تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

عین الہدایہ جدید

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبد اللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت
اردو بازار ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

تشریحات۔ تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

عین الہدایہ جدید

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

جلد چہارم

کتاب النکاح، کتاب الرضاع
کتاب الطلاق

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات۔ تسہیل وترتیب جدید
مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاذ ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ
استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاذ ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبد اللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت
اردو بازار ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ : مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت : ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
ضخامت : ۶۷۲ صفحات

......ملنے کے پتے......

بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت العلوم 20 نابھ روڈ لاہور
کشمیر بکڈ پو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارۂ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ B-437 دیب روڈ لسبیلہ کراچی

فہرست مضامین

عین الہدایہ جلد چہارم (کتاب النکاح)

☆☆☆☆

کتاب النکاح

(یہ کتاب مسائل نکاح کے بیان میں ہے)

توضیح: شریعت باقیہ میں نکاح۔ اس کے اقسام۔ ذکر احادیث کے ساتھ نکاح کے فضائل

کتاب النکاح۔ یہ کتاب مسائل نکاح میں ہے۔ نکاح کرنا ایسا شرعی حکم اور عبادت ہے جو حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوئی اور جنت تک باقی ہے۔ م۔ د۔ اور دوسری عبادتوں کے بعد طاعت سے قریب ترین عبادت نکاح ہی ہے۔ یہاں تک کہ محض عبادت کے لئے تنہائی اختیار کرنے سے نکاح شرعی کرنا افضل ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ شہوت کی زیادتی سے بالا جماع نکاح واجب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ایسے وقت میں جبکہ نکاح کے بغیر کسی کے زنا میں پڑ جانے کا خوف غالب ہو۔

اور نہایہ میں ہے کہ اس نکاح کے بغیر بچنا ممکن نہ ہو تو اس وقت فرض ہو جاتا ہے۔ بدائع میں ہے کہ ایسی صورت میں جبکہ بیوی کے مہر اور نفقہ دینے پر قدرت ہو تو نکاح نہ کرنے سے گنہگار ہوگا۔ ورنہ نہیں اور اعتدال کی حالت میں نکاح کرنا اصح قول کے مطابق سنت موکدہ ہے۔ اور نہر الفائق میں واجب ہونے کو ترجیح دی ہے۔ اگر بعد نکاح ظلم و ستم کرنے کا یقین ہو تو حرام ہے۔ اور اگر صرف خوف ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔ ف۔ غ۔ د۔

یقین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے حالات کی بناء پر اس کے دل میں یہی واقع ہو۔ اور خوف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا زیادہ گمان یہی ہو۔ بغیر اس کے کہ اس کے دل میں یہی جم جائے۔ اس نکاح کے بارے میں اصل میں وہ حدیثیں ہیں جن کے بیان کرنے میں برکت ہے اس لئے ہم ذکر کرتے ہیں۔

حدیث ۱۔ اے جوانوں کی جماعت تم میں سے جس کسی کو استطاعت اور صلاحیت (یعنی بیوی کا مہر اور نفقہ ادا کرنے اور اس سے ہمبستری کی) ہو وہ نکاح کر لے رواہ مسلم حدیث جس نے میری سنت سے بے رغبتی اور بے توجہی برتی وہ ہم میں سے نہیں ہے

حدیث ۲۔ اور ایک روایت میں ہے کہ جس نے میری سنت پر عمل نہ کیا یعنی نکاح کے معاملہ میں تو وہ مجھ سے نہیں ہے۔ السنن۔

حدیث ۳۔ دنیا کی نعمتوں میں سے بہتر نیک عمل عورت ہے۔ مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

حدیث ۴۔ چار چیزیں رسولوں کی سنت میں سے ہیں۔ (۱) حیاء کرنا (۲) خوشبو کا استعمال کرنا (۳) مسواک کرنا (۴) نکاح کرنا۔

حدیث ۵۔ عکاف بن رواعہ کے بارے میں جو آسودہ حال ہونے کے باوجود بیوی یا باندی نہیں رکھتے تھے فرمایا ہے کہ موجودہ حالت میں وہ شیطان کے بھائیوں (اخوان الشیاطین) میں سے ہے۔ ہماری سنت تو نکاح ہے۔ اس طویل حدیث کی روایت احمد' ابن عبدالبر' العُقیلی ابو لعلی نے کی ہے۔ قاضیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث قوی ہے۔ جیسا کہ عراقی کی شرح ترمذی میں ہے' عینیؒ نے اسے نقل کیا ہے۔ حدیث چار چیزیں جسے مل گئیں اسے دنیا اور آخرت کی بہتری ملی ان میں سے ایک یہ بھی ہے ایسی عورت جو اپنے شوہر کی خیانت نہ کرے نہ اس کے مال میں نہ اپنی جان میں۔ رواہ الطبرانی۔ ف۔

حدیث ۶۔ تم لوگ شادی بیاہ کرو کہ میں تمہارے ساتھ اور امتوں کے مقابلہ میں اپنی زیادتی اور بڑائی کا مظاہرہ کروں گا۔ اور نصاری کے راہبوں کی طرح نہ ہو جاؤ۔ رواہ البیہقی۔

حدیث ۷۔ جو شخص نکاح پر قادر ہو اور اس نے نہیں کیا تو وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ رواہ البیہقی۔

حدیث ۸۔ شادی بیاہ کے ساتھ ایک سال کی عبادت ہزار سال کی عبادت سے بہتر ہے۔ الطبرانی۔ الدیلمی۔ مع۔

حدیث ۹۔ جس نے نکاح کر لیا اس نے اپنا آدھا ایمان بچا لیا۔ پھر باقی آدھا کے بچانے میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے۔ بیہقی نے اس کی روایت شعب میں کی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ تم لوگ نکاح کرو کہ اس امت میں بہت عورتوں والے بہتر ہیں۔

حدیث ۱۰۔ جو شخص کسی عورت سے اس کی عزت کی وجہ سے نکاح کرے تو اس کو اللہ تعالیٰ سوائے ذلت کے کچھ نہیں دیتا ہے۔ اسی طرح اگر مال داری کی وجہ سے کرتا ہے تو محتاجی اور جو عورت کی ذاتی شرافت کی وجہ سے کرتا ہے تو اس کی کمینگی بڑھتی ہے۔ اور جو اس کی پاک دامنی اور عفت کے خیال سے کرے گا اس کے لئے اللہ کے فضل سے مدد واجب ہوتی ہے۔ جیسا کہ ترمذی میں ہے۔ مفاد۔

اور تزوجوا الودود الولود اس کے علاوہ بھی دوسری بہت سی حدیثیں ہیں۔ واضح ہو کہ عقد نکاح جمعہ کے دن مسجد میں ہونا اور نکاح سے پہلے خطبہ دینا بہتر ہے۔ ف۔ اسی طرح نکاح پڑھانے والے کا مرد صالح۔ گواہوں کا عادل ہونا۔ اور بیوی کو پہلے ایک نظر دیکھ لینا۔ د۔ زفاف میں مضائقہ نہیں ہے۔ بشرطیکہ کوئی دینی خرابی نہ ہو۔ یہی مذہب مختار ہے۔ دف وغیرہ سے اعلان کرنا چاہئے۔ لیکن دف میں جھانجھ نہ ہوں۔ ف اس خطہ پاکستان وہندوستان میں جو باجے بجائے جاتے ہیں ان سے اگرچہ اعلان ہے مگر ہونے کی وجہ سے وہ مکروہ تحریمی ہیں۔ م۔ نکاح کے حقیقی معنی وطی کرنے اور مجازی معنی اس عقد کے ہیں۔ معف ت۔ پھر نکاح کبھی باطل اور کبھی منعقد پھر وہ لازم اور غیر لازم ونافذ وغیر نافذ ہوتا ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے انعقاد نکاح اور اس کی شرطوں سے شروع کیا ہے۔

ع۔ زفاف' یہ مراد ہے کہ عورتیں خوشی کے طور پر دلہن کو سجا کر دلہا کے گھر لے جاتی ہیں۔ اس میں اگر کوئی شرعی ممانعت مثلاً گانا بجانا وغیرہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ یہی معنی حدیث میں ثابت ہیں۔ وہ نہیں جو طحاوی نے بیان کئے ہیں۔

کتاب النکاح

قال النكاح ينعقد بالايجاب والقبول بلفظين يعبر بهما عن الماضى لان الصيغة وان كانت للاخبار وضعا فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجة؟

ترجمہ: کہا۔ نکاح منعقد ہو جاتا ہے ایجاب وقبول سے جو ایسے دو لفظوں سے ہوں جن کو ماضی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کیونکہ صیغہ ماضی اگرچہ لغوی وضع کے اعتبار سے اخبار کے لئے تھا لیکن شریعت کے اعتبار سے انشاء کے لئے کر دیا گیا ہے ضرورت دور کرنے کے لئے۔

توضیح: انعقاد نکاح

قال النكاح ينعقد بالايجاب والقبول بلفظين يعبر بهما عن الماضى ......الخ

فرمایا کہ نکاح ایجاب وقبول کے ساتھ منعقد ہو جاتا ہے۔ ایسے دو لفظوں سے جن سے ماضی سے تعبیر کی جاتی ہے۔ ف ایجاب وقبول ماضی کے صیغہ سے ہوں۔ اس میں ماضی کا صیغہ گذرے ہوئے وقت کی خبر دیتا ہے۔ لیکن عقود اور معاملات میں ان سے خبر کے معنی کو چھوڑ کر انشاء لیا جاتا ہے

لان الصيغة و ان كانت للاخبار وضعا فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجة.....الخ

کیونکہ ماضی کا صیغہ اگرچہ لغوی اعتبار سے اخبار (خبر دینے) کے لئے موضوع تھا۔ لیکن شرعی اعتبار سے وہ اب انشاء کے لئے ضرورت دور کرنے کے خیال سے کر دیا گیا ہے۔ف۔اور انشاء سے مراد ہے ایسی بات ثابت کرنی جو نہ تھی۔ بر خلاف اخبار کے کہ وہ ایسی بات کی خبر دیتا ہے جو ثابت ہو چکی ہے۔اور ماضی کے صیغہ سے انعقاد کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جب دونوں طرف سے ماضی کا لفظ کہا گیا تو اسی وقت عقد ہو چکا۔

اس کے بر خلاف اگر دونوں میں سے ایک نے کہا میں تم سے نکاح کروں گا اور دوسرے کی طرف سے جواب ملا میں قبول کروں گی (یا بر عکس) تو فی الحال دونوں کلاموں کو مل کر منعقد ہو جانا ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ آنے والے زمانہ کی کوئی انتہا اور حد نہیں ہے۔اور وعدہ پورا کرنا حکماً واقع نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف ماضی کے کیونکہ ماضی کے صیغہ میں آئندہ کا وقت نہیں ہوتا ہے۔ تو لا محالہ اس سے بالفعل انعقاد ہوگا۔اور آئندہ کے احتمال پر نہیں رہ سکتا ہے اور شریعت نے اسے انشاء کیلئے معین کر دیا ہے تاکہ لوگوں کی ضرورت پوری ہو۔

پھر ایجاب اس لفظی کلام کو کہتے ہیں جو مقصود عقد کے لائق ہو اور وہ پہلے کہا جائے۔ یہاں تک کہ اگر عورت یا اس کا ولی پہلے کہے کہ میں نے اتنے مہر کے عوض اپنے نفس کو تیرے نکاح میں دیا۔ تو یہ ایجاب ہے اور جو اس کے بعد کہا جائے وہ قبول ہے مثلاً مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا۔اور مصنفؒ نے جب بلفظین فرمایا تو اسے سے معلوم ہوا کہ صرف لکھ کر دینے سے ایجاب و قبول نہیں ہوگا۔ کیونکہ تحریر لفظ نہیں ہے بلکہ نقش ہے۔ لہٰذا صرف لکھ کر دینے سے ایجاب و قبول نہیں ہوگا۔ آئمہ ثلثہ کا بھی یہی قول ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اصل مقصود کے لئے جو عقد ہو اس کے لائق ایجاب و قبول کے دونوں لفظ کسی زبان میں ہوں وہ عقد منعقد ہو جائے گا۔اس کے لئے خاص عربی زبان میں کہنا ہی ضروری نہیں ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ دلالت حال اور دلالت مقام سے معنی لینے کا اعتبار کرنا صحیح ہے۔د یہاں تک کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے خود کو تمہاری بیوی بننے کے لئے پیش کیا اس پر مرد نے کہا میں نے قبول کیا تو اس کا اس طرح قبول کرنا بھی صحیح ہوگا۔اگرچہ اس نے یہ نہیں کہا ہو کہ میں نے تم کو اپنی بیوی بننے کے لئے قبول کیا۔ تجنیس میں ہے کہ اگر کسی چھوٹی بچی کے باپ نے کہا کہ میں نے اپنی اس بچی کو ایک ہزار درہم مہر کے عوض زوجیت میں دیا۔

اور چھوٹے بچے کے باپ نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو اس بچی کا نکاح بچہ کے ساتھ منعقد ہو جائے گا۔اس کے بر خلاف اگر یوں کہا کہ اپنی اس لڑکی کو تمہارے اس لڑکے کی زوجیت میں دیا۔اور اس نے کہا میں نے قبول کیا تو اس بچی کا نکاح اس بچہ سے ہی منعقد ہوگا۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب دونوں طرف کے الفاظ ماضی کے ہوں مثلاً میں نے تجھ سے نکاح کیا یا تجھے اپنی زوجیت میں لیا یا عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں دیا یا تیری بیوی بننے کے لئے دیا اور ان کے مانند جن لفظوں سے نکاح جائز ہے کہا اور دوسرے نے کہا میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوا۔ یا میں نے لیا۔یا میں نے یہ کیا تو ان دونوں ماضی کے لفظوں سے نکاح منعقد ہو گیا۔ف۔م۔

وينعقد بلفظين يعبر باحدهما عن الماضي وبالاخرعن المستقبل مثل ان يقول زوجني فيقول زوجتك لان هذا توكيل بالنكاح و الواحد يتولي طرفي النكاح علي مانبينه ان شاء الله .

ترجمہ: اور نکاح منعقد ہوتا ہے ایسے دو لفظوں سے بھی کہ ان میں سے ایک کو ماضی اور دوسرے کو مستقبل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثلاً یوں کہے تم میری شادی کر دو۔جواب میں دوسرے نے کہا میں نے تمہاری شادی کر دی۔ کیونکہ یہ قول نکاح کے بنانے کے لئے ہوا۔اور ایک شخص نکاح کے دونوں جانبوں کا ولی بن سکتا ہے جیسا کہ عنقریب انشاءاللہ ہم بیان کرینگے۔

توضیح: ایسے دو لفظوں سے بھی منعقد ہو جاتا ہے کہ ان میں سے ایک کو ماضی سے اور دوسرے کو مستقبل سے تعبیر کیا جاتا ہو

وینعقد بلفظین یعبر باحدھما عن الماضی وبالاخر عن المستقبل......الخ

ایسے دو لفظوں سے بھی کہ ایک کو ماضی سے اور دوسرے کو مستقبل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ف پس ان میں سے ایک تو ماضی کا صیغہ ہو گا اور دوسرا مضارع کا یا امر کا کیونکہ مضارع سے جیسے کہ حال کے معنی لئے جاتے ہیں اسی طرح مستقبل کے معنی بھی لئے جاتے ہیں۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ اس موقع میں حال ہی کے معنی میں وہ مقصود منعقد ہو۔اور استقبال کے معنی میں نہ ہو۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک صیغہ سے ماضی سے اور دوسرے سے مستقبل سے تعبیر ہو۔ یعنی دوسرے صیغہ سے مراد بھی مستقبل ہو تو وہ صرف صیغہ امر رہے گا۔ مثلاً یوں کہے۔زوجنی میری تزویج (شادی) کر دو۔ف یعنی مرد کہے۔ ع. فتقول پس عورت جواب دے کہ میں نے تجھے تزویج (شادی) کر دی۔ف یعنی مرد کہے کہ تم میری بیوی بن جاؤ۔اور عورت جواب دے کہ میں نے قبول کیا یعنی میں تمہاری بیوی بن گئی۔ف

لان ھذا توکیل بالنکاح و الواحد یتولی طرفی النکاح علی مانبینہ ان شاء اللہ ......الخ

کیونکہ اس کلام (زوجنی) سے نکاح کے لئے وکیل بنانا ہوا۔ف پس مرد و عورت میں سے جس نے دوسرے سے زوجنی کہا تو اس کو اپنی طرف سے وکیل بنا دیا۔ والواحد الخ اور ایک ہی شخص نکاح کے معاملہ میں دونوں فریق کا ولی بن سکتا ہے۔ چنانچہ ہم اس مسئلہ کو بعد میں دلائل کے ساتھ ان شاءاللہ بیان کر دینگے۔

ف۔پس مرد و عورت میں سے جو بھی وکیل ہو گیا وہ ایجاب و قبول دونوں کر سکتا ہے۔اس طرح سے کہ اپنی طرف سے اپنی ذات کے اختیار سے اور دوسرے کی طرف سے اس کے وکیل ہونے کے اختیار سے۔پس حاصل یہ ہوا کہ زوجنی امر کے صیغہ کے ساتھ مستقبل کہنے سے وکیل ہو جانے کی وجہ سے تنہا ہی ایجاب و قبول کرے گا اور نکاح ہو جائے گا۔اس پر یہ اعتراض ہوا کہ جب زوجنی توکیل ہے تو یہ ایجاب نہیں بلکہ ایجاب و قبول لفظ ماضی سے نکاح ہوا۔اور زوجنی مقصود سے نہ ہوا۔اس کا جواب دو طرح دیا گیا ہے اول یہ کہ زوجنی ایجاب کا سبب ہے۔ تو گویا ایجاب ہوا۔اسی لئے کہا گیا ہے کہ کتاب کی عبارت **بلفظین یعبر الخ** میں باسببیہ ہے اس لئے معنی یہ ہوئے کہ نکاح کا انعقاد ایجاب و قبول کے ساتھ ماضی کے دو لفظوں کے سبب سے یا ایک ماضی اور ایک مستقبل کے سبب سے ہو جاتا ہے۔یہ جواب مصنف کے اس اختیار کی وجہ سے ہے کہ زوجنی کا لفظ وکیل بنانے کے لئے ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ قاضی خان وغیرہ نے کہا ہے کہ نکاح کے مسئلہ میں امر کا صیغہ بھی ایجاب کے لئے ہوتا ہے اور یہی بات طلاق و خلع و کفالت و ہبہ کے مسائل میں بھی ہے۔اس لئے زوجنی ایجاب ہوا اور زوجتک قبول ہوا۔ابن الہمامؒ نے اس جواب کو پسند کیا ہے۔ کیونکہ ایجاب تو وہ لفظ ہے جس سے کہنے میں پہل کر کے انعقاد کے معنی مقصود ہوں۔پس جب زوجنی سے یہی مقصود ہے تو یہ بھی ایجاب ہو سکتا ہے۔میں مترجم کہتا ہوں کہ ایجاب میں مقصود کے ساتھ لفظ کا اس لائق ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ یہ لفظ اس لائق نہیں ہے۔ جیسے بیع میں مشتری نے کہا کہ میں تیرے پاس آؤں گا۔حالانکہ اس کہنے سے اس کا مقصد یہ ہے کہ میں خریدنے آؤں گا۔ مگر یہ لفظ ایجاب نہیں ہے۔ پھر شیخؒ نے لکھا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ "زوجنیؒ" کو توکیل کے معنی میں کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ بیع کے مسئلہ میں جب یہ کہے کہ میرے ہاتھ فروخت کر دو اس پر بائع یہ کہے کہ میں نے فروخت کیا تو اس کہنے سے بیع منعقد نہیں ہو گی۔البتہ اس صورت میں جبکہ دوبارہ مشتری کہے کہ میں نے اسے قبول کیا۔ تو وہاں فرق کرنے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ نکاح کے مسئلہ میں ایک ہی شخص دونوں فریق کا وکیل بن سکتا ہے۔ لیکن بیع کے مسئلہ میں نہیں ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ مصنفؒ نے بیوع کی بحث میں اسے تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔مف۔

اور حمید الدین نے کہا ہے کہ مستقبل اور ماضی سے نکاح منعقد ہونے کی صحیح مثال یہ ہے کہ مرد کہے اتزوجك بالف اور جواب میں عورت کہے کہ قبلت۔ ع۔ ف۔ اس میں اتزوج مضارع کا صیغہ ہو کر حال کے معنی میں ہے۔ جس سے مستقبل کے معنی بھی لئے جاسکتے ہیں۔ اس طرح حاصل یہ ہوا کہ انعقاد نکاح دونوں ماضی کے صیغہ سے ہو۔ یا ایک ماضی اور دوسرا ایسا صیغہ ہو کہ جس کو مستقبل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ نہر الفائق میں کہا ہے کہ مستقبل خواہ صیغہ امر ہو یا مضارع جو حال کے معنی میں ہو۔ واضح ہو کہ نکاح باطل کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً کسی مسلمان نے کسی ہندو عورت سے نکاح کیا تو یہ نکاح باطل ہوگا اگرچہ ایجاب و قبول دونوں ماضی کے صیغہ سے ہو یا مستقبل اور ماضی سے ہو۔ تو یہاں مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ نکاح کے منعقد ہونے کے لئے جو شرطیں ہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ ایجاب و قبول کے الفاظ دونوں ماضی کے ہوں یا ایک ماضی اور دوسرا امر یا مضارع کا صیغہ جو حال کے معنی میں ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ عقل والا ہو اس بناء پر ایسا لڑکا جو نکاح کے مقصد اور غرض و غایت کو نہ سمجھتا ہو اور دیوانہ کا اپنا نکاح کرنا منعقد نہیں ہوتا ہے بلکہ باطل ہوتا ہے۔ اور اگر لڑکا سمجھدار ہو تو اس کا نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور اس نکاح کے لازم ہونے کے لئے اس کا بالغ ہونا۔ اور آزاد ہونا بھی شرط ہے یہاں تک کہ سمجھدار لڑکے اور ایسے شخص کا نکاح جو کہ خود غلام ہو منعقد ہو جائے گا مگر اس لڑکے کے ولی اور اس غلام کے مالک کی اجازت پر لازم ہونا موقوف ہوگا۔ جیسا کہ بدائع میں ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اجازت دینے سے نکاح لازم تو ہو گیا یعنی وہ اب ٹوٹ نہیں سکتا مگر نصف مہر مثلاً اگر پیشگی دینے کی بات طے ہو چکی ہو وہ ابھی نافذ نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ مہر نقد ادا کر دے۔ اس مثال سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نکاح لازم کبھی نافذ ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے۔ م۔

تیسری شرط یہ ہے کہ جگہ نکاح کے قابل ہو یعنی ایسی عورت ہو جس کو شریعت نے نکاح کے بعد حلال کر دیا ہو۔ النہایہ۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ دونوں مرد و عورت ایک دوسرے کی بات سنیں۔ قاضی خان۔ اب اگر وہ اس لفظ سے نکاح ہونے کو نہیں سمجھتے ہوں پھر بھی قول مختار کے مطابق نکاح منعقد ہو جائے گا مختار الفتاوی۔ ھ۔ اب آئندہ مصنفؒ نکاح کے انجام پانے کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کن کن الفاظ سے نکاح انجام پا سکتا ہے۔ (یہاں تک کہ نو شرطوں میں سے چار شرطیں بیان کی گئیں ہیں جو نامکمل ہیں باقی شرطیں لاینعقد بلفظ الاجارۃ کی توضیح میں آرہی ہیں)۔

ویتعقد بلفظ النکاح و التزویج والھبة والتملیك والصدقة وقال الشافعیؒ لاینعقد الابلفظ النکاح و التزویج لان التملیك لیس حقیقة فیه ولامجازاعنه لان التزویج للتلفیق والنکاح للضم ولاضم ولاازدواج بین المالك والمملوك اصلاولنا ان التملیك سبب لملك المتعة فی محلھابواسطة ملك الرقبة وھوالثابت بالنکاح والسببیة طریق المجاز وینعقد بلفظة البیع ھوالصحیح لوجود طریق المجاز۔

ترجمہ۔ اور نکاح ان الفاظ سے انجام پاتا ہے۔ نکاح' تزویج' ہبہ' تملیک' اور صدقہ۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف لفظ نکاح اور تزویج سے نکاح ہو سکتا ہے۔ اور کسی لفظ سے نہیں۔ کیونکہ نکاح کے معاملہ میں تملیک نہ حقیقت ہے اور نہ اس سے مجاز ہے۔ کیونکہ لفظ تزویج تلفیق کے لئے ہوتا ہے۔ اور نکاح ضم یعنی ملانے کے لئے ہوتا ہے۔ جبکہ مالک اور مملوک کے درمیان مطلقاً نہ ملانا پایا جاتا ہے اور نہ باہم چسپاں کرنا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تملیک ایک سبب ہے تمتع کے مالک ہونے کا ایسی جگہ میں جو تمتع (لطف اندوز ہونے کا) محل ہے ملک رقبہ کے واسطہ سے۔ اور یہی ملک تمتع نکاح سے ثابت ہوتی ہے۔ اور سبب ہونا مجاز کا طریقہ ہے۔ اور نکاح لفظ بیع سے بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ مجاز کا طریق موجود ہے۔

توضیح: تزویج اور نکاح کے ماسوا کن الفاظ سے نکاح منعقد ہوتا ہے۔

ویتعقد بلفظ النکاح و التزویج والھبة والتملیك والصدقة......الخ

اور نکاح منعقد ہوتا ہے لفظ نکاح سے۔ف جیسے مرد کا یہ کہنا کہ میں نے تم سے ہزار روپے کے عوض نکاح کیا یا تم کو نکاح میں لیا۔اور جواب میں عورت نے کہا میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوئی یا میں نے مانا۔یا کہا بالسمع والطاعة یعنی بسر و چشم۔البزازیہ۔ اور لفظ تزویج سے بھی ف منعقد ہوتا ہے۔ پس لفظ نکاح اور تزویج تو بالاتفاق اور صریح ہیں۔اور باقی اختلافی اور کنایہ ہیں۔ والھبة والتملیك والصدقة .اور لفظ ہبہ سے۔ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے خود کو ایک ہزار روپے کے عوض تم کو ہبہ کر دیا۔اور لفظ تملیک سے۔یعنی مالک بنادینا۔ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تمہاری ملکیت میں دیا۔والصدقة اور لفظ صدقہ سے۔ف۔ جیسے میں نے اپنے نفس کو صدقہ دیا۔اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر ایسا لفظ ہو جس سے فی الحال ملک عین حاصل ہوتی ہے تو اس سے نکاح منعقد ہوگا ورنہ نہیں۔

وقال الشافعیؒ لا یعقد الا بلفظ النکاح و التزویج لان التملیك لیس حقیقة فیه ولا مجازا عنه......الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ نکاح نہیں منعقد ہوگا مگر لفظ نکاح اور لفظ تزویج کے ساتھ۔کیونکہ لفظِ تملیک معنی نکاح میں حقیقت نہیں ہے اور نہ نکاح سے مجاز ہے۔ف۔ حالانکہ لفظ جس معنی میں مستعمل ہوتا ہے وہ یا تو معنی حقیقی کے اعتبار سے ہوتا ہے یا مجازی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ لان التزویج للتلفیق کیونکہ لفظ تزویج تلفیق کے لئے ہے۔ف یعنی ایسی دو چیزوں کو جو الگ ہیں ان کو آپس میں چسپاں کرنا۔

والنکاح للضم ولا ضم ولا ازدواج بین المالك والمملوك اصلا......الخ

اور لفظ نکاح ضم یعنی ملانے کے لئے ہے۔ف اس لئے یہ ملکیت نہ حقیقی معنی میں ہوگی اور نہ مجازی معنی میں۔ولا ضم الخ حالانکہ مالک اور مملوک کے درمیان نہ ملاپ ہوتا ہے اور نہ آپس میں چمٹنا ہوتا ہے۔ف اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ مجاز ثابت ہو رہا ہے۔اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ولنا ان التملیك سبب لملك المتعة فی محلھا بواسطة ملك الرقبة ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تملیک ایک سبب ہے تمتع کے مالک ہونے کا ایسے محل میں جو تمتع کا محل ہے ملک رقبہ کے واسطہ سے۔ف چنانچہ اگر مرد کسی لونڈی کے رقبہ یعنی (گردن) یعنی اس کی ذات کا مالک ہوا تو اس لونڈی سے اس کو تمتع حاصل کرنا شرعاً حلال ہے۔بشرطیکہ وہ اس کا محل ہو۔(اس سے بیوی جیسے تعلقات رکھنا جائز ہو) مثلاً اس کی دودھ پلائی نہ ہو۔اس سے معلوم ہوا کہ ملک رقبہ حاصل ہونا اس سے تمتع اور لذت حاصل ہونے کا سبب ہے۔وھو الثابت الخ اور یہی ملک تمتع نکاح سے ثابت ہوتی ہے۔ف تو جس طرح نکاح ملک تمتع کا سامان ہے۔اسی طرح ملک رقبہ بھی ملک تمتع کا سبب ہے۔

والسببية طریق المجاز وینعقد بلفظ البیع ھو الصحیح لوجود طریق المجاز......الخ

اور سبب ہونا مجاز کا ایک طریقہ ہے۔ ف۔ یعنی جن طریقوں سے مجاز کا استعمال ہونا صحیح ہوتا ہے ان میں سے ایک سبب بھی ہے۔ جیسے بولتے ہیں کہ دن نکلے آؤں گا۔اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ آفتاب نکلے جو دن ہونے کا سبب ہوتا ہے۔تو یہ جائز ہو گیا کہ تملیک سے مجازاً نکاح مراد لیا جائے۔اگرچہ اس کا عکس جائز نہیں ہے۔اب جبکہ عورت نے یہ کہا کہ میں نے اپنے آپ کو تمہاری ملکیت میں دیا۔اور اس سے جان کا مالک ہونا مراد نہیں ہو سکتا ہے تو مجازاً ملک تمتع یعنی ہمبستری کا نفع حاصل ہونا مراد ہوگا۔

اسی طرح لفظ ہبہ و صدقہ سے ذات کی ملکیت حاصل ہوتی ہے تو نکاح سے مجازاً ہو سکتا ہے۔ بخلاف لفظ عاریت کے۔اسی لئے اگر عورت نے یہ کہا کہ میں نے خود اپنی جان تم کو عاریت دے دی ہے تو اس سے نکاح منعقد نہیں ہوگا۔اور عاریت ہی کے

جیسے دوسرے الفاظ سے مثلاً حلال کر دیا' مباح کر دیا' خلع کر دیا' تمتع کر دیا' اقالہ کر دیا تجھے اجارہ میں دے دیا۔ تجھے شریک کیا۔ تیری مکاتبہ ہو گئی' تجھے ودیعت دی۔ کہ ان الفاظ سے نکاح منعقد نہ ہو گا۔ م۔ ع۔

اگر عورت نے کہا میں تیری ہو گئی اور مرد نے اسے قبول کر لیا تو خلاصہ وذخیرہ کا قول مختار یہ ہے کہ نکاح ہو جائے گا۔ فع۔

اگر گواہوں کی موجودگی میں مرد نے یہ اقرار کیا کہ یہ میری بیوی ہے اور عورت نے کہا کہ یہ میرا شوہر ہے تو حکماً یعنی قاضی کے نزدیک یہ نکاح ثابت نہیں ہو گا دیانۃً یعنی اللہ تعالیٰ کے نزدیک نکاح ہے جوامع الفقہ یعنی جبکہ یہ نکاح پیدا کر لینا مقصود ہو۔ م۔ اگر کسی نے کہا کہ میں نے اسے اپنی بیوی بنا لیا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اس کو اپنا شوہر بنا لیا تو قول صحیح یہی ہے کہ یہ نکاح ہے۔ ف۔ ع۔ ت۔ ھ

اگر مرد نے کہا کہ اے میری بیوی! اور جواب میں عورت نے کہا کہ ہاں حاضر ہوں۔ تو مذہب یہ ہے کہ اس سے نکاح ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر ہنسی ومذاق کے طور پر ایجاب وقبول کیا۔ تو تین معاملات ایسے ہیں کہ وہ اس طرح کہنے سے بھی صحیح ہو جاتے ہیں۔ نمبر (۱) نکاح نمبر (۲) طلاق نمبر (۳) رجعت۔ جیسا کہ ترمذی کی حدیث میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ اور ابوداؤد نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ امام احمد بن حنبل وامام مالکؒ کا مشہور مذہب بھی یہی ہے۔ عراقیؒ نے فرمایا ہے کہ عامہ علماء کا بھی یہی قول ہے۔ اور یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے۔

ایجاب وقبول میں کسی قسم کی شرط لگانی صحیح نہیں ہے۔ مثلاً اگر تم اس گھر میں داخل ہو تو میں نے تم سے نکاح کیا۔ یا قبول کیا یہ وعدہ ہے۔ اسی طرح کسی وقت کی جانب اضافت کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ مثلاً جب جمعہ کا دن آئے تو میں نے ایجاب وقبول کیا۔ اور نکاح کی اس قسم کی شرطیں کہ مثلاً عورت کو سفر میں نہیں لے جائے گا۔ یا کچھ مہر نقد ادا کرے گا اور ان جیسی دوسری شرطیں جو فاسد کرنے والی نہ ہوں صحیح ہیں۔ اور حکماً ان کو پورا کرنا بھی ہو گا۔ جیسا کے صحیح حدیث وغیرہ میں ثابت ہے۔ م۔ اگر کسی نے ایجاب وقبول کو لفظوں میں نہ کہہ کر صرف لکھ دیا یا مہر لے لیا تو لینا صحیح نہ ہو گا اور نکاح جائز نہ ہو گا۔ ف۔ ھ۔ اگر کسی نے کہا کہ میں نے تم سے (نی کاح) کیا یا اس نے کہا کہ میں نے (قابول) کیا۔ اور اس طرح قصداً بگاڑ کر کہا تو صحیح نہیں ہے۔ اور اگر کوئی غلط لفظ عام استعمال میں مشہور ہو گیا ہو یا واقعۃً نکاح کر لینا ہی مقصود ہو۔ یا زبان سے ادا نہ ہو سکا تو منعقد ہو جائے گا۔ بخلاف طلاق کے کہ اگر طالاق یا تلاق یا تل لاک دی کہا تو احتیاطاً قاضی کے فیصلہ میں طلاق ہو جائے گی۔ م۔ ھ۔

وینعقد بلفظة البیع ھو الصحیح لوجود طریق المجاز......الخ

اور لفظ بیع سے بھی نکاح منعقد ہو جائے۔ ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے خود کو تمہارے ہاتھ بیچ دیا۔ فروخت کر دیا۔ اور اسی طرح میں نے اپنے مہر کے بدلہ تمہارا نفس تم سے خرید لیا ہے۔ تو بعض علماء نے اسے غلط کہا ہے۔ لیکن قول حق یہ ہے کہ نکاح ہو جائے گا۔ **ھو الصحیح لوجود طریق المجاز الخ** یہی صحیح ہے کیونکہ یہاں بھی مجاز کا طریق موجود ہے۔ ف کہ بیع سے اس کی ذات کا مالک ہو گا جو کہ ملک متعہ کا سبب ہے۔ اور نکاح سے یہی ثابت ہے۔ بس جبکہ اس جملہ سے حقیقتاً بیچنا نہیں پایا گیا تو مجازاً نکاح مراد ہو گا۔ یہاں تک کہ اگر لونڈی کے مالک نے دوسرے سے کہا کہ میں نے ایک ہزار روپے کے بدلہ یہ باندی تمہارے ہاتھ بیچ دی۔ اور دوسرے نے اسے قبول کر لیا تو یہ فروخت صحیح ہو جائے گی۔ کیونکہ اس مسئلہ میں حقیقی معنی پائے جا رہے ہیں۔ البتہ اس صورت میں جبکہ مجاز مراد ہونا ان کی اقراری شہادت یا کسی اور طریقہ سے ثابت ہو۔ فاحفظہ۔ م۔

ع۔ تمتع، نفع حاصل کرنا۔ اور یہاں مراد ہے عورت سے ہمبستری کے ذریعہ لذت حاصل کرنا۔ ۱۲م۔

ولا ینعقد بلفظة الاجارة فی الصحیح لانه لیس بسبب لملك المتعة ولا بلفظة الاباحة والاحلال والاعارة لما قلنا ولا بلفظه الوصیة لانها توجب الملك مضافا الی مابعد الموت.

ترجمہ۔ اور قول صحیح کے مطابق لفظ اجارہ سے نکاح نہیں ہو گا۔ کیونکہ اجارہ ملک متعہ کا سبب نہیں ہے۔ اور نہ لفظ اباحت اور احلال اور اعارہ سے۔ جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی ہے اور نہ لفظ وصیت سے۔ کیونکہ وصیت ملکیت کو ثابت تو کرتی ہے۔ مگر اس

زمانہ میں جو اس کے مرنے کے بعد آئے گا۔

توضیح: کن الفاظ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے

ولاینعقد بلفظة الاجارة فی الصحیح لانه لیس بسبب لملك المتعة ......الخ

صحیح قول میں اجارہ کے لفظ سے نکاح منعقد نہیں ہوگا کیونکہ اجارہ ملک متعہ کا سبب نہیں ہے۔ف یہاں تک کہ اگر کسی نے اپنی باندی اجارہ (کرایہ) پر دے دی تو عام قسم کی خدمت لینے کے علاوہ اس سے وطی کرنی حلال نہیں ہوگی۔ اگرچہ اس کی جہالت یا کسی وجہ سے اس کی اجازت بھی دے دے کیونکہ اس کے لئے صرف بندہ کی اجازت کافی نہیں ہوتی ہے۔ جب تک کہ اسے شرعی اجازت بھی حاصل نہ ہو۔ یعنی نکاح یا تملیک 'ہبہ 'صدقہ وغیرہ کے طریقہ سے۔اور یہ بات یہاں نہیں ہے۔

ولابلفظة الاباحة والاحلال والاعارة ......الخ

اور نکاح منعقد ہوگا لفظ اباحت احلال اور اعارہ سے۔ف اباحت کے معنی میں مباح اور جائز کر دینا اور احلال یعنی حلال کر دینا۔اور اعارہ یعنی عاریت پر دینا۔ مثلاً بالغہ ثیبہ عورت یا اس کا اور صغیرہ کا ولی یا لونڈی کا موٹی ایجاب وقبول کے وقت کہے کہ میں نے اپنے نفس (یعنی بالغہ نے کہا) یا اس عورت کو ہزار روپے کے عوض تمہارے لئے مباح کر دیا یا تمہارے لئے حلال کیا یا تم کو عاریت پر دی اور دوسرے نے اسے قبول بھی کر لیا تو منعقد نہیں ہوگا۔ اگرچہ ان کا پورا ارادہ اس کے نکاح کر دینے کا ہو۔ لماقلنا اس وجہ کی بناء پر جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ف کہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی ملک متعہ کا سبب نہیں ہے۔اس لئے اس سے مجازاً نکاح مراد نہیں ہو سکتا ہے۔ اس بحث کا حاصل یہ ہوا کہ ایجاب کے لئے صرف ارادہ کافی نہیں ہے۔ بلکہ ارادہ کے ساتھ ایسا لفظ بھی ہو جس سے فی الفور (اسی وقت) نکاح کے معنی یعنی ملک متعہ حاصل کرنے کے پیدا ہوا ہوتے ہوں۔یا وہ ملک متعہ کا سبب ہو تاکہ سبب بول کر مسبب مراد لینا مجازاً صحیح ہو۔اس سے یہ بات متحق ہوگئی کہ لفظ زوجنی ایجاب نہیں ہے اگرچہ اس سے عقد نکاح مقصود ہے۔ بلکہ قول صحیح یہی ہے کہ یہ توکیل ہے۔ جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔اور بالفعل کی قید جو اوپر مذکور ہے کہ لفظ بھی ایسا ہو بالفعل کی قید سے معلوم ہو گیا کہ لفظ مستقبل یا وعدہ سے نکاح منعقد نہ ہوگا۔

ولابلفظة الوصیة لانها توجب الملك مضافاالی مابعد الموت......الخ

اور نہ لفظ وصیت سے۔ف جو فی الفور اور ابھی کے معنی کے مخالف ہے۔ اگرچہ اس کا سبب ملک ہے۔ کیونکہ وصیت ایسی ملکیت کو ثابت کرتی ہے جس کی نسبت مرنے کے بعد کے لئے ہو۔ف اسی لئے اگر زید نے بکر کے لئے کچھ مال کی وصیت کی تو زید کے مر جانے کے بعد بکر کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہے۔ پس اگر نکاح کے وقت یہ کہا کہ میں نے اپنی لڑکی کی شرم گاہ کی تمہارے لئے وصیت کی اور اس کہنے کے ساتھ اس کی مراد یہ ہو کہ تمہارے نکاح میں دی تو نکاح منعقد نہ ہوگا۔ اگرچہ وصیت سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن فی الفور ایجاب ہونا ضروری ہے۔ یہاں تک کہ اگر ایجاب کسی آئندہ وقت کی طرف منسوب ہو تو نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ وصیت تو مرنے کے بعد کی ملکیت کے لئے ہوتی ہے۔

کرخیؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی اس طرح کہے کہ میں نے اپنی اس لڑکی کی شرم گاہ کو تمہارے لئے بالفعل وصیت کی تو اس بالفعل کہنے کی وجہ سے منعقد ہو جائے گا۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہونا چاہئے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں یہ تردد رہتا ہے کہ اگر اس وصیت کا بالفعل کہنا بے معنی ہے اس لئے لفظ وصیت ہی اس صورت میں مفید نہیں رہا۔ م۔

واضح ہو کہ ان الفاظ وصیت و اجارہ وغیرہ سے نکاح کا شبہہ قائم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر اس سے ہمبستری کر لے تو حد زنا اس پر جاری نہیں ہو سکتی ہے۔اور جو مہر اس کا طے پایا ہے اگر اس جیسی عورتوں کے مہر سے زیادہ ہو تو اتنا ہی دلایا جائے گا جو اس کا مہر مثل ہوگا۔ اور اگر مہر مثل سے کم یا برابر ہو تو یہی دلایا جائے گا۔ المبسوط۔ مفع۔

چند ضروری مسائل اور مفید باتیں

نمبر۱۔ اگر نکاح لفظ سلم یا صَرف یا قرض یا صلح یا عطیہ سے کیا جائے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں۔ مف۔

نمبر۲۔ اگر عورت اجارہ کا بدل یا سلم کا راس المال (پونجی) ٹھہرائی گئی مثلاً باپ نے کہا کہ میں نے تیرا ہی گھر اپنی لڑکی کے عوض کرایہ پر لیا۔ یا دس من گیہوں کے سلم میں تم کو دی تو زیلعی نے لکھا ہے کہ نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور ابن الہمامؒ نے اتنا بڑھا دیا ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہونا چاہئے۔

نمبر۳۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے فقہاء کے نزدیک تعاطی سے نکاح منعقد نہ ہونا توہین ہونے کی وجہ سے ہے اور یہ بات اس صورت میں بھی ضرور موجود ہے۔

نمبر۴۔ ایک عورت ایسی ہے جو عربی زبان بالکل نہیں جانتی ہے اسے کسی نے یہ جملہ زبانی کرا دیا۔ سکھا دیا زوجت نفسی منك یعنی میں نے اپنے آپ کو تمہاری زوجیت میں دے دیا یا تمہاری بیوی بنا دیا۔ یا اسی مفہوم کو فارسی زبان میں یاد کرا دیا اور اس نے کئی مردوں کو موجودگی میں کسی کو مخاطب کر کے یہ جملہ کہدیا۔ اور مرد نے اسے قبول کر لیا۔ اب وہ گواہ خود بھی اسی مفہوم کو جانتے ہوں یا نہ جانتے ہوں پھر بھی نکاح ہو جائے گا۔

نمبر۵۔ اسی طرح اگر مرد کو بھی اسی کے مناسب جملہ سکھا دیا اور اس نے بھی کہدیا تو اس کا نکاح واقع ہو جائے گا۔ اگرچہ بعض علماء نے کہا ہے کہ نکاح صحیح نہیں ہوگا۔ جیسے بیع صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اور خلع کے مسئلہ میں قول صحیح یہی ہے کہ واقع نہ ہوگا۔ جیسے کہ قرض خواہ کو وہ جملہ سکھلا دیا جس کے کہنے سے بری (اس کا حق ختم) ہو جائے پھر بھی اس کے کہنے سے قرض دار بری نہ ہوگا۔ ف۔

نمبر۶۔ اگر (عورت نے) ایجاب کیا ایک ہزار روپے کے بدلہ اور دوسرے نے اسے قبول کیا مگر مہر کا انکار کر دیا یا کم کر دیا تو مشائخ نے کہا ہے کہ صحیح نہیں ہے۔

نمبر۷۔ اگر مرد نے عورت کو خط لکھا کہ تم میرے ساتھ نکاح کر لو پس جیسے ہی عورت کو یہ خط پہونچا اس نے گواہوں کو بلا کر کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے خود کو فلاں کے عقد میں دے دیا۔ تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔ بخلاف اس کے اگر شوہر خود بھی موجود ہو اور اس نے لکھ کر اسی طرح دیا تو صحیح نہ ہوگا۔

نمبر۸۔ گونگے کا ایجاب اشارہ سے ہوگا بشرطیکہ اس کے اشارہ کا طریقہ معلوم ہو۔

نمبر۹۔ خبر پہونچانے والے نے اگر بھیجنے والے کا پیغام اسی کی طرف سے ادا کیا اور عورت نے گواہوں کے سامنے قبول کر لیا تو صحیح ہوگا۔

نمبر۱۰۔ ایجاب وقبول سے خارج جو فاسد شرطیں لگائی گئی ہوں ان سے نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً مرد نے کہا میں نے ہزار روپے پر تم سے نکاح کیا۔ عورت نے جواب میں کہا کہ میں نے قبول کیا بشرطیکہ تم اپنا یہ غلام مجھے دے دو یا اس غلام کو آزاد کر دو۔ یا اس باندی کو اپنے ماتحت کر لو۔ یا فلاں کو اتنا قرض دے دو۔ تو ان تمام صورتوں میں نکاح صحیح ہو جائے گا اور شرطیں باطل ہو جائیں گی۔

نمبر۱۱۔ واضح ہو کہ ایجاب کے پورا ہو جانے کے بعد ہی قبول کرنا چاہئے۔ اس لئے اگر عورت نے کہا کہ میں نے تم سے نکاح کیا ایک ہزار روپے کے عوض اور مرد نے ہزار روپے کا جملہ پورا کرنے سے پہلے ہی قبول کر لیا۔ تو ایسا قبول بے کار ہوگا۔ البتہ اگر جملہ پورا کر لینے کے بعد اسے دوبارہ قبول کر لے تو صحیح ہوگا۔ ف۔

- یہ ساری تفصیل چوتھی شرط کی بناء پر ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ عورت کی رضامندی اس وقت معتبر ہوگی جبکہ وہ بالغہ ہو خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ قاضی خان۔
چھٹی شرط یہ ہے کہ ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں ہوئے ہوں۔ اس لئے اگر مجلس بدل دی مثلاً دونوں بیٹھے ہوئے تھے پھر قبول کرنے سے پہلے دوسرا شخص کھڑا ہو گیا۔ یا کسی ایسے کام میں مشغول ہو گیا جس سے مجلس بدل جاتی ہو تو وہ ایجاب باطل ہو جائے گا۔ اس لئے اب قبول کرنا مفید نہ ہوگا۔ لہٰذا دونوں پھر سے ایجاب و قبول کر لیں۔ اگر دونوں ایک چلتی کشتی میں ہوں تو مجلس نہیں بدلے گی۔ اس کے برخلاف اگر دونوں دو جانوروں پر سوار ہوں۔ البحر۔ اور ہمارے نزدیک فوراً قبول کر لینا ضروری نہیں ہے۔ ع۔
ساتویں شرط یہ ہے کہ نکاح کو اس عورت یا اس کے بدن کے اس حصہ کی طرف نسبت دے جو عام محاورہ میں پورے حصہ کی جگہ بولا جاتا ہے۔ جیسے سر یا گردن وغیرہ۔ بخلاف ہاتھ و پیر اور نصف وغیرہ کے۔ ھ۔
آٹھویں شرط یہ ہے کہ عورت و مرد جن کے درمیان معاملہ ہو رہا ہے وہ معلوم ہوں۔ خواہ ظاہر اشارہ وغیرہ سے۔ یا نام اور اس کے باپ اور دادا کا نام ذکر کرنے سے جبکہ وہ غائب ہو اور دادا کا نام ذکر کرنا گواہوں کے لئے شرط ہے قول صحیح کے مطابق۔ البتہ اگر وہ لوگ صرف نام ذکر کرنے سے بھی جانے جائیں۔ واضح ہو کہ نکاح منعقد ہونے کے لئے ولی یا مولیٰ کی رضامندی وغیرہ شرط نہیں ہے۔ بلکہ صحیح یا لازم ہونے کی شرطوں میں سے ہے۔ اور یہاں صرف نکاح کے منعقد ہونے کی شرطوں کی گنتی ہو رہی ہے۔ نویں شرط گواہوں کا ہونا ہے۔ جن کی تفصیل آ رہی ہے۔ (نو شرطوں میں سے ابتدائی چار شرطیں وینعقد بلفظین کی توضیح میں گذر گئی ہیں)۔

ع۔ یعنی ایک قول میں منعقد ہوگا۔ اور دوسرے میں نہیں ہوگا۔ ۱۲۔ م۔ ع تعاطی، کسی ایسی چیز کو جو فروخت کے لئے رکھی ہوئی ہو اور اس کی قیمت بھی معلوم ہو زبان سے کچھ بولے بغیر مطلوبہ رقم دے کر اٹھا لینا۔ ع یہ حکم قضاء ہے لیکن دیانۃ یعنی عند اللہ نکاح نہ ہوگا۔

قال ولاینعقد نکاح المسلمین الابحضور شاهدین عاقلین حرین بالغین مسلمین رجلین اورجل وامرأتین عدولا کانوا اوغیر عدول اومحدودین فی القذف قالؒ اعلم ان الشهادة شرط فی باب النکاح لقوله علیه السلام لانکاح الا بشهود.

ترجمہ: اور دو مسلمانوں یعنی ایک مرد اور ایک عورت کے درمیان نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے مگر ایسے دو گواہوں کی موجودگی میں کہ ان میں سے ہر ایک عاقل، آزاد، بالغ، مسلمان ہوں اور دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ پھر دونوں عادل ہوں یا نہ ہوں یا تہمت لگانے کی وجہ سے ان پر حد لگائی گئی ہو۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ نکاح کے مسئلہ میں شہادت کا ہونا شرط ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہے۔

توضیح: نکاح منعقد ہونے کے لئے گواہوں کا ہونا اور ان کی شرطیں

قال ولاینعقد نکاح المسلمین الابحضور شاهدین عاقلین حرین بالغین مسلمین......الخ
اور مسلمان مرد اور عورت کا نکاح دو گواہوں کی موجودگی کے بغیر منعقد نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اور کافروں کا نکاح ان کے دین کے مطابق ہوگا۔ ف گواہوں کا دو ہونا کم سے کم تعداد ہے۔ گواہوں کی صفت ایسی ہونی چاہئے۔ حرین بالغین مسلمین یہ دونوں آزاد ہوں عاقل ہوں، بالغ ہوں، مسلمان ہوں۔ ف۔ اور وہ مرد ہوں یا عورتیں تو اس کے بارے میں فرمایا۔

رجلین اورجل وامرأتین عدولا کانوا اوغیر عدول اومحدودین فی القذف......الخ
خواہ دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ ف اس طرح دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہوں گی۔ اور اب کیا

ان گواہوں کا عادل ہونا بھی شرط ہے تو فرمایا کہ نہیں۔ **عدولا کانوا او غیر عدول او محدودین فی القذف**. بلکہ وہ عادل ہوں یا غیر عادل ہوں ف: لیکن اگر غیر عادل ہوں گے اور کسی وقت میاں بیوی میں تعلقات خراب ہو کر نالش کی ضرورت پڑ جائے تو قاضی اور حاکم کے سامنے غیر عادل گواہوں سے حق ثابت نہ ہوگا۔ البتہ ان سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔ پھر یہ بھی فرمایا کہ یا دونوں گواہ ایسے ہوں کہ ان کو بہتان اور تہمت لگانے پر حد جاری کی گئی ہو۔ ف کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿**ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا**﴾ اور کبھی بھی ان کی گواہی قبول نہ کرو۔ پس نکاح میں ان کو گواہ بنانا جائز ہے۔ لیکن حاکم کے سامنے ان کی گواہی کبھی قابل قبول نہ ہوگی۔ اور اب ہر ایک بات کی دلیل بیان فرما رہے ہیں۔

قالؒ اعلم ان الشهادة شرط فی باب النكاح لقوله علیه السلام لانكاح الا بشهود......الخ

مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ یاد رکھو کہ نکاح کے باب میں گواہ کا ہونا شرط ہے۔ ف نکاح منعقد ہونے کی لئے شرط ہے۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ البدائع۔ **لقوله علیه السلام لانكاح الا بشهود**. اس دلیل سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ ف اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ کسب کرنے والی عورتیں حرام کار ہیں وہ عورتیں جو بغیر گواہوں کے اپنا نکاح کر لیتی ہیں۔

ترمذیؒ نے روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ باب طلاق میں عبد الاعلی نے اس روایت کو ابن عباسؓ کا قول بتایا ہے۔ اور باب التفسیر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مرفوع حدیث ہے۔ پھر یہ کہا ہے کہ اس کا موقوف ہونا اصح ہے۔ اور ابن عباسؓ سے بسند صحیح روایت ثابت ہے کہ گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اس باب میں عمران بن حصین وانس وابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے روایتیں ہیں اور اسی پر صحابہ کرام اور تابعین اور دوسرے علماء کرام کا عمل بھی رہا ہے۔ کہ سب کہتے تھے کہ گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ اس طرح ان حضرات کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پھر متاخرین علماء میں سے ایک جماعت نے اختلاف کیا۔ اور ان کے درمیان بھی اختلاف اس بات میں ہے کہ اگر ایک ساتھ نہیں بلکہ ایک کے بعد دوسرے کو گواہ مقرر کیا تو اکثر علمائے کوفہ وغیرہ نے کہا ہے کہ جب تک دونوں گواہ وقت نکاح موجود نہ ہوں وہ نکاح صحیح نہیں ہوگا۔ لیکن مدینہ کے کچھ علماء نے جائز کہا ہے بشرطیکہ وہ اس کا اعلان کر دیں۔ اور مالک بن انس رضی اللہ عنہ کا یہی قول ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے۔ اور احمد و اسحٰق رحمۃ اللہ کا یہی مذہب ہے۔ اختصار کے ساتھ مضمون ختم ہوا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ **لانكاح الابولی و شاهدی عدل وما كان من نكاح علی غیر ذلك فهو باطل**. الحدیث یعنی ولی اور دو عادل گواہ کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ اور جو نکاح اس طریقہ کے خلاف ہو وہ باطل ہے۔ پھر اگر جھگڑیں تو جس کا ولی نہیں ہے اس کا ولی سلطان ہے۔ ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے۔

وهو حجة علی مالكؒ فی اشتراط الاعلان دون الشهادة ولابد من اعتبار الحرية فيها لان العبد لاشهادة له لعدم الولاية ولابدمن اعتبار العقل والبلوغ لانه لاولاية بدونهما ولابدمن اعتبار الاسلام فی انكحة المسلمین لانه لاشهادة للكافر علی المسلم ولايشترط وصف الذكورة حتی ينعقد بحضور رجل وامرأتين وفيه خلاف الشافعیؒ وستعرف فی الشهادات ان شاء الله.

ترجمہ۔ یہی حدیث امام مالکؒ کے خلاف دلیل ہے اعلان کے شرط کرنے میں بجائے گواہی کے شرط کرنے کے اور آزادی کا اعتبار کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ غلام کو گواہی دینے کا کوئی حق نہیں ہے کیونکہ اسے حق ولایت نہیں ہے۔ اسی طرح اس مسئلہ میں گواہی کے لئے عقل اور بلوغ کا ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ ان دونوں باتوں کے بغیر ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کے نکاح میں گواہ کے اسلام کا اعتبار ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ مسلمان پر کافر کی گواہی کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اور اس میں مذکر ہونے کے وصف کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ اسی لئے اس میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کی موجودگی سے نکاح

منعقد ہو جاتا ہے۔ لیکن اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ اور یہ بات انشاء اللہ کتاب الشہادت میں تم جان لوگے۔

توضیح: گواہوں کے صفات کے بارے میں امام مالک اور امام شافعیؒ کا اختلاف اور دلائل

وهو حجة على مالكؒ فی اشتراط الاعلان دون الشهادة......الخ

اور یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف دلیل ہے شہادت شرط کرنے میں شہادت کے شرط ہونے میں نہیں۔ ف۔ یعنی امام مالکؒ نکاح میں گواہ ہونے کی شرط نہیں لگاتے بلکہ اس کا اعلان کردینے کی شرط کرتے ہیں۔ اس لئے ان کے خلاف یہی حدیث دلیل ہوئی۔ شیخ عینی وابن الہمام رحمہما اللہ وغیرہ نے اشارہ کیا کہ بالاتفاق اعلان کرنا شرط ہے۔ مگر کم از کم دو گواہوں سے ہونا لازم ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا کی حدیث میں ہے کہ اس نکاح کا اعلان کرو اور اس پر غربال یعنی چھلنیاں بجاؤ۔ بعض روایتوں میں غربال کی جگہ دف واقع ہے۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک اعلان کی شرعی حد کم سے کم دو گواہوں کا ہونا ہے۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک دف وغیرہ سے اعلان کردینا کافی ہے۔ اور یہ نکاح کے شروع ہی میں ہے۔ اگر مرد و عورت کے درمیان میاں بیوی کے ہو جانے کا اعلان ہو جائے تو لوگوں کو بھی ان کے میاں بیوی ہونے کا اعلان کردینا جائز ہے۔ جیسا کہ کتاب الشہادت میں مذکور ہے۔

ولابد من اعتبار الحرية فيها لان العبدلاشهادة له لعدم الولاية......الخ

اور اس گواہی میں آزادی کا اعتبار ضروری ہے۔ کیونکہ غلام کو ولایت کا حق نہ ہونے کی وجہ سے ان کو گواہ بننے کا حق نہیں ہے۔ ف یعنی غلام کو ناقص ولایت بھی نہیں ہے۔ کیونکہ غلام کو کسی قسم کے تصرف کا اپنے طور پر کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے اس لئے دوسرے کے بارے میں گواہ بھی نہ ہو سکے گا۔ اور کامل ولایت کا مطلب یہ ہے کہ اس کا کہنا بھی دوسرے پر جاری اور لاگو ہو۔ امام احمدؒ کے نزدیک نکاح میں غلام کی گواہی قابل قبول ہوگی۔ اور محقق ابن الہمام کا رجحان بھی اسی قول کی طرف ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ واللہ تعالے اعلم۔

ولابدمن اعتبار العقل والبلوغ لانه لا ولاية بدونهما ولابدمن اعتبار الاسلام فی انكحة المسلمين لانه لاشهادة للكافر على المسلم

اور عقل وبلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ عقل وبلوغ کے بغیر ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے (ولی نہیں بن سکتا ہے) اور مسلمانوں کے نکاحوں میں گواہ کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی کا اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے۔

ولايشترط وصف الذكورة حتى ينعقد بحضور رجل وامرأتين......الخ

اور گواہ کا مذکر ہونا شرط نہیں ہے۔ اسی وجہ سے ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی گواہی صحیح ہے۔ اور نکاح ہو جاتا ہے۔ وفيه خلاف الشافعیؒ وستعرف فی الشهادات ان شاء الله. اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ ف یعنی ان کے نزدیک نکاح میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہے۔ وستعرف الخ اور عن قریب انشاء اللہ تعالے تم کو کتاب الشہادات میں معلوم ہو جائے گا۔ ف۔ یعنی ہماری دلیل وہاں معلوم ہو جائے گی۔ اگرچہ امام شافعیؒ کی دلیل وہاں ذکر نہیں کی گئی ہے۔

ولاتشترط العدالة حتى ينعقد بحضرة الفاسقين عندنا خلافاللشافعیؒ له ان الشهادة من باب الكرامة والفاسق من اهل الاهانة ولنا انه من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة وهذا لانه لمالم يحرم الولاية على نفسه لاسلامه لايحرم على غيره لانه من جنسه و لانه صلح مقلد افيصلح مقلداوكذا شاهد اوالمحدودفی القذف من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة تحملا وانما الفائت ثمرة الاداء بالنهی لجريمته ولايبالی بفواته كما فی

شهادة العميان وابنى العاقدين.

ترجمہ۔اور عادل ہونے کی شرط نہیں لگائی جاتی ہے اسی لئے دو فاسقوں کی موجودگی میں بھی ہمارے نزدیک نکاح منعقد ہو سکتا ہے۔ بخلاف امام شافعیؒ کے کیونکہ ان کے نزدیک گواہی دینے کے لائق ماننا اس کی تکریم اور تعظیم کی صورت میں سے ہے۔ جبکہ فاسق تو توہین کئے جانے کے لائق ہے۔اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ اس کے اسلام کی وجہ سے اس کو اپنے نفس کی ولایت سے محروم نہیں کیا گیا ہے تو دوسرے پر ولایت کے حق سے بھی اسے محروم نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ غیر بھی اس کے جنس سے ہے۔اور اس وجہ سے بھی کہ فاسق تقلید کرنے والا ہو سکتا ہے تو خود اس کا قاضی ہو جانا بھی جائز ہوگا۔اور جس شخص کو تہمت لگانے کے سلسلہ میں حد ماری گئی ہو وہ بھی ولایت والوں میں سے ہے اس لئے گواہی دینے والوں میں سے ہو سکتا ہے۔ تحمل (قبول) کے اعتبار سے اور ایسے شخص میں صرف ثمرہ اداء فوت ہے اس ممانعت کی وجہ سے جو اس کے جرم کی وجہ سے ہے اور اداء فوت ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائے گا جیسے اندھوں کی گواہی اور عاقدین کے بیٹوں کی گواہی میں ہے۔

توضیح: گواہ غیر عادل اور محدود فی القذف بھی ہو سکتا ہے

ولاتشترط العدالة حتي ينعقد بحضرة الفاسقين عندنا خلافاللشافعيؒ ......الخ

اور گواہ کا عادل ہونا شرط نہیں ہے اس لئے دو فاسقوں کی موجودگی میں بھی ہمارے نزدیک نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ بخلاف امام شافعیؒ کے قول کے۔ف کہ ان کے نزدیک عادل ہونا بھی شرط ہے۔امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔**له ان الشهادة من باب الكرامة والفاسق من اهل الاهانة** امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی تعظیم و تکریم کی قسم سے ہے' جبکہ فاسق اہانت کے لائق ہے۔ف بلکہ اصل دلیل یہ ہے کہ ابن حبان کی حدیث میں ہے کہ شاہدین عادلین (دو عادل گواہ) شرط ہیں اور بعض روایات میں جو مطلق شاہدین ہے وہ بھی اس مقید پر محمول ہے۔م۔

ولنا انه من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة وهذا لانه لمالم يحرم الولاية على نفسه .....الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ فاسق بھی شہادت والوں میں سے ہے۔ف اسی لئے بالاتفاق وہ اپنے ذاتی تمام تصرفات کا مالک ہے اسی لئے وہ گواہی دینے کی صلاحیت والوں میں سے ہوگا۔

وهذا لانه لمالم يحرم الولاية على نفسه لاسلامه لايحرم على غيره......الخ

اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ جب فاسق اپنی ذات پر ولی ہونے سے محروم نہیں کیا گیا ہے، محض اللہ تعالیٰ کی توحید پر ایمان لانے کی وجہ سے تو وہ غیر پر بھی ولی ہونے سے محروم نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ غیر بھی اس کی جنس سے ہے۔ف۔یعنی وہ بھی مسلمان آدمی ہے اور اس دلیل سے کہ فاسق تقلید کرنے والا ہو سکتا ہے۔ف یعنی دوسرے شخص کو قاضی بنا سکتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ فاسق بادشاہوں کی طرف سے جو شخص بھی قاضی بنادیا گیا یا بنادیا جائے وہ بالاتفاق شرعی قاضی ہے۔**فيصلح مقلدا** تو خود اس کا قاضی ہو جانا بھی جائز ہوگا۔ ف یہاں تک کہ اس کا حکم قابل قبول اور موثر ہوگا۔ **وكذا شاهدا** تو اسی طرح وہ گواہ بھی ہو سکتا ہے۔ف کیونکہ یہ بات بالاتفاق طے شدہ ہے کہ قاضی بننا اور گواہ بننا دونوں ایک ہی جنس سے ہیں۔کیونکہ ان دونوں باتوں میں دوسروں پر اپنا فیصلہ نافذ کرنا اور اپنی بات منوانی ہوتی ہے۔اگرچہ دوسرے لوگ عادل موجود ہوں۔ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حق بات یہی ہے کہ فاسق کی گواہی نکاح کے باب میں جائز ہے۔کیونکہ اس میں گواہی ادا کرنے کی اصل غرض نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ معاملہ نکاح کی تعظیم ہے۔

والمحدودفي القذف من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة تحملا ......الخ

اور جو شخص کہ دوسرے پر تہمت لگانے کے بارے میں اس پر حد لگائی گئی ہو وہ بھی ولایت کا حق رکھنے والوں میں سے

ہے۔اس لئے وہ گواہی والوں میں سے ہوگا تحمل کے اعتبار سے۔ف: یعنی گواہی کا ہر عمل بجالانے میں گواہ ہو سکتا ہے۔اگرچہ اس گواہی کو دوسرے کے سامنے ادا کرنے کے لائق نہیں ہے۔اور نکاح میں اصل مقصود صرف گواہ بن جانا ہی ہے۔اسی لے محدود فی القذف بھی گواہ بن سکتا ہے۔اگرچہ اس نے اپنی گذشتہ حرکت پر توبہ نہ کی ہو۔البحر۔

وانما الفائت ثمرة الاداء بالنهى لجريمته ولايبالى بفواته ......الخ

اور ایسے شخص سے جو چیز فوت ہو رہی یا جس بات کی کمی ہو رہی ہے وہ ہے گواہی کا ادائیگی کی صلاحیت کا نہ ہونا جو کہ اس کے جرم کرنے کی وجہ سے ہے۔ف یعنی یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا﴾ کہ ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔کی بناء پر تہمت لگانے کی وجہ سے حد جاری کئے جانے والے شخص کی گواہی ادا نہیں ہو سکتی ہے۔اور یہ ممانعت اس کے فعل بہتان کا نتیجہ ہے۔جو ہمیشہ کے لئے اس پر داغ ہے۔خلاصہ یہ ہوا کہ ایسا شخص تکمیل نکاح کے لئے گواہ تو بن سکتا ہے۔لیکن اپنی گواہی کو (بوقت ضرورت) دوسروں کے سامنے ادا نہیں کر سکتا ہے۔اور لائق ادا نہیں ہے۔لیکن اس ادائیگی کی صلاحیت کے نہ ہونے یا فوت ہونے کا کچھ خیال نہیں کیا جائے گا۔

كما فى شهادة العميان وابنى العاقدين.......الخ

جیسے اندھوں کی گواہی اور عاقدین (میاں بیوی) کے بیٹوں کی گواہی میں ہے۔ف یعنی اگر نکاح میں دو اندھے گواہ ہوں یا مرد و عورت میں سے کسی کے دو بیٹے عاقل و بالغ گواہ ہو جائیں تو نکاح صحیح ہو جائے گا۔حالانکہ اندھے یا اولاد کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے۔اسی طرح محدود فی القذف اور ہر وہ شخص جس کی گواہی عاقدین کے حق میں مقبول نہ ہو جائز ہے۔ھ۔یہ شرطیں ان گواہوں میں ہیں جو مسلمان مرد و عورت کے نکاح میں گواہ ہوں۔

قال وان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميين جازعندابى حنيفة وابى يوسفؒ وقال محمد وزفر لايجوزلان السماع فى النكاح شهادة ولاشهادة للكافر على المسلم فكانهمالم يسمعا كلام المسلم ولهما ان الشهادة شرطت فى النكاح على اعتبار اثبات الملك لوروده على محل ذى خطرلا على اعتباروجوب المهر اذ لاشهادة تشترط فى لزوم المال وهما شاهدان عليها بخلاف ماذالم يسمعا كلام الزوج العقد ينعقد بكلا ميهما والشهادة شرطت على العقد.

ترجمہ۔اور اگر کسی مسلمان مرد نے ذمیہ عورت سے دو ذمی مردوں کی گواہی میں نکاح کر لیا تو امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہو جائے گا۔اور امام محمدؒ وزفرؒ نے کہا ہے کہ ذمیوں کی گواہی جائز نہ ہوگی کیونکہ نکاح میں ایجاب و قبول کا سننا ہی شہادت ہے۔حالانکہ مسلم پر کافر کی شہادت معتبر نہیں ہوتی ہے۔اس لئے گویا ان دونوں ذمیوں نے اس مسلم کے کلام کو نہیں سنا ہے۔اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح میں گواہی مشروط ہے ملک کو ثابت کرنے کے خیال سے۔کیونکہ ملکیت ایسے محل پر پائی جا رہی ہے جو قابل احترام ہے۔مہر کے واجب ہونے کے اعتبار پر نہیں ہے۔کیونکہ مال کے لازم ہونے میں کبھی گواہی کی شرط نہیں کی جاتی ہے۔اور وہ دونوں ذمی گواہ اس ذمیہ کے گواہ ہیں۔بخلاف اس صورت کے جبکہ ان دونوں نے شوہر کے کلام کو نہ سنا ہو۔کیونکہ یہ عقد نکاح تو ان دونوں کے کلام (ایجاب و قبول) سے ہی منعقد ہوتا ہے۔اور گواہی اسی عقد پر مشروط ہے۔

توضیح: کسی مسلمان کا نکاح ذمیہ سے دو ذمیوں کی گواہی میں

قال وان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميين جازعندابى حنيفة وابى يوسفؒ.....الخ

اگر کسی مسلمان مرد نے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا۔ف بشرطیکہ یہ ذمیہ اہل کتاب سے ہو یعنی یہودیا نصرانیہ ہو۔ **بشهادة ذميين الخ** دو ذمیوں کی گواہی کے ساتھ۔تو نکاح جائز ہوگا۔ف لیکن اگر کسی وقت اس نکاح کے سلسلہ میں قاضی کے

پاس ان دونوں کا معاملہ پیش ہوا توان دونوں کی گواہی اس کی اپنی ذمیہ پر ہو گی مگر مسلمان کے مقابلہ میں جائز نہ ہو گی۔ **وقال محمد وزفر لایجوزلان السماع فی النکاح شهادة الخ** اور امام محمد وزفر رحمۃ اللہ نے کہا ہے کہ ذمیوں کی گواہی بالکل جائز نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح میں گواہی کا مطلب ایجاب وقبول کو سن لینا ہے۔ جبکہ مسلم کے خلاف کافر کی کسی گواہی کا اعتبار نہیں ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ دونوں ذمیوں نے مسلم کا کلام سنا ہی نہیں ہے۔ ف حالانکہ نہ سننے کی صورت میں بالاتفاق نکاح صحیح نہیں ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ ایجاب وقبول سننے کا مطلب گواہی دینا نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف گواہ ہونا یعنی باخبر ہونا ہے۔ اور مسلمان پر کافر کا گواہی دینا ثابت نہیں ہے۔ لیکن شہادت اٹھانا یعنی اس واقعی سے باخبر ہونا تو مسموع اور معلوم ہے۔ اس کے علاوہ موجودہ صورت میں مسلمان کے خلاف گواہی نہیں ہو رہی ہے بلکہ اس کے حق میں ہو رہی ہے۔ اس لئے اس کی شہادت مقبول ہونی چاہئے جس کی تحقیق یہ ہے۔

ولهما ان الشهادة شرطت فی النکاح علی اعتبار اثبات الملک لوروده علی محل......الخ

اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح میں شہادت ملک کو ثابت کرنے کے لئے شرط کی گئی ہے کیونکہ ملکیت ایسے محل پر پائی جا رہی ہے جو قابل احترام ہے (یعنی شرم گاہ) اور مہر کے واجب ہونے کے خیال سے مشروط نہیں ہوئی ہے۔ ف خلاصہ کلام یہ ہوا کہ نکاح میں شہادت کی شرط ملک بضع (شرم گاہ) حاصل ہونے کے لئے ہے۔ مہر کے واجب ہونے کے لئے نہیں ہے۔ **اذلاشهادة تشترط فی لزوم المال** کیونکہ مال واجب ہونے کے لئے کسی گواہ کا ہونا شرط نہیں ہے۔ ف یہاں تک کہ نکاح میں مہر کا ذکر کرنا بھی ضروری نہیں ہے۔ **وهما شاهدان علیها** اور یہ دونوں ذمی گواہ اس ذمیہ پر گواہ ہیں اس بات کے لئے کہ اس نے اپنے محترم مقام کو حلال طریقہ سے ایک مسلمان کے ملک میں دیا ہے۔ لہٰذا یہ گواہ حقیقت میں مسلمان کے نہ ہوتے ہوئے بلکہ اسی ذمیہ کے گواہ ہیں۔

بخلاف ماذالم یسمعا کلام الزوج العقد ینعقد بکلا میهما ......الخ

بخلاف اس صورت کے کہ گواہوں نے مرد کی بات سنی ہی نہ ہو۔ ف کیونکہ اسی صورت میں تو نکاح منعقد ہوتا ہے۔ **والشهادة شرطت علی العقد.** اور گواہی تو اس عقد کے ہو جانے پر مشروط ہے۔ ف پس جب عقد نہیں ہے تو گواہی بھی نہیں ہو گی۔ امام محمد وزفر رحمۃ اللہ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ اس عقد میں مسلمان نے اپنے اوپر مہر کو لازم کیا ہے۔ اور مسلمان نے جو کچھ خود پر لازم کیا ہے ان گواہوں نے اس کی گواہی اٹھائی ہے لہٰذا نہ ہونے کے برابر ہوئی۔ اور جب قبول بھی نہ ہونے کے جیسا ہوا تو یہ عقد بھی معدوم ہو گیا۔ پورے جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ گواہی حقیقت میں اس بات پر ہے کہ ایجاب وقبول کے ذریعہ عورت کی محترم شرم گاہ شریعت کے بتائے ہوئے طریقہ سے مرد کے لئے حلال ہوئی ہے۔ لہٰذا یہ دونوں گواہ اس بات کے نہیں ہوئے کہ اس مرد پر مال لازم ہوا ہے۔

ع۔ ذمی وہ کافر جو ملک اسلام میں فرماں برداری اور ذمہ داری کے ساتھ بستے ہوں خواہ وہ ہندو ہوں یا یہودی یا نصرانی وغیرہ۔ لیکن نکاح صرف کتابیہ سے جائز ہے۔ خواہ یہودیہ ہو یا نصرانیہ ہو۔ ۱۲م۔

ومن امررجلا بان یزوج ابنته الصغیرة فزوجها والاب حاضر بشهادة رجل واحد سوا هما جازالنکاح لان الاب یجعل مباشرالاتحاد المجلس فیکون الوکیل سفیراومعبرا فیبقی المزوج شاهد اوان کان الاب غائبالم یجزلان المجلس مختلف فلایمکن ان یجعل الاب مباشراو علی هذا اذازوج الاب ابنته البالغة بمحضر شاهد واحدان کانت حاضرة جازوانکانت غائبة لایجوز.

ترجمہ: اور جبکہ ایک شخص نے دوسرے کو اس بات کا حکم دیا کہ وہ اس کی اپنی چھوٹی لڑکی (نابالغ) کا نکاح کر دے۔ چنانچہ اس شخص نے اس باپ کی موجودگی ہی میں صرف ایک شخص کی گواہی پر کسی دوسرے شخص سے نکاح کر دیا۔ تو یہ نکاح صحیح ہو گا۔ اس

طرح سے کہ خود اس باپ ہی کو اس عقد نکاح کا انجام دینے والا مان لیا جائے گا۔ کیونکہ مجلس ایک ہی رہی ہے بدلی نہیں ہے۔ اس طرح یہ وکیل صرف ایک سفیر اور مخبر کی حیثیت سے رہ جائے گا۔ اور ابھی جو نکاح کرانے والا ہے وہ گواہ بن جائے گا۔ اور اگر وہ باپ اس مجلس میں موجود نہ ہو تو یہ نکاح جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ مجلس بدل چکی ہے۔ اس لئے یہ ممکن نہیں رہا کہ اس باپ کو مباشر (نکاح انجام دینا والا) مانا جاسکے۔ اسی بناء پر اگر باپ نے اپنی بالغہ لڑکی کا نکاح صرف ایک گواہ کی موجودگی میں کیا تو اگر وہ لڑکی خود بھی اس مجلس میں موجود ہو تو نکاح جائز ہو گا اور اگر وہ خود اس سے غائب ہو تو نکاح جائز نہ ہو گا۔

توضیح: باپ نے اپنی نابالغہ یا بالغہ لڑکی کے نکاح کرنے کا کسی کو حکم دیا اور اس نے صرف ایک گواہ کی موجودگی میں نکاح کر دیا

ومن امر رجلا بان یزوج ابنته الصغیرۃ فزوجھا والاب حاضر بشھادۃ رجل واحد سواھما.....الخ

اگر اس ایک شخص نے دوسرے کو حکم کیا یعنی وکیل بنایا کہ اس کی نابالغہ لڑکی کا نکاح کر دے۔ ف (اس صورت کی وضاحت میں یہ چند نام آئیں گے مثلاً نمبر ۱۔ نابالغہ لڑکی صالحہ نمبر ۲۔ باپ۔ زید نمبر ۳۔ وکیل۔ بکر نمبر ۴۔ گواہ خالد نمبر ۵۔ شوہر۔ عبداللہ) تو باپ زید نے بکر کو چھوٹی لڑکی صالحہ کا نکاح کرنے کا وکیل بنایا۔ اس موقع پر زید و بکر اور ایک مرد (گواہ) خالد اور نکاح کو قبول کرنے والا (شوہر) عبداللہ مجلس میں جمع ہو گئے۔ **فزوجھا والاب حاضر** پس بکر نے اس لڑکی کا نکاح کر دیا۔ **بشھادۃ رجل واحد سواھما جاز النکاح**۔ صرف ایک آدمی کی گواہی کے ساتھ جو باپ اور وکیل کے علاوہ ہے۔ تو یہ نکاح جائز ہے۔ ف۔ کیونکہ حقیقت میں پورے دو گواہ موجود ہیں۔

لان الاب یجعل مباشرا لاتحاد المجلس فیکون الوکیل سفیرا ومعبرا فیبقی المزوج شاھدا......الخ

کیونکہ اس باپ زید ہی کو مباشر نکاح انجام دینے والا کہا جائے گا۔ کیونکہ مجلس ایک ہی ہے۔ ف تو ایجاب یا قبول خود باپ نے کیا ہے۔ **فیکون الوکیل سفیرا ومعبرا** اور جسے وکیل بنایا گیا تھا یعنی بکر اب صرف پیغام پہونچانے والا یا معبر کی حیثیت سے ہو جائے گا۔ ف یعنی وکیل یا بکر نے محض ایلچی کے طور پر زید یعنی باپ کا پیغام ایجاب یا قبول بیان کر دیا اور اس کے مطلب یا قول کو اپنی عبارت میں بیان کر دیا مگر وکیل کے طور پر یعنی بااختیار ہو کر نہیں کیا۔ **فیبقی المزوج شاھدا** اس طرح وکیل (بکر) نکاح کرانے والا صرف ایک گواہ کی حیثیت سے ہو جائے گا۔ ف جبکہ عقد کرنے والا خود اس بچی صالحہ کے باپ کو مانا جائیگا۔ پس حاصل یہ ہو گا کہ وکیل بکر ایک گواہ اور دوسرا گواہ خالد اس طرح دو گواہ ہو جائیں گے۔ لیکن یہ اسی صورت میں ممکن ہو گا کہ باپ خود بھی اس مجلس میں موجود ہو۔

وان کان الاب غائبا لم یجز لان المجلس مختلف فلا یمکن ان یجعل الاب مباشرا......الخ

اور اگر باپ موجود نہ ہو تو یہ نکاح جائز نہ ہو گا۔ ف کیونکہ وکیل بکر کی حیثیت سفیر اور معبر کی نہیں رہے گی بلکہ وہ وکیل ہی رہے گا۔ جبکہ باپ اس مجلس میں نہ ہو۔ **لان المجلس مختلف الخ** کیونکہ مجلس مختلف ہونے کی وجہ سے ممکن نہیں کہ باپ کو عقد کا فاعل یا کام کا انجام دینے والا قرار دیا جائے۔ ف اب جبکہ فاعل وکیل ہوا تو گواہ اکیلا صرف خالد رہ گیا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ لڑکی نابالغہ ہو اور وہ خود اپنے لئے ایجاب یا قبول نہیں کر سکتی ہو۔

وعلی ھذا اذا زوج الاب ابنته البالغۃ بمحضر شاھد واحد ان کانت حاضرۃ جاز......الخ

اسی قاعدہ کے مطابق جب باپ نے اپنی بالغہ لڑکی کا نکاح ایک گواہ کی موجودگی میں کیا تو اگر وہ بالغہ لڑکی خود بھی اس مجلس میں موجود ہو تو وہ نکاح جائز ہو گا۔ ف اس طرح سے کہ بالغہ لڑکی خود عاقد اور باپ اور دوسرا موجود شخص دو گواہ ہو جائیں گے۔ **وان کانت غائبۃ لایجوز**. اور اگر وہ بالغہ لڑکی اس مجلس میں موجود نہ ہو تو نکاح جائز نہ ہو گا۔ ف کیونکہ باپ اس صورت میں

وکیل ہے تو گواہ صرف ایک ہی رہے گا۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

نمبر ۱۔ صرف چار عورتوں کی گواہی بغیر مرد کے جائز نہیں ہے۔ القاضی خان اور ابن حزم الظاہری کے نزدیک جائز ہے۔ ع۔

نمبر ۲۔ شرط یہ ہے کہ دونوں گواہ دونوں عاقدین کا کلام ایک ساتھ سنیں۔ ف چنانچہ اگر ایک نے سنا پھر دوسرے کو اسی گواہ نے یا کسی اور نے چلا کر سنایا تو جائزہ ہوگا۔ یہاں تک کہ دونوں کا ایک ساتھ سننا پایا جائے۔ ق

نمبر ۳۔ ہکلانے والے اور گونگے کی گواہی جائز ہے بشرطیکہ وہ سنتا بھی ہو۔ ح۔

نمبر ۴۔ سوتے ہوئے اور بالکل بہرے کی گواہی جائز نہیں ہے۔ ق۔ اور گواہوں کا سننے کے ساتھ سمجھنا بھی شرط ہے۔ یہی ظاہر ہے۔ ق اور یہی صحیح ہے۔ الجوہرہ

نمبر ۵۔ نشہ میں مست انسان کی گواہی جبکہ وہ نکاح ہونے کو سمجھے جائز ہے۔ اگرچہ ہوش آنے کے بعد اسے یاد نہ ہو۔ الخزانہ۔ ھ۔

نمبر ۶۔ ایک شخص نے لوگوں کو لڑکی کے باپ کے پاس منگنی کے لئے بھیجا باپ نے کہا میں نے اس کا نکاح کر دیا۔ اور حاضرین میں سے ایک نے بھیجنے والے کی طرف سے قبول کیا تو نکاح منعقد ہو گیا یہی قول صحیح ہے۔ المحیط۔ ھ۔

نمبر ۷۔ اگر اللہ تعالے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی گواہی پر نکاح کیا تو جائز نہیں ہے۔ التجنیس۔

نمبر ۸۔ اگر عورت نکاح کے وقت حاضر نہ ہو تو اس کی شناخت اور تعیین کے لئے گواہوں کے اس کا نام مع باپ اور اس کے دادا کے نام کے بتلانا ضروری ہے۔ یہی قول صحیح اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات

نمبر ۹۔ ایک عورت نے کسی مرد کو اپنا وکیل بنایا پھر اس وکیل نے اس عورت اور شوہر اور دو عورتوں کی موجودگی میں نکاح کر دیا تو جائز ہے۔ الذخیرہ

نمبر ۱۰۔ ایک عورت نے کہا کہ فلاں مرد کے نکاح میں اپنے آپ کو دیا، یا کسی ولی یا فضولی نے اس کا نکاح قبول کر لیا اور گواہوں نے سنا اور گواہ مقرر کئے گئے پھر اس فلاں مرد کو خبر ملی تو اس نے اجازت دے دی۔ حالانکہ اس وقت گواہ موجود نہیں ہیں تو نکاح جائز ہے۔ الحاصل ایجاب و قبول کے وقت گواہوں کا حاضر ہونا شرط ہے اور اگر اس وقت گواہ نہ تھے پھر جب مرد نے اجازت دی اس وقت گواہ حاضر ہیں تو عقد جائز نہ ہوگا جیسا کہ البدائع میں ہے۔

نمبر ۱۱۔ قاعدہ: اگر عورت کو کسی مرد سے یہ خطرہ ہو کہ شاید یہ شخص نکاح کے بعد نان و نفقہ سے لاپرواہی برتے اور طلاق بھی نہ دے تو اسے اس طرح کہنا چاہئے کہ میں نے اپنے نفس کو تمہارے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ طلاق لینے کا اختیار مجھے ہے کہ جب چاہوں اپنے آپ کو تم سے طلاق لے لوں یا یہ کہ طلاق کا اختیار میرے قبضہ میں ہوگا اس وقت جبکہ تم مجھے اتنے دنوں تک نان و نفقہ نہ دو یا اس کے مانند دوسرے الفاظ کہدے۔ اس کے بعد مرد جب اس نکاح کو قبول کرے گا تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جائے گا۔ لیکن چاہیے کہ عورت خود پہلے عقد کے لئے ایسا کلام کہدے۔ جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔ نمبر ۱۲۔ نکاح میں شرط خیار' اور خیار رؤیۃ اور خیار عیب کسی کے لئے کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ نکاح صحیح اور شرط باطل ہے۔ اسی طرح اگر خوبصورتی یا باکرہ ہونا یا ہاتھ پاؤں کی تندرستی یا شہری ہونا یا اپنے باپ کی پسندیدگی شرط کی تو نکاح جائز ہوگا اور کوئی شرط ثابت نہ ہوگی۔ البتہ کفو ہونا اور عنین اور خصی کا اختیار رہتا ہے۔ اور یہ اختیار شرط کئے بغیر بھی حاصل ہوتا ہے۔ ھ

فصل فی بیان المحرمات

قال: لایحل للرجل ان یتزوج بامه ولاجداته من قبل الرجال والنساء لقوله تعالیٰ ﴿حرمت علیکم امها

تکم وبنا تکم ﴾ والجدات امهات اذالام هو الاصل لغة اوثبتت حرمتهن بالاجماع.

ترجمہ۔ فصل۔ ان عورتوں کے بیان میں جن سے نکاح حرام کیا گیا ہے فرمایا کہ مرد کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ نکاح کرے اپنی ماں سے اور نہ نانیوں سے اور نہ دادیوں سے یعنی ماں کی طرف سے وہ ہوں یا باپ کی طرف سے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم پر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور جدات (نانیاں اور دادیاں) بھی اصل میں مائیں ہی ہیں۔ اس لئے لغت میں ام وہ ہے جو جڑ ہو۔ یا یہ کہ ان کی حرمت اجماع امت سے ثابت ہے۔

توضیح: فصل محرمات کا بیان

فصل فی بیان المحرمات

یہ فصل ان عورتوں کے بیان میں ہے جو حرام کی گئی ہیں۔ ف۔ نکاح کے منعقد ہونے کی تیسری شرط یہ ہے کہ محل نکاح کے قابل بھی ہو۔ لہذا اس فصل سے ان عورتوں کو خارج کر دیا گیا ہے جو نکاح کے قابل نہیں ہیں۔ اور ان کی دو قسمیں ہیں

نمبر ا۔ وہ جو ہمیشہ کے لئے حرام ہیں کبھی بھی وہ نکاح کے قابل نہ ہوں گی۔ مثلاً ماں، بہن وغیرہ۔ اور مثلاً بیوی کی موجودگی میں اس کی بہن کو جمع کرنا اور نمبر ۲۔ وہ جو فی الحال تو حرام ہیں مگر کبھی حلال ہو سکتی ہیں جیسے وہ عورت جس کا نکاح دوسرے مرد سے ہو چکا ہے۔ یا ابھی تک وہ دوسرے کی عدت میں ہے۔ اور جیسے کتابیہ عورت کے ماسوا ہندو یا مجوسی عورت جو اسلام لانے کے بعد جائز ہو جاتی ہے۔ پھر محرمہ ہونے کے سات اسباب ہیں نمبر ا۔ قرابت خاصہ نمبر ۲۔ نکاحی رشتہ نمبر ۳۔ رضاعت یعنی دودھ پلائی رشتہ نمبر ۴۔ اکٹھا اور جمع کرنا نمبر ۵۔ مالک ہونا نمبر ۶۔ کفر۔ نمبر ۷۔ آزاد بیوی کی موجودگی میں باندی سے نکاح کرنا۔ کتاب میں اسی ترتیب سے مذکور ہیں۔ اسی قسم سے مطلقہ مغلظہ یعنی تین طلاق پائی ہوئی۔ اور غیر کی نکاحی متعلقہ ہے۔ ف۔ یہ سب چودہ عورتیں ہوئیں۔ سات وہ جن کا تعلق نسب سے ہے اور سات وہ جن کا تعلق کسی سبب سے ہے۔ مع۔

قال: لايحل للرجل ان يتزوج بامه ولاجداته من قبل الرجال والنساء......الخ

فرمایا کہ مرد کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی ماں سے نکاح کرے۔ ف: یعنی جس کے پیٹ سے پیدا ہوا ہے۔ **ولاجداته من قبل الرجال والنساء** اور نہ اپنی جدات سے یعنی نانی اور دادی سے جو کہ مردوں کی طرف سے ہوں یا عورتوں کی طرف سے ہوں۔ ف مردوں کی طرف سے یہ کہ باپ کی ماں اور دادا کی ماں اور پردادا کی ماں۔ علی ھذا القیاس۔ اور عورتوں کی طرف سے یہ کہ ماں کی ماں اور نانی کی ماں اور پرنانی کی ماں علی ھذا القیاس یہ سب ہمیشہ کے لئے حرام اور محرمات ہیں۔

لقوله تعالى﴿ حرمت عليكم امها تكم وبنا تكم ﴾ والجدات امهات اذ الام هو الاصل لغة......الخ

اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے **حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم (الايه)** ف یعنی تم پر حرام کی گئیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں آخر تک۔ اس آیت میں اگرچہ نانی اور دادی کا تذکرہ نہیں ہے پھر بھی انہیں حرام کہا گیا ہے۔ اس لئے کہ **الجدات امهات** کہ یہ جدات بھی مائیں ہیں۔ **اذالام هو الاصل لغة** اس لئے کہ لغت میں ام کے معنی اصل اور جڑ کے ہیں۔ ف پس امہاتکم کے معنی یہ ہوئے کہ وہ عورتیں جو تمہاری اصل اور جڑ ہیں۔ اس لئے اس میں تمام جدات داخل رہیں۔ اس طرح آیت سے جدات کی حرمت بطور نص ثابت ہوئی **اوثبتت حرمتهن بالاجماع الخ** یا اجماع امت کی دلیل سے ان جدات کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے بہر حال ان کی حرمت قطعیہ ثابت ہوئی۔

قال ولابنته لماتلونا ولابنات ولده وان سفلت للاجماع ولاباخته ولابنات اخته ولابنات اخيه ولابعمته ولابخالته لان حرمتهن منصوص عليها فى هذه الأية وتدخل فيها العمات المتفرقات والخالات المتفرقات وبنات الاخوة المتفرقين لان جهة الاسم عامة.

ترجمہ: اور نہ اپنی بیٹی سے اس آیت کی دلیل سے جو ہم نے تلاوت کی ہے اور نہ اپنی اولاد کی بیٹیوں سے اگرچہ وہ نیچے درجہ کی ہوں۔ اجماع امت کی دلیل سے اور نہ اپنی بہن سے اور نہ اپنی بہن کی بیٹیوں سے۔ اور نہ اپنے بھائی کی بیٹیوں سے اور نہ اپنی پھوپھی سے اور نہ اپنی خالہ سے۔ کیونکہ ان سب عورتوں کا حرام ہونا اس آیت میں منصوص ہے۔ اور اس میں سب پھوپھیاں جو متفرق ہیں اور ہر طرح کی خالائیں اور متفرق بھائیوں کی بیٹیاں سب داخل ہیں کیونکہ اسم کی جہت عام ہے۔

توضیح: جو عورتیں نسب یا رضاعت یا دامادی رشتہ سے ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتی ہیں

قال ولابنته لماتلونا ولابنات ولده وان سفلت للاجماع ولاباخته ولابنات اخته......الخ

اور نہ اپنی بیٹی سے۔ف جو اپنے نطفہ سے جگر کا ٹکڑا ہے۔ **لماتلونا** اس آیت کی دلیل سے جو ہم نے تلاوت کر دی ہے۔ف اور بیٹوں کی بیٹیاں اور بیٹیوں کی بیٹیاں بھی قطعاً حرام ہیں۔ اسی لئے فرمایا ہے **ولابنات ولده وان سفلت للاجماع**. اور نہ اپنے فرزند کی بیٹیوں کے ساتھ اگرچہ نیچے درجے کی ہوں۔ف ولد اور فرزند سے مراد بیٹا اور بیٹی دونوں ہیں۔ اس لئے ان میں سے کسی کی بیٹی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ پوتے کی بیٹی یا نواسے کی بیٹی یا ان کی بیٹیوں کی بیٹیاں یا کسی اولاد کی بیٹیاں کتنی ہی نیچے درجے کی ہوں۔ سب قطعاً حرام ہیں اجماع امت کی دلیل سے۔ف اور متقدمین مشائخ کے نزدیک آیت پاک **بناتکم** میں آخر درجہ تک اولاد داخل ہیں۔ اور آیت کی دلیل نہیں تو اجماع میں سارے علماء کا اجماع ہے۔

ولاباخته ولابنات اخته ولابنات اخيه ولابعمته ولابخالته لان حرمتهن منصوص عليها......الخ

اور نکاح حلال نہیں ہے اپنی بہن سے اور بہن کی بیٹیوں سے۔ف خواہ بہن ماں اور باپ دونوں کی طرف سے ہو جو حقیقی اور سگی بھی کہلاتی ہے۔ خواہ صرف ماں کی طرف سے ہو یعنی ماں ایک اور باپ دو ہوں یا صرف باپ کی طرف سے یعنی باپ ایک اور ماں دو ہوں۔ یہ سب شریعت میں اس مسئلہ میں حقیقی کے حکم میں ہیں۔ اور ان میں سے کسی کی بیٹی سے بھی اگرچہ کتنے ہی نیچے درجے کی ہو جائز نہیں ہے۔ **ولابنات اخيه** اور اپنے بھائی کی بیٹیوں سے بھی جائز نہیں ہے ف خواہ حقیقی بھائی ہو یا باپ کی طرف سے ہو یا ماں کی طرف سے یہ بیٹیاں چاہے کتنی ہی نیچے درجے کی ہوں **ولابعمته** اور اپنی پھوپھی سے بھی جائز نہیں ہے۔ خواہ باپ کی بہن ہو یا باپ یا ماں کی پھوپھی خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا ماں کی طرف سے چاہے کتنی اونچی ہو۔ **ولا بخالته** اور اپنی خالہ سے بھی جائز نہیں۔ف: ماں کی بہن یا ماں یا باپ کی خالہ خواہ حقیقی یا باپ کی طرف سے یا ماں کی طرف کتنی ہی اونچی ہو۔ **لان حرمتهن منصوص عليها في هذه الأية** کیونکہ ان کا حرام ہونا اس آیت میں منصوص ہے۔ف ﴿**حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت**﴾ آخر تک چنانچہ نقل ہوگی۔

وتدخل فيها العمات المتفرقات والخالات المتفرقات وبنات الاخوة المتفرقين......الخ

اور اس حکم میں ہر قسم کی پھوپھیاں داخل ہیں۔ف ماں باپ سے حقیقی پھوپھی اور فقط باپ سے علاتی پھوپھی اور فقط ماں سے اخیافی پھوپھی۔ **والخالات المتفرقات** اور ہر قسم کی خالائیں۔ف یعنی ماں کی حقیقی بہن اور علاتی اور اخیافی بہن **وبنات الاخوة المتفرقين**. ور متفرق بھائیوں کی بیٹیاں۔ف حقیقی بھائی وعلاتی واخیافی سب کی بیٹیاں حرام ہیں۔ جیسا کہ اس کی توضیح گزر چکی ہے۔ **لان جهة الاسم عامة**. کیونکہ اسم کی جہت عام ہے۔ف واضح ہو کہ ہمارے علاقہ میں توضیح کے لئے چچازاد بہن اور ماموں زاد و خالہ زاد بھی بہنیں کہلاتی ہیں۔ لیکن شرعاً ان سب سے نکاح حلال ہے۔ کیونکہ پیٹ بدل گیا ہے۔ اسی طرح ان کی بیٹیاں بھی حلال ہیں۔ لیکن اگر چچازاد بھائی کے نکاح میں اس کے بھائی کی بیٹی ہو تو اس سے جو بیٹی ہوگی وہ بھی اس وجہ سے حرام ہوگی کہ وہ اس کے بھائی کی بیٹی کی بیٹی ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ اور اب رشتہ والی محرمات کا بیان ہوگا۔

قال ولابامّ امرأته التى دخل بابنتها اولم يدخل لقوله تعالى ﴿وامهات نسائكم﴾ من غير قيد الدخول

ولابنت امرأته التی دخل بها لثبوت قید الدخول بالنص سواء کانت فی حجره اوفی حجر غیره لان ذکر الحجر خرج مخرج العادة لامخرج الشرط ولهذا اکتفی فی موضع الاحلال بنفی الدخول.

ترجمہ۔اور نکاح جائز نہیں ہے اپنی بیوی کی ماں سے خواہ اس کی بیٹی سے دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے اور تمہاری بیویوں کی مائیں۔دخول کی قید کے بغیر۔اور نہ اس بیوی کی بیٹی سے جس کے ساتھ دخول کر لیا ہو۔کیونکہ اس حکم میں نص سے دخول کی قید ثابت ہے۔خواہ اس کی بچی نے اپنی ماں کے خاوند کی گود میں پرورش پائی ہو یا کسی دوسرے کی گود میں پرورش پائی ہو۔کیونکہ اس میں گود میں پرورش پانے کا بیان عادت کے طور پر بیان ہوا ہے۔شرط کے طور پر بیان نہیں ہوا ہے۔اسی لئے حلال کرنے کی جگہ میں فقط دخول نہ کرنے پر اکتفا کیا ہے۔

توضیح:اپنی ساس اور سوتیلی بیٹی کے ساتھ نکاح کرنے کا حکم

قال ولابامّ امرأته التی دخل بابنتها اولم یدخل لقوله تعالی ﴿وامهات نسائکم﴾:

اور نکاح جائز نہیں ہے اپنی بیوی کی ماں سے خواہ اس کی بیٹی سے دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ف یعنی جس عورت سے نکاح کیا ہے اس سے نکاح ہوتے ہی اس عورت کی ماں (ساس ہمیشہ کیلئے) اس پر حرام ہو جاتی ہے۔اگرچہ اس مرد نے اس بیوی کا منہ تک نہ دیکھا ہو۔بلکہ فوراً ہی طلاق دے دی۔البتہ یہ نکاح صحیح ہوا ہو اور فاسد نہ ہوا ہو۔محیط السرخسی۔اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے وامهات نسائکم (الایة) کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے و امهات نسائکم ف یعنی تمہاری بیویوں کی مائیں تم پر حرام کی گئی ہیں۔

من غیر قید الدخول......الخ

بغیر دخول کی قید کے ف یعنی اس میں یہ قید نہیں لگائی کہ بیوی سے دخول بھی کیا ہو۔بخلاف اس کے اگر ان سے نکاح کیا تو ان سے دخول کے بغیر بیٹی حرام نہیں ہوئی۔یہاں تک کہ اگر نکاح کے بعد دخول کے بغیر طلاق دیدے تو جائز ہے کہ اس کی بیٹی سے نکاح کرے۔اور اگر عورت سے نکاح فاسد کیا تو ایسے نکاح سے اس کی ماں حرام نہیں ہو گی۔یہاں تک کہ عورت سے دخول ہو جائے تب وہ حرام ہو جائے گی۔البحر۔

ولابنت امرأته التی دخل بها لثبوت قید الدخول بالنص......الخ

اور اپنی جس بیوی کے ساتھ ہمبستری کر لی ہو اس کی بیٹیوں سے نکاح جائز نہیں ہے۔ثبوت الخ کیونکہ دخول کی قید نص سے ثابت ہے۔ف فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وربائبکم الاتی فی حجور کم من نسائکم الا تی دخلتم بهن﴾ . یعنی تم پر تمہاری ربیبہ لڑکیاں حرام کی گئیں جو تمہاری گودوں یعنی پرورش میں ہیں تمہاری ایسی بیویوں سے جن کے ساتھ تم نے ہمبستری کر لی ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ بیوی پہلے خاوند سے اپنی جس لڑکی کو لے کر آئے وہ بھی اس مرد پر حرام ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس سے نکاح کے بعد ہمبستری بھی کر لی ہو۔ فان لم تکونو الخ اور اگر تم نے ایسی بیویوں سے ہمبستری نہ کی ہو تو تم پر گناہ نہیں ہے۔یعنی اگر چاہو تو اس عورت کی لڑکی سے جس کو وہ ساتھ لے کر آئی ہے نکاح کر لو۔اس کا حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ یہ ربیبہ یعنی لے پالک لڑکی اس مرد کے لئے حرام ہے بشرطیکہ اس کی ماں سے ہمبستری کر لی ہو۔اس جگہ دخول سے مراد حقیقی وطی مراد ہے یا اس کے خاص لوازمات مثل دست درازی، شہوت کے ساتھ دیکھنا مراد ہے۔اس مسئلہ میں وطی کی جگہ صرف خلوت صحیحہ کافی نہیں ہے۔جیسا کہ ذخیرہ میں ہے۔ھ۔اب یہ شبہہ ہوتا ہے کہ اس آیت میں یہ بھی تو قید ہے کہ وہ ربیبہ حرام ہے جو تمہاری گود یعنی پرورش میں ہو۔پس اگر وہ عورت اس لڑکی کو اس نئے شوہر کے گھر میں بالکل نہیں لائی بلکہ اپنے گھرانے ہی میں رہنے دے تو اسے کبھی بھی اس شوہر پر حرام نہیں ہونا چاہئے۔اس کا جواب یہ ہوگا کہ گود میں لینے اور پرورش کا ذکر صرف اظہار

شفقت کے لئے ہے۔ اور عادت کے طور پر ہے کہ عموماً ایسا ہی ہوتا ہے۔ اور اس کی ماں سے دخول ہو جانے کے بعد یہ لڑکی مطلقاً اس پر حرام ہو جاتی ہے۔ سواء کانت الخ یعنی خواہ وہ لڑکی اپنی ماں کے خاوند کے گود میں پرورش پاتی ہو یا کسی دوسرے کی گود میں پرورش پاتی ہو۔

لان ذکر الحجر خرج مخرج العادة لامخرج الشرط ولهذا اکتفی فی موضع الاحلال بنفی الدخول.

کیونکہ گود میں پرورش کا ذکر بطور عادت کے بیان ہوا ہے۔ اور شرط کے طور پر بیان نہیں ہوا ہے۔ ولھذا اکتفی الخ اسی لئے حلال کرنے کی جگہ میں فقط دخول نہ ہونے پر اکتفا کیا ہے۔ ف یعنی اگر جو فرمایا ہے **فان لم تکونوا دخلتم بهن فلاجناح علیکم** ۔ اس میں ربیبہ کا حلال ہونا اس شرط پر موقوف رکھا ہے کہ اس کی ماں سے دخول نہ کیا ہو۔ اور یہ قید نہیں لگائی کہ تمہارے گود اور پرورش میں بھی نہ ہو۔ کیونکہ گود میں ہونا کچھ شرط نہیں ہے۔ع۔ کیونکہ عادت یہی ہے کہ ربیبہ اپنی ماں کے دوسرے خاوند کے یہاں پرورش پاتی ہے۔

قال ولابامرأة ابیه واجداده لقوله تعالیٰ" ولاتنکحوا مانکح اباؤکم" ولابامرأة ابنه وبنی اولاده لقوله تعالی ﴿وحلائل ابناء کم الذین من اصلابکم﴾ وذکرالاصلاب لاسقاطا اعتبار التبنی لالاحلال حلیلة الابن من الرضاعة ولابامه من الرضاعة ولاباخته من الرضاعة لقوله تعالی وامها تکم اللاتی ارضعکم واخواتکم من الرضاعة ولقوله علیه السلام یحرم من الرضاع مایحرم من النسب.

ترجمہ: اور نکاح کرنا جائز نہیں ہے اپنے باپ کی بیوی اور اجداد کی بیویوں سے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم اس عورت سے نکاح نہ کرو جس سے کہ تمہارے آباؤ نے نکاح کیا ہے۔ اسی طرح اپنے بیٹے اور اولاد کے بیٹوں کی بیویوں سے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ان بیٹوں کی بیویوں سے جو کہ تمہاری پشت سے ہوں۔ اس جگہ پشتوں کا ذکر کیا ہے لے پالک کے اعتبار کو ساقط کرنے کے لئے۔ رضاعی بیٹے کی بیوی کو حلال کرنے کے لئے نہیں اور نہیں جائز ہے دودھ پلائی ماں سے اور نہیں جائز ہے دودھ پلائی بہن سے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے اور تمہاری ان ماؤں سے جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہے اور تمہاری دودھ پلائی بہنوں سے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ دودھ پلانے سے وہ رشتہ دار حرام ہو جاتے ہیں جو کہ نسب سے حرام ہوتے ہیں۔

توضیح: باپ' دادا اور نانا کی موطوءہ سے نکاح
بیٹوں' پوتوں کی بیویوں سے نکاح۔ رضاعی ماں اور بہن سے نکاح

قال ولابامرأة ابیه واجداده لقوله تعالی ﴿ولاتنکحوا مانکح اباؤکم﴾...... الخ

اور نکاح کرنا جائز نہیں ہے اپنے باپ کی بیویوں اور اجداد کی بیویوں سے۔ ف یعنی اپنی ماں اور دادی کے علاوہ بھی جو عورتیں باپ یا دادا کی بیویاں ہوں وہ سب بھی ہمیشہ کے لئے حرام ہوتی ہیں۔ **بقوله تعالی ولاتنکحوا الخ** یعنی ایسی عورتوں سے نکاح نہ کرو جن سے تمہارے باپوں نے نکاح کیا ہے۔ ف باپ میں جد بھی شامل ہے۔ اور جد دادا اور نانا دونوں کو کہتے ہیں اس لئے ان کی بیویاں یعنی دادیاں اور نانیاں سب حرام ہوئیں۔ **ولابامراة ابنه الخ** اور نہیں جائز ہے نکاح اپنے بیٹوں کی بیویوں اور ان کے بیٹوں کی بیویوں سے۔ ف چنانچہ بیٹی کا بیٹا یعنی نواسہ بھی جس سے نکاح کرے گا وہ بھی نانا پر حرام ہو گی اسی طرح چاہے کتنے ہی نیچے درجہ کے ہوں۔ **بقوله تعالیٰ وحلائل الخ** وحلائل کی پوری آیت پاک کی وجہ سے یعنی تم پر حرام کی گئی ہیں تمہارے ان بیٹوں کی بیویاں جو تمہاری پشت سے ہوں۔ ف خواہ لڑکے نے اس سے ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ محیط الوحسی اس جگہ یہ وہم ہو سکتا ہے کہ جب پشت سے ہونے کی قید ہے تو چاہیے کہ رضاعی لڑکے کی بیوی حلال ہو جواب دیا **ذکر الاصلاب الخ** کی پشت کا لفظ اس

لئے ذکر کیا ہے تاکہ لے پالک یعنی منہ بولا بیٹا اس حکم میں داخل نہ ہو سکے۔ کیونکہ حقیقت میں وہ بیٹا نہیں ہے۔ یہاں تک کہ وہ منہ بولا بیٹا اس شخص کی بیوی سے جسے طلاق دیدی گئی ہو اگر چاہے تو نکاح کرلے۔ اسی طرح اگر اس لے پالک لڑکے کی بیوی جس سے اس نے ہمبستری بھی کرلی ہو اگر اسے طلاق دے دی گئی ہو اور وہ لے پالک مرد اگر چاہے تو اس سے نکاح کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بیٹا پشت سے (یعنی حقیقی) نہیں ہے۔ اسی طرح دودھ سے حرمت بھی نسب کے مثل نہیں ہے۔ اسی لئے آیت میں صلب کی قید ان دونوں کو حکم سے علیحدہ کرنے کے لئے ہے۔ ف خلاصہ یہ ہوا کہ اصلابکم سے بیٹوں کی قید لگائی ہے کہ وہ تمہاری پشت سے ہوں۔ اس طرح بغیر پشت کے دو قسم کے بیٹے رہ گئے۔ ایک رضائی اور دوسرا جسے متبنی بنایا ہو۔ لیکن حدیث سے معلوم ہوا کہ رضائی بیٹا بھی نسبی بیٹے کے حکم میں ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ منہ بولا بیٹا اس حکم سے خارج کر دیا گیا ہے۔ یعنی اس کی بیوی سے کسی وقت نکاح کرنا جائز ہو سکتا ہے۔

ضروری مسئلہ

وطی کر لینے سے دامادی رشتہ (حرمت مصاہرت) مطلقاً ثابت ہوتا ہے خواہ وہ وطی حلال طریقہ سے ہو یا حرام سے ہو۔ بشر طیکہ یقینی طور سے فرج کے اندر ہو۔ اور یہی حکم اس اندرونی حصہ کو شہوت کے ساتھ دیکھ لینا کا بھی ہوتا ہے۔ ف۔ ھ۔

ولا بامه من الرضاعة ولا باخته من الرضاعة لقوله تعالى ﴿وامهاتكم اللاتي ارضعنكم﴾......الخ

اور نکاح جائز نہیں ہے ایسی ماں سے جو دودھ کی وجہ سے ہو۔ ف یعنی جس کا دودھ پیا ہے وہ ماں اور اس کی ماں اوپر تک کسی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ **ولا باخته الخ** اور نہ ایسی بہن سے جو دودھ کی وجہ سے ہو۔ ف خواہ رضاعی ماں کی نسبی بیٹی ہو یا اس کی رضاعی بیٹی ہو تو یہ دونوں آپس میں بہنیں ہوئیں۔ **لقوله تعالى امهاتكم الخ** اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم پر حرام کی گئیں تمہاری مائیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا اور تمہاری بہنیں جو رضاعت کی وجہ سے ہیں۔

ولقوله عليه السلام يحرم من الرضاع مايحرم من النسب......الخ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم پر حرام ہو جاتی ہیں رضاعت کی وجہ سے وہ تمام عورتیں جو نسب سے حرام ہوتی ہیں۔ ف اس بناء پر رضاعت بھی نسب کی طرح سے حرام کرنے والی ہے۔ چند صورتوں کے سوا جن کا بیان کتاب الرضاع میں آئے گا۔ اور نسبی ماں اور بہن اور نسبی بیٹے کی بیوی وغیرہ حرام ہیں یہی سب رشتے رضاعت کے بھی حرام ہیں۔ اور یہ حکم صحیحین کی حدیث میں ابن عباس وعائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے۔ واضح ہو کہ رضاعت کی حد دو برس چھ مہینے کے اندر ہے اگرچہ ایک گھونٹ ہو خواہ عمداً ہو یا سہواً کسی طرح سے بھی دودھ پیٹ میں چلا جائے۔ اس کی مکمل بحث کتاب الرضاع میں ہے۔ م۔

ولايجمع بين اختين نكاحا ولابملك يمين وطيا لقوله تعالى ﴿وان تجمعوا بين الاختين﴾ ولقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الأخر فلايجمعن ماءه في رحم اختين؛ فان تزوج اخت امة له قد وطيها صح النكاح لصدوره من اهله مضافا الى محله واذا جاز لايطأ الامة و انكان لم يطا المنكوحة لان المنكوحة موطوءة حكما ولا يطا المنكوحة للجمع الا اذا حرم الموطوءة على نفسه بسبب من الاسباب فحينئذ يطأ المنكوحة لعدم الجمع وطيا ويطا المنكوحة ان لم يكن وطى المملوكة لعدم الجمع و طيا اذ المرقوقة ليست موطوءة حكما.

ترجمہ۔ اور جائز نہیں ہے دو بہنوں کو جمع کرنا نکاح کر کے اور نہ ملک رقبہ کے ساتھ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم دو بہنوں کو جمع نہ کرو۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنے پانی (منی) کو دو بہنوں کے رحم (بچہ دانی) میں ہرگز جمع نہ کرے۔ اب اگر کسی نے اپنی باندی جس سے وطی کر چکا ہے کی بہن

سے نکاح کر لیا تو یہ نکاح صحیح ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ فعل نکاح ایسے شخص سے پایا گیا ہے جو اس کا اہل ہے اس حال میں کہ وہ محل نکاح کی طرف منسوب ہے۔ اور جب نکاح جائز ہو گیا تو اس باندی سے وطی نہ کرے۔ اگر چہ اس نے اب تک منکوحہ سے وطی نہ کی ہو۔ کیونکہ جس عورت سے نکاح کیا گیا ہے وہ موطوءہ کے حکم میں ہے اور جس سے نکاح کر لیا ہے اس سے بھی وطی نہ کرے دو بہنوں کے جمع ہو جانے خیال سے' ہاں اگر اس شخص نے اس باندی کو جس سے پہلے وطی کر لی ہے کسی طریقہ سے یا اسباب میں کسی سبب سے اپنے اوپر اسے حرام کر لیا ہو۔ ایسی صورت میں اس منکوحہ باندی سے وطی کر سکتا ہے۔ کیونکہ وطی کے اعتبار سے دونوں بہنوں کا جمع کرنا نہیں ہوا۔ اور منکوحہ سے وطی کر سکتا ہے اگر مملوکہ سے وطی نہیں کی ہو کیونکہ وطی کے اعتبار سے دونوں بہنوں کا جمع کرنا نہیں ہوا۔ کیونکہ مملوکہ باندی حکماً موطوءہ نہیں ہے۔

توضیح: دو بہنوں کا نکاح کے اعتبار سے یا وطی کے اعتبار سے جمع کرنا

ولایجمع بین اختین نکاحا ولا بملك یمین وطیا لقوله تعالی ﴿وان تجمعوا بین الاختین﴾..... الخ

اور دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح کر کے رکھنا جائز نہیں ہے۔ اور نہ دو بہنوں کا اس طرح مالک کے پاس ہونا کہ دونوں سے وطی کرتا ہو۔ ف۔ یعنی دو بہنوں کو جمع کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ نمبر ا۔ دو بہنوں سے ایک ساتھ نکاح کرلے۔ یا ایک کے بعد دوسرے سے نکاح کرے۔ پہلی صورت میں یہ نکاح باطل ہے دوسری صورت میں پہلا صحیح ہو گا اور دوسرا باطل ہو گا۔ ۲۔ دوسری صورت ملکیت کی ہو گی یعنی کوئی شخص ایسی دو باندیوں کا مالک بن جائے جو رشتہ میں بہنیں ہوں۔ ایسی دو بہنوں کو صرف مالک بن کر اپنے پاس رکھنا تو جائز ہے مگر دونوں سے وطی کرنا جائز نہ ہو گا۔ سب کا ماحصل یہ ہوا کہ دو بہنوں سے صرف نکاح کر کے ان کو اپنے پاس رکھنا جائز نہیں ہوا تو ان سے وطی کرنا بھی کسی طرح جائز ہو گا۔ اور ایک ساتھ دو بہنوں کا مالک بننا تو جائز ہو گا۔ لیکن دونوں سے وطی کرنا جائز نہ ہو گا۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے لقولہ تعالیٰ ﴿وان تجمعوا بین الاختین﴾ یعنی تم پر یہ حرام کیا گیا ہے کہ تم دو بہنوں کو جمع کرو۔ ف یعنی نکاح کر کے۔

ولقوله علیه السلام من كان یومن بالله والیوم الآخر فلایجمعن ماء ه فی رحم اختین

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان لایا ہو وہ اپنا پانی (منی) دو بہنوں کی بچہ دانی میں ہرگز جمع نہ کرے۔ ف: اس حدیث کا ثبوت تو نہیں ملا ہے لیکن فیروز الدیلمی کی حدیث میں اپنے والد سے روایت کی ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور میں نے عرض کیا کہ میں اس حالت میں اسلام لایا ہوں کہ میرے ماتحت دو بہنیں ہیں۔ اب آپ ﷺ کیا فرماتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ اپنی پسند سے دونوں میں سے ایک کو اپنے پاس رکھو۔ (دوسری کو چھوڑ دو) پوری حدیث۔ اس کی روایت ابوداؤد' ترمذی' ابن ماجہ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں کی ہے۔ اور ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی حدیث جو صحیحین میں ہے صریح ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ وہ عورت جو پہلے سے نکاح میں موجود ہے اگر بعد میں اس کی دوسری بہن سے نکاح کیا تو یہ دوسری عورت کا نکاح باطل ہو گا۔

فان تزوج اخت امة له قد وطیها صح النكاح لصدوره من اهله مضافاالی محله.....الخ

اور اگر نکاح کیا اپنی ایسی باندی کی بہن سے جس باندی سے وطی کر چکا ہو مالک ہونے کی حیثیت سے تو یہ نکاح صحیح ہو گا۔ ف سمجھانے کے لئے اس کی صورت اس طرح فرض کی جائے گی کہ وہ دوسری بہن بھی کسی دوسرے شخص کی مملوکہ ہے اس لئے مالک کی اجازت سے اس شخص کے ساتھ نکاح کر لیا تو یہ نکاح صحیح ہو جائے گا۔ لصدورہ من اہلہ مضافا الی محلہ کیونکہ یہ نکاح ایسے معاملے کرنے والے سے صادر ہوا ہے جو اس ایسے نکاح کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس حالت میں کہ وہ محل نکاح کی طرف منسوب ہے۔

ف: یعنی وہ شخص نکاح کرنے کی لیاقت رکھتا ہے اور وہ باندی جو غیر کی مملوکہ ہے محل نکاح ہے۔ اس لئے نکاح درست ہو گیا۔ اور اس باندی کی بہن جو ناکح (یا اس کے شوہر) کی مملوکہ ہے اس نکاح کو نہیں روک سکتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر وہ باندی بھی اس کی منکوحہ ہوئی اور محض باندی نہ ہوئی تو وہ اس کے نکاح کو روک دیتی۔ مزید فرق بعد میں معلوم ہوگا۔

واذاجاز لایطأ الامة و ان کان لم یطأ المنکوحة لان المنکوحة موطوء ة حکما......الخ

تو وہ شخص اس باندی کو وطی نہ کرے۔ ف بشرطیکہ اس کا نکاح فاسد نہ ہوگا۔ اگرچہ اب تک اس سے وطی نہ کی ہو۔ ف حاصل یہ ہوا کہ یہ نکاح ہی مانع وطی ہو گیا۔ لہٰذا مملوکہ باندی سے وطی نہ کرے۔ لان المنکوحة موطوء ة حکما کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جس عورت سے نکاح ہو گیا وہ اس حکم میں ہو گئی کہ گویا اس سے وطی بھی ہو گئی۔ ف اسی بناء پر وہ اس سے ہمبستری کے مطالبہ میں اپنا حق رکھتی ہے اور اگر اس کی کئی بیویاں ہوں تو ان کے درمیان باری کا خیال رکھنا واجب ہو جاتا ہے۔ لیکن صرف مملوکہ کو اس کا حق نہیں ملتا ہے۔ اب جبکہ ایک بہن سے نکاح ثابت ہو چکا ہے تو وہ شخص اس پہلی عورت یعنی باندی سے اب وطی نہ کرے۔

ولایطا المنکوحة للجمع الا اذاحرم الموطوء ة علی نفسه بسبب من الاسباب فحینئذ یطاالمنکوحة

اور خود اس منکوحہ سے بھی ہمبستری نہ کرے۔ جمع ہو جانے کی وجہ سے۔ الااذا الخ مگر جبکہ مرد اس موطوءہ کو کسی طرح اور سبب سے اپنے اوپر حرام کرے۔ ف مثلاً اسے بیچ ڈالے یا دوسرے کو ہبہ کر دے اور ساتھ ہی اسے قبضہ بھی دیدے۔ یا اسے صدقہ کر دے یا اسے مکاتبہ بنالے۔ اس مسئلہ میں اس بات کا صرف ارادہ کر لینے کا کوئی اثر نہ ہوگا کہ اب آئندہ اس سے وطی نہ کروں گا۔ جیسا کہ السروجی میں ہے۔ ھ۔ م۔ اور اب پھر جب کبھی بھی اس موطوءہ باندی یعنی پرانی کو اپنے اوپر کسی طرح حرام کر لے گا تو اس نئی یعنی منکوحہ باندی سے وطی کرنا حلال ہو جائے گا۔

ویطا المنکوحة ان لم یکن وطی المملوکة لعدم الجمع و طیا اذالمرقوقة لیست موطوء ة......الخ

کیونکہ دونوں بہنوں کو ہمبستری کرنے میں جمع کرنا نہیں پایا جائے گا۔ ف بلکہ وہ بعض صورتوں میں ملکیت سے ہی نکل جائے گی اور بعض صورتوں میں اگرچہ ملکیت میں باقی رہے گی لیکن اس سے وطی حرام رہے گی۔ اور صرف ایک وطی کے لئے مخصوص رہے گی۔ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ اس نے اپنی مملوکہ سے وطی کر لینے کے بعد اس کی دوسری بہن سے جو غیر کی مملوکہ ہے نکاح کیا ہو۔ ویطا المنکوحة ان لم یکن وطی المملوکة لعدم الجمع و طیا اور اگر مالک بننے کے بعد سے اس سے وطی نہ کی ہو تو اس دوسری بہن سے جو منکوحہ ہو چکی ہے فوراً وطی کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں کو وطی میں جمع کرنا نہیں ہے۔ اذالمرقوقة لیست موطوء ة حکما. کیونکہ مملوکہ باندی حکماً موطوءہ نہیں ہوتی ہے۔ ف چنانچہ نہ تو حکماً موطوءہ ہوئی اور نہ حقیقتاً اس سے وطی کی گئی ہے اس لئے وہ صرف اپنی منکوحہ سے وطی کرے۔

فان تزوج اختین فی عقد تین ولایدری ایتهما اولی فرق بینه وبینهما لان نکاح احدهما باطل بیقین ولا وجه الی التعیین لعدم الاولویة ولا الی التنفیذ مع التجهیل لعدم الفائدة اوللضررفتعین التفریق ولهما نصف المهرلانه وجب للاولی منهما وانعدمت الاولویة للجهل بالاولویة فینصرف الیهما وقیل لابد من دعوی کل واحدة منهما انها الاولی اوالاصطلاح لجهالة المستحقة.

ترجمہ۔ اگر دو دفعوں میں یا دو عقدوں میں دو بہنوں سے نکاح کیا اور یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ ان میں سے پہلی کون ہے (کس سے پہلے نکاح ہوا ہے) تو اس مرد اور دونوں عورتوں کے درمیان تفریق کرادی جائے گی۔ کیونکہ ان میں سے کسی ایک کا نکاح یقیناً باطل ہے۔ اور ان میں سے اس کے لئے کسی ایک کو بھی متعین کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ ان کے درمیان کوئی بھی ایک دوسرے سے اولی نہیں ہے۔ اور ان میں سے کسی ایک کا نکاح کو جہالت کے باوجود درست قرار دینے کی کوئی صورت نہیں

ہے۔اس وجہ سے کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔یااس میں نقصان ہونے کی وجہ سے پس ان کے درمیان تفریق کردیناہی متعین ہوگیا۔اور نصف مہر دونوں کے درمیان لازم آجائے گا کیونکہ نصف مہر لازم آیا تھاان میں سے پہلی عورت کے لئے لیکن پہلی ہونے کو متعین کرنے کی کوئی صورت نہیں رہی ہے لہذا وہی نصف ان دونوں کے، درمیان پھیر دیا جائے گا (تقسیم کردیا جائے گا) اور کہا گیا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف سے یہ دعوی کرنا ضروری ہے کہ میں ہی پہلی ہوں۔یادونوں آپس میں صلح کر لیں کہ نصف ہم دونوں مل کر لینگے کیونکہ واقعتاً مستحق ہونے والی کی پہچان میں جہالت ہے۔

توضیح: اگر دو مجلس میں دو حقیقی بہنوں سے کسی نے نکاح کیا اور کسی ایک کو پہلی کہنا ممکن نہ ہو

فان تزوج اختين في عقد تين ولايدري ايتهما اولى فرق بينه وبينهما......الخ

اگر کسی مرد نے دو بہنوں سے دو مجلس میں نکاح کیا۔ف کیونکہ اگر ایک مجلس میں دونوں سے نکاح کیا تو دونوں کا نکاح باطل ہوگا اور دونوں کو چھوڑ دینا ہوگا اور مہر وغیرہ بھی کسی کا لازم نہ ہوگا اور اگر دونوں کے ساتھ ہمبستری بھی کرلی ہو تو دونوں کے لئے جو مہر متعین کیا گیا ہو اور جوان کا مہر مثل ہوگا ان میں سے جو کم مہر ہوگا وہی ایک کو دیا جائے گا۔المضمرات۔ھ۔اور اگر دو مرتبوں میں نکاح کیا گیا ہو تو جس کا نکاح بعد میں ہوا ہوگا اس کا نکاح باطل ہوگا۔اگر یقینی معلوم ہو تو فوراً ہی چھوڑنا واجب ہوگا۔اور مہر یا عدت وغیرہ کا کوئی حکم اس پر لازم نہ ہوگا اور اگر ہمبستری کر کے چھوڑے تو اس کے مہر مثل اور مہر متعین میں سے جس کی مقدار کم ہوگی وہی لازم ہوگی۔اور اگر دو عقدوں میں نکاح ہوا ہو۔ولايدري ايتهما اولى مگر یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے پہلی کون ہے۔ف تو اس وقت شوہر کی بات پر فیصلہ ہوگا۔شرح الطحاوی۔ھ۔اگر اس نے کہا کہ مجھے بھی معلوم نہیں ہے تو فرق بينه وبينهما تو قاضی اس مرد اور دونوں عورتوں کے درمیان تفریق کردے گا۔ف اور یہ جدائیگی طلاق بائن ہوگی۔

لان نكاح احدٰهما باطل بيقين ولا وجه الى التعيين لعدم الاولوية......الخ

کیونکہ ان دونوں میں سے ایک کا نکاح یقیناً باطل ہے ف صرف اس بات کی تعین نہیں ہے کہ ان میں سے پچھلی کون ہے اور متعین کرنے کی کوئی صورت بھی نہیں ہے۔کیونکہ اولیت نہیں ہے۔اور اس زبردست جہالت کے ہوتے ہوئے نکاح باقی رکھنے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے۔لعدم الفائدة او للضرر فتعين التفريق کوئی فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے۔یا اس لئے کہ اس سے نقصان ہے۔ف جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مرد پر ایک عورت کا پورا خرچ ادا کرتے رہنا لازم ہوگا ساتھ ہی کسی سے کوئی فائدہ وطی وغیرہ کا نہیں اٹھاسکتا ہے۔پھر ان دونوں بہنوں کو ایک ہی خرچ میں زندگی گزارنی ہوگی جس سے عورتوں کے ساتھ اس مرد کا بھی نقصان ہوگا۔ فتعين الخ اس طرح ان کے درمیان تفریق لازم ہوگئی۔ولهما الخ اور ان دونوں کے درمیان نصف مہر تقسیم ہوگا۔

ف: اس صورت میں جبکہ نکاح میں مہر متعین کیا گیا ہو اور دونوں کا مہر برابر بھی ہو۔اور اگر مہر متعین نہیں کیا گیا ہو تو ایک متعہ (تفصیل بعد میں آئے گی) دونوں میں تقسیم کردیا جائے گا۔اور اگر دونوں کے مہر میں اختلاف ہو۔مثلاً ایک کا چھ سو اور دوسرے کا آٹھ سو ہو تو دونوں کو ملا کر اس کا نصف ۸۰۰ + ۶۰۰ = ۱۴۰۰ کا نصف ۷۰۰ سے ہر ایک کو ۳۵۰ ملے گا۔

ولهما نصف المهر لانه وجب للاولى منهما وانعدمت الاولوية للجهل بالاولوية......الخ

کیونکہ حقیقت میں یہ نصف اس بیوی کا حق ہے جو ان میں پہلی ہو۔اور چونکہ پہلی ہونے کا علم نہیں ہے اور کوئی بھی لائق ترجیح نہیں ہے اس لئے وہی نصف ان دونوں کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا۔ وقيل لابد الخ اور کہا گیا ہے کہ ان دونوں بیویوں میں سے ہر ایک کی طرف سے یہ دعویٰ کرنا ضروری ہے کہ وہی پہلی ہے۔ف تاکہ مدعیہ کو اس کے دعویٰ کے بعد کچھ حق دیا جائے۔

او الاصطلاح لجهالة المستحقة......الخ

یا دونوں ہی کسی بات پر آپس میں صلح کر لیں کیونکہ یہ معلوم نہیں ہے کہ حقیقت میں ان سے کون مستحق ہے۔ف چونکہ ہر ایک کے حصہ میں اس بات کا شبہہ ہے کہ وہ حصہ دوسری کا ہو۔اور مرد کے لئے بھی یہ جائز نہیں ہے کہ کسی ایک کا واقعی حق دوسرے کو دے دے۔اس لئے یا تو ان میں ہر ایک مدعیہ ہو یا دونوں صلح کر لیں۔اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے آپ کو پہلی ہونے پر گواہ پیش کر دیا تو ظاہر الروایہ کے مطابق بالاتفاق نصف مہر میں دونوں ہی برابر کی حق دار ہوں گی۔الکافی۔ھ۔اور اگر ان سے دخول کے بعد تفریق کی گئی تو ایک کے لئے پورا مہر لازم آئے گا اگر مہر متعین کر دیا گیا ہو یا مہر مثل پورا ہو گا۔اور دوسری کے لئے مہر مثل اور عقر میں سے جو کم ہو وہ واجب ہو گا۔پھر مہر کامل اور یہ عقر دونوں ملا کر ہر ایک کو نصف نصف دلایا جائے۔اور یہ حکم ان تمام محرمات کا ہے جن کو باہم جمع کرنا حرام ہے۔ف۔ھ۔پھر ان کی تفریق کے بعد ان میں سے جس سے چاہے نکاح کرے اور اگر مدخول بہا ہو تو اس کی عدت ختم ہو جانے کے بعد۔الزیلعی۔م۔ف۔

ع۔عقر' وہ مال جو جائز نکاح کے بغیر کسی سے وطی کرنے میں واجب ہوتا ہے۔پس اگر مہر مثل سے کم ہو تو یہی اور اگر مہر مثل کم ہو تو وہی دیا جائے ۱۲م۔

ولایجمع بین المراة وعمتها اوخالتها اوابنة اخیها اوابنة اختها لقوله علیه السلام لاتنکح المرأة علی عمتها ولاعلیٰ خالتها ولاعلی ابنة اخیها ولاعلی ابنت اختها وهذا مشهور یجوزالزیادة علی الکتاب بمثله ولایجمع بین امرأتین لوکانت احدٰهمارجلالم یجزله ان یتزوج بالاخری لان الجمع بینهما یفضی الی القطیعة والقرابة المحرمة للنکاح محرمة للقطع ولو کانت المحرمیة بینهما بسبب الرضاع تحرم لمارویناه من قبل

ترجمہ: اور نہ جمع کرے کسی عورت کے ساتھ اس کی پھوپھی کو یا اس کی خالہ کو یا اس کی بھتیجی کو یا اس کی بھانجی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عورت نکاح سے نہ لائی جائے اس کی پھوپھی پر اور نہ اس کی خالہ پر اور نہ اس کی بھائی کے بیٹی (بھتیجی) پر اور نہ اس کی بہن کی بیٹی (بھانجی) پر۔اور یہ ایسی مشہور حدیث ہے کہ اس جیسی کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔اور ایسی دو عورتوں کو بھی نکاح میں جمع نہ کیا جائے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک مرد فرض کر لی جائے تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہو کہ دوسری سے نکاح کر سکے کیونکہ ایسی دو کو جمع کرنے سے نتیجہ قطع رحم تک پہونچ جائے گا۔اور جو قرابت آپس کے نکاح کو حرام کرنے والی ہو وہ قطع رحم کو حرام کرنے والی ہے۔اور اگر دونوں عورتوں میں ایسی محرمیت رضاعت کی وجہ سے ہو تو بھی ان کو جمع کرنا حرام ہے۔اس دلیل کی وجہ سے جس کی روایت ہم پہلے کر چکے ہیں۔

توضیح: کسی دو عورتوں کو ایک کے نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں ہے

ولایجمع بین المراة وعمتها اوخالهتا اوابنة اخیها اوابنة اختها......الخ

اور نہیں جمع کی جائے بیوی کے ساتھ اس کی پھوپھی یا خالہ یا بھتیجی یا بھانجی۔ف کیونکہ یہ بیوی (یا عورت) اپنے بھائی کی بیٹی کی پھوپھی ہے اور بہن کی لڑکی کی خالہ ہے۔

لقوله علیه السلام لاتنکح المرأة علی عمتها ولاعلی خالتها ولاعلی ابنة اخیها ولاعلی ابنت اختها

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ نکاح میں نہ لائی جائے عورت اپنی پھوپھی کے بعد اور نہ خالہ کے بعد اور بھائی کی لڑکیوں کے بعد اور نہ بہن کی لڑکیوں کے بعد۔

ف: اس کی روایت بخاری و مسلم و نسائی و ابوداؤد و ترمذی اور ابن حبان نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے اور طبرانی اور ابن حبان نے ابن عباسؓ کی حدیث سے کی ہے اور ابوداؤد نے اسے ان سے مرسلاً اور صحابہ کرام کی ایک بڑی

جماعت سے کی ہے۔ مختلف اور بہت زیادہ تعداد میں ہونے کی وجہ سے یہ روایت مشہور ہو گئی ہے۔ اسی لئے جب وہم ہو کہ حرام ہونے کا یہ حکم تو قرآن پاک میں نہیں ہے تم نے قرآن سے علیحدہ جو دلیل پائی ہے اسے قطعی ہونا چاہئے خواہ وہ متواتر ہو مشہور ہو یا اجماع ہو۔ تو مصنف نے اس کا جواب دیا

وهذا مشهور يجوز الزيادة على الكتاب بمثله ......الخ

یہ حدیث مشہور ہے اس لئے اس حدیث سے قرآن پر زیادتی جائز ہے۔ف بلکہ بعض روایتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحۃً مذکور ہے کہ ایسا کرنے میں قطع رحمی لازم آتی ہے۔ اور جب قطع رحمی حرام قطعی ہے تو ایسا کرنا حرام ہے۔ اس طرح ایک قاعدہ نکل آیا۔ اسی لئے فرمایا ہے

ولايجمع بين امرأتين لو كانت احداهما رجلا لم يجز له ان يتزوج بالاخرى ......الخ

اور ایسی دو عورتوں کو نکاح کر کے جمع نہیں کرے گا کہ اگر ان میں سے ایک کو مرد فرض کر لیا جائے تو دوسری سے اس کا نکاح جائز نہ ہو۔ ف یعنی دونوں طرف سے یہ بات ہو کہ ایک کو مرد فرض کرنے سے دوسری ہمیشہ اس کے لئے حرام ہو۔ **لان الجمع بينهما يفضي الى القطيعة** کیونکہ ایسی دو عورتوں کا نکاح میں جمع کرنا قطع رحمی تک پہونچا دے گا۔ ف حالانکہ رشتہ کا توڑنا قطعی حرام ہے۔ **والقرابة المحرمة للنكاح محرمة للقطع الخ** اور ایسی رشتہ داری جس سے آپس کے نکاح کا تعلق حرام ہو وہ قطع رحم کو حرام کرنے والی ہے۔ ف۔ پس جب یہ دونوں سوتنیں ایک دوسرے کی دشمن ہوئیں تو قطع ہوا۔ یہاں تک ان عورتوں کا بیان ہوا جن میں محرم ہونا قرابت کی وجہ سے ہو۔

ولو كانت المحرمية بينهما بسبب الرضاع تحرم لما روينا من قبل......الخ

اور اگر دونوں عورتوں میں محرمیت رضاعت کی وجہ سے ہو تو بھی ان کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کر لینا حرام ہے۔ اس حدیث کی وجہ سے جس کی روایت ہم نے پہلے کر دی ہے۔ ف یعنی وہ حدیث کہ رضاعت سے وہ عورتیں حرام ہو جاتی ہیں جو نسب سے حرام ہوتی ہیں۔ ع۔ حرام ہے۔ کیونکہ جو چیز قطعی ثابت ہو اس کے افراد ثابت کرنے میں ظن کافی ہوتا ہے۔ مثلاً پانی سے وضو کرنا قطعاً فرض ہے تو پھر بعض برتنوں اور مقاموں کا پانی پاک جانتے ہیں ان میں غالب گمان کافی ہوتا ہے۔ اور اس پانی سے قطعاً فرض ادا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں یہ جمع قطعاً حرام ہوا۔ ۱۲۔ م۔

ولاباس بان يجمع بين امرأة وبنت زوج كان لها من قبل لانه لاقرابة بينهما ولارضاع وقال زفرؒ لا يجوزلان ابنة الزوج لوقدر تهاذكرالا يجوزله التزوج بامرأة ابيه قلنا امرأة الاب لوصورتهاذكراجازله التزوج بهذه والشرط ان يصورذلك من كل جانب.

ترجمہ۔ اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ نکاح میں جمع کی جائے ایک عورت اور اس کے ایسے شوہر کی بیٹی کو جو کسی وقت تھا۔ کیونکہ ان دونوں کے درمیان نہ تو کوئی قربت ہے اور نہ دودھ پلانے کا رشتہ ہے۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ یہ جمع کرنا جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ اس کے شوہر کی بیٹی کو اگر تم یہ فرض کر لو کہ وہ مذکر ہے تو مرد کے لئے اس کا باپ کی بیوی سے نکاح کرنا جائز نہ ہو گا۔ ہم کہتے ہیں کہ باپ کی بیوی کو اگر تم مرد فرض کر لو گے تو اسی لڑکی سے نکاح جائز ہو جائے گا جبکہ شرط یہ ہے کہ ایسا ناجائز ہونے کا رشتہ دونوں کی طرف سے ہونا چاہئے۔

توضیح: کیسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا جائز ہے اس کا قاعدہ ہے

ولاباس بان يجمع بين امرأة وبنت زوج كان لهامن قبل ..... الخ

اور اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ کوئی جمع کرے ایک عورت اور اس کے پہلے شوہر کی دوسری بیوی کی لڑکی کو۔ ف

مثلاً ہندہ نے زید سے نکاح کیا اور اس زید کی سکینہ نامی لڑکی اس کی رضیہ بیوی سے ہے۔ پھر زید نے اس ہندہ کو طلاق بائن دیدی۔ اب بکر نے زید کی سکینہ لڑکی سے اور ہندہ سے نکاح کر کے دونوں کو اپنے پاس رکھ لیا۔ تو اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔

لانه لاقرابة بينهما ولارضاع وقال زفرؒ لا يجوزلان ابنة الزوج لوقدر تهاذكرالا يجوز......الخ

کیونکہ ان دونوں میں نہ رشتہ داری ہے اور نہ دودھ پلانے کا تعلق ہے۔ف صرف اتنا تعلق ہے کہ سکینہ کے باپ کی بیوی کسی وقت ہندہ تھی۔ اور دار قطنی نے روایت کی ہے کہ عبداللہ بن جعفر نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی صاحبزادی اور آپ کی ایک اہلیہ سے نکاح کیا تھا۔ بخاری نے اسے تعلیقا بیان کیا ہے اور کسی صحابی اور دوسرے نے اس پر انکار اور اعتراض نہیں کیا اس طرح گویا اس مسئلہ میں اجماع ہو گیا۔ اسی لئے تمام فقہاء اس مسئلہ میں متفق ہیں۔ف۔ اگر ایک مرد کا ایک لڑکا ایک بیوی سے ہوا اور اس کی دوسری بیوی کو اس کے دوسرے شوہر سے ایک لڑکی ہو تو عامہ علماء کے نزدیک اس لڑکے اور اس لڑکی میں نکاح جائز ہے۔ع۔ **وقال زفر الخ**. لیکن زفرؒ نے کہا ہے کہ ان کا جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ **لان ابنة الزوج لوقدر تهاذكرالا يجوزله التزوج بامرأة ابيه**. کیونکہ عورت (ہندہ) کے شوہر (زید) کی لڑکی (سکینہ) کو اگر تم مرد فرض کر لو تو اس کو اپنے باپ کی بیوی (ہندہ) سے نکاح کرنا کبھی بھی جائز نہ ہوگا۔

قلنا امرأة الاب لوصورتهاذكرا جازله التزوج بهذه والشرط ان يصورذلك من كل جانب......الخ

ہم کہتے ہیں۔ف اس کے جواب میں کہ حرمت کا یہ رشتہ صرف ایک طرف سے ہے۔کیونکہ **امرأة الاب الخ** اگر تم باپ کی بیوی (ہندہ) کو مرد فرض کر لو تو اس مرد کے لئے اس لڑکی (سکینہ) سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔ف حاصل یہ ہوا کہ اس مثال میں صرف ایک طرف سے تو حرمت ہو جائے گی لیکن دوسری طرف سے نہیں ہوگی۔ **والشرط ان يصورذلك من كل جانب**. جبکہ (حرام ہونے کی) شرط یہ ہے کہ ایسی حرمت دونوں جانب سے ہونی چاہئے۔ف اسی لئے کنز میں لکھا ہے کہ ایسی دو عورتوں کو جمع کرنا حرام ہے کہ جس ایک کو مرد فرض کیا جائے اس پر دوسری طرف بھی ہمیشہ کے لئے حرام ہو۔واضح ہونا چاہئے کہ ہمارے نزدیک وطی اور اس کے علاوہ مطلقاً ایسی حلال چیزیں بھی جن کے ہونے سے وطی کرنے کی اکثر نوبت آجاتی ہو حلال اور حقیقی وطی کے مثل حرمت مصاہرہ ثابت کرتی ہیں۔اس لئے مصنفؒ دونوں مسئلوں کو بیان فرمارہے ہیں۔ چنانچہ پہلے مسئلہ کو اپنے اس قول (**ومن زنى الخ**) سے۔

ومن زنى بامرأة حرمت عليه امها و بنتها وقال الشافعي الزناء لايوجب حرمة المصاهرة لانها نعمة فلاتنال بالمحظور ولنا ان الوطى سبب الجزئية بواسطة الولد جتى يضاف الى كل واحدمنهما كملا فيصير اصولها وفروعها كاصوله وفروعه وكذلك على العكس والاستمتاع بالجزء حرام الافى موضع الضرورة وهى الموطؤة والوطئى محرم من حيث انه سبب الولدلامن حيث انه زناء

ترجمہ۔اور جس شخص نے کسی عورت کے ساتھ زنا کیا تو اس کی وجہ سے اس مرد پر حرام ہو جاتی ہیں اس کی ماں۔ اور اس کی بیٹیاں۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ زنا حرمت مصاہرت کو واجب نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ حرمت مصاہرت ایک نعمت ہے جو حرام ممنوع کے ذریعہ حاصل نہ ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وطی کرنا ہی اولاد کے ذریعہ سے جزء ہو جانے کا سبب ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ بچہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا منسوب ہو جاتا ہے ان کے بعد اس عورت کے اصول و فروع سب مرد کے اصول و فروع کے مانند ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح اس کا برعکس ہے۔ پھر اپنے کسی جزء سے نفع اٹھانا (لطف اندوز ہونا) حرام ہو جاتا ہے مگر ضرورۃ کے موقع میں اور وہ خود عورت موطوءہ ہے۔ اور وطی حرام کرنے والی اس اعتبار سے ہوتی ہے کہ وہ بچہ ہونے کا سبب ہے نہ اس حیثیت سے کہ وہ زناء ہے۔

توضیح: زناء سے حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے یا نہیں۔ امام شافعیؒ کا اختلاف، اور ان کی دلیلیں

ومن زنی بامرأة حرمت علیه امها و بنتها......الخ

اور جس مرد نے کسی عورت سے زنا کیا تو اس عورت کی ماں اور بیٹی اس پر حرام ہو جائے گی۔ ف امام مالکؒ اور اسحٰق رحمتہ اللہ علیہما کا مشہور قول یہی ہے۔ اور امام احمدؒ سے اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ اور یہی قول حضرت عمر وابن مسعود وابن عباس و جابر و عمران وابی بن کعب اور عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور جمہور تابعین کا ہے۔ ف۔ ماں سے مراد اوپر کے اصول سے نانی اور دادی وغیرہ اور بیٹی سے نیچے کے فروع ہیں جن کا ذکر نسب کے بیان میں گذر گیا ہے۔

وقال الشافعی الزناء لایوجب حرمة المصاهرة لانها نعمة فلاتنال بالمحظور......الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ زنا دامادی رشتہ داری قائم کرنے کا سبب نہیں ہو سکتا ہے۔ **لانهانعمة** کیونکہ اس رشتہ داری کا ہونا اللہ کی طرف سے بڑی نعمت ہوتی ہے۔ ف چنانچہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے **فجعله نسباً وصهراً** یعنی آدمی کو قرابت کے رشتہ والا اور دامادی کے رشتہ والا کر دیا یہ احسانات کے شمار میں نعمت ہے۔ **فلاتنال بالمحظور الخ** اس لئے یہ نعمت حرام اور ممنوع کام کرنے کے ذریعہ حاصل نہ ہوگی۔ ف اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کی ماں سے زنا کیا تو اسکی وہ بیوی اس پر حرام نہیں ہوگی۔ کیونکہ حرام کام حلال کام کو حرام نہیں کر سکتا ہے۔ جیسا کہ بخاری میں ہے۔ اسی طرح خود زانی پر اس عورت (مزنیہ) کی بیٹی حلال رہیگی جس سے زنا کیا ہو۔ اگرچہ یہ بیٹی اسی زانی کے نطفہ سے ہو۔ کیونکہ زنا کے نطفہ کی کوئی حرمت نہیں ہے۔ اس لئے یہ لڑکی اس مرد کے لئے شرعاً اجنبیہ ہے۔ کیونکہ اس کے لئے نسب کا کوئی حکم ثابت نہیں کیا گیا ہے۔ مگر زانیہ عورت سے جو لڑکا زنا سے پیدا ہوگا وہ اگرچہ زنا سے ہے مگر اس عورت کے لئے بیٹا مان لیا جائے گا۔ لہٰذا وہ عورت اس لڑکے سے نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ اور محرمات کا پورا نسب اس سے ثابت ہوگا۔ اس مسئلہ میں زانی اور مزنیہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ زانی سے لڑکی کا نطفہ نکل گیا ہے۔ لیکن مزنیہ کے رحم میں وہ لڑکا بنا اور پلا ہے۔ مختصر از قسطلانی۔

ولنا ان الوطی سبب الجزئیة بواسطة الولد حتی یضاف الی کل واحدمنهما کملا......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وطی کرنا اس فرزند کے ذریعہ جزو ہو جانے کا سبب ہو جاتا ہے۔ ف یعنی عورت و مرد (واطی و موطوءة) ایک جان دو قالب کے حکم میں ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ ان کی وطی سے کوئی بچہ پیدا نہ ہوا ہو۔ کیونکہ وہ بچہ کا سبب ہے **حتی یضاف الی کل واحدمنهما کملا** یہاں تک کہ وہ بچہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا منسوب ہوتا ہے۔ ف لوگ کہنے لگتے ہیں کہ یہ فلاں مرد کا بچہ ہے۔ اسی طرح وہ فلاں عورت کا بچہ ہے۔ اگر دونوں ایک جسم کے مانند نہ ہو جاتے تو کچھ بچہ ایک کا اور کچھ دوسرے کا کہلاتا۔ پس جب دونوں ایک جان کے حکم میں ہو گئے۔ **فیصیر اصولها وفروعها کاصوله وفروعه** تو ایسی عورت (موطوءہ) اصل اور شاخ اصول و فروع مرد کے اصول و فروع کے مانند ہو گئے۔ **کذلك علی العکس** اسی طرح اس کا الٹا۔ ف یعنی مرد کے اصول و فروع بھی اس عورت (موطوءہ) کے اصول و فروع ہو گئے۔

والاستمتاع بالجزء حرام الا فی موضع الضرورة وهی الموطؤة......الخ

اور اپنے جزء سے نفع حاصل کرنا حرام ہے سوائے اس جگہ کہ جہاں مجبوری ہو یعنی وہی موطوءہ عورت ہے۔ ف پس جس عورت سے وطی کرنے سے یہ بات حاصل ہوئی اس سے تو وطی جائز رہے گی مگر باقی اس کے سب اصول یعنی ماں، باپ، نانی، دادی، نانا، دادا وغیرہ اسی طرح سب فروع یعنی لڑکا لڑکی پوتا پوتی نواسہ ونواسی وغیرہ سب حرام ہوئی۔ واضح ہو کہ وطی میں دو طرح سے لحاظ کرنا ہوتا ہے نمبر ا۔ یہ کہ یہ فعل حرام طور پر ہوا ہے یا حلال طور پر۔ نمبر ۲۔ یہ کہ اس فعل کا نتیجہ کیا ہے یعنی اس وطی کرنے سے کیا ثمرہ ہوا یعنی بچہ پیدا ہونا۔

والوطئی محرم من حیث انہ سبب الولد لامن حیث انہ زنا......الخ

یعنی وطی اس اعتبار سے حرام کرنے والی ہے کہ وہ بچہ کا سبب ہے۔ نہ اس اعتبار سے کہ وہ زناء ہے۔ف چنانچہ حرمت مصاہرہ کی نعمت زناء کے اعتبار سے نہیں ہوتی ہے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ البتہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فرمان (کہ بیوی کی ماں یعنی ساس سے زنا کرنے سے یہ بیوی حرام نہ ہوگی) تو اس قول کے مقابلہ میں بڑے بڑے صحابہ کرام کے اقوال موجود ہیں کہ انہوں نے تو شہوت کے ساتھ صرف نظر کرنے سے ہی حرمت مصاہرت کا حکم دیا ہے۔ اور یہاں تو حقیقتاً زناء کا مسئلہ ہے۔ جیسا کہ آئندہ آئے گا۔ اور قسطلانی کی تقریر میں یہ عجیب بات ہے کہ اگر زنا سے لڑکی پیدا ہوئی تو وہ اس زانی کے لئے حلال ہے۔ اور اگر لڑکا ہو تو اس زانیہ کے لئے حرام ہے۔ مگر فرق بہت دور کا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کے لئے نطفہ کو ذریعہ بنایا ہے ایک موقع پر فرمایا ہے **خلق من ماء دافق**۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی آیتیں ہیں۔ اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ جو بچہ کسی مرد کے نطفہ سے ہو وہ اس کا بیٹا یا بیٹی ہے۔

جس کی دلیل راہب کی حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک عورت نے کسی وجہ سے یہ طے کر لیا تھا کہ اس راہب کو بدکاری میں مبتلا کرے گی۔ مگر ممکن نہ ہو سکا تو اس نے کسی چرواہے سے حرامکاری کرائی اور اسی سے اس کے پیٹ میں بچہ رہ گیا بچہ ہونے پر لوگوں کو دکھلایا اور اسی راہب کی طرف اسے منسوب کر کے بتلایا۔ اس بناء پر لوگوں نے غصہ میں آکر اس راہب کو مارا اور اسکی عبادتگاہ (صومعہ) کو جڑ سے کھود کر پھینک دیا پھر اس نیک راہب نے دودھ پیتے بچہ کو خطاب کیا۔ او بچہ تیرا باپ کون ہے اللہ تعالیٰ نے اس صالح بندہ کی کرامت پر اور راہب کی بے قصوری دکھانے کے لئے اس بچہ کو بولنے کی طاقت دے دی اور اس نے کہدیا کہ وہ چرواہا میرا باپ ہے۔ یہ سن کر سب لوگ خوفزدہ ہو گئے اور ندامت کی وجہ سے اس کے پاؤں پر گر گئے۔ یہ حدیث بخاری وغیرہ میں موجود ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ جو کسی نطفہ سے پیدا ہوتا ہے وہ اسی کا فرزند (بیٹا یا بیٹی) ہوتا ہے۔ اور زبان عرب میں یہی بات مشہور بھی ہے۔ اس طرح لغت بھی حدیث کے مطابق صحیح ہوئی۔ اور اللہ تعالیٰ نے **حرمت علیکم امھاتکم وبناتکم الایہ** میں بیٹیوں کو حرام کیا ہے۔ پس بنی لغت اور حدیث کے مطابق وہ مادہ بچہ (بچی) ہے جو مرد آدمی کے نطفہ سے پیدا ہوئی خواہ نطفہ بچہ دانی میں شرعی طریقہ کے مطابق ڈالا گیا ہو یا نہیں۔ کیونکہ راہب کی مذکورہ حدیث میں چرواہے نے زنا سے اپنا نطفہ ڈالا تھا۔ اس کے باوجود وہ باپ اور دوسرا بیٹا کہلایا۔ البتہ دونوں صورتوں (جائز اور ناجائز طریقہ) میں دوسرے طریقہ سے فرق اس طرح ہے کہ اولاد سے دو قسم کے احکام متعلق ہوتے ہیں۔ ایک ذات اور خلقت کے اعتبار سے دوسرے میراث اور منفعت کے اعتبار سے۔ پس ذات سے باہر کے احکام اور منافع سزا کے طور پر زانی کو نہیں ملے گی۔

اسی لئے حدیث میں ہے کہ **الولد للفراش وللعاھر الحجر** یعنی جو بچہ پیدا ہوتا وہ فراش والے یعنی زوج کا ہوگا۔ اور زنا کرنے والے مرد کے لئے پتھر ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جس فرزند کے حق میں یہ احکام مرتب ہوں ایسا فرزند ہوتا ہے جو صحیح فراش سے یعنی شرعی اور حلال طریقہ سے پیدا ہوا ہو۔ خواہ نکاح کے ذریعہ یا ملک اور مالکیت کے ذریعہ۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ذاتی احکام میں وہ فرزند نہ ہو حالانکہ راہب کی حدیث میں ثابت کیا ہے۔ اور قرابت کی حرمت ذات کی وجہ سے ہے اور اجماع امت ہے کہ جب لڑکی سے وطی ہو جائے تو اس کی ماں حرام ہو جاتی ہے جبکہ نکاح ہو تو اسی اعتبار سے کہ وہ بچہ ہونے کا سبب ہے۔ یہاں تک کہ جو بچہ پیدا ہوگا وہ باپ کا بچہ ہوگا۔ اور جب ہم نے یہ بات ثابت کر دی کہ نکاح کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے۔ بلکہ اگر زنا سے پیدا ہو تو وہ بھی باپ کا بچہ ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ہر وطی حرمت کا سبب ہے۔ کیونکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ بچہ ہو تو حرمت مصاہرت کا سبب ہوگا ورنہ نہیں۔ اس سے ثابت ہو گیا کہ وطی سے حرمت مصاہرت لازم ہو جاتی ہے۔ اور جو بھی بچہ پیدا ہوتا وہ یا تو بیٹا ہوتا ہے یا بیٹی ہوتی ہے۔ اور اسی سے قرابت محترم متحقق ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ بھی بنی ہے۔ اب اگر حلال طور پر ہو تو میراث وغیرہ کے احکام بھی اس سے ثابت ہوں گے۔ ورنہ نہیں۔

اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ اگر بچہ پیدا نہ ہو تو اس وطی کا اثر نہیں ہوگا۔ معلوم ہوا کہ وطی سے حرمت مصاہرہ ثابت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہی وطی قرابت محرمہ کا سبب ہے۔ اور اس وطی کا حلال ہونا یا زنا ہونا اس فعل کی صفت ہے۔ اثر ذاتی نہیں ہے۔ حالانکہ حرمت کا آجانا اس کا ذاتی اثر ہے۔ پس اگر زنا سے بیٹی پیدا ہوئی تو وہ زانی پر حرام ہوگی اسی طرح اس کی ساری رشتہ داریاں اور ساری حرمت مصاہرت لازم ہیں۔ یہاں تک پہلے مسئلہ کا بیان تھا۔ اور اب دوسرا مسئلہ کہ وطی کے مانند جو چیزیں وطی کی طرف دعوت دینے والی اور اس میں مبتلا کرنے والی ہوں وہ بھی وطی کی طرح حرمت مصاہرت ثابت کرتی ہیں۔ اسی کے بارے میں اب بتا رہے ہیں۔

ومن مسته امرأة بشهوة حرمت عليه امها وابنتها وقال الشافعي لاتحرم وعلى هذا الخلاف مسه امرأة بشهوة ونظره الى فرجها ونظرها الى ذكره عن شهوة له ان المس والنظر ليسا في معنى الدخول ولهذا لايتعلق بهما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال فلايلحقان به.

ترجمہ۔ اور جس مرد کو کسی عورت نے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگا دیا تو اس مرد پر عورت کی ماں اور اس کی بیٹی حرام ہو جائے گی۔ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حرام نہ ہوگی۔ اور اسی اختلاف کے مطابق مرد کا کسی عورت کو ہاتھ لگانا شہوت کے ساتھ اور اس عورت کی شرم گاہ کی طرف دیکھنا اور عورت کا مرد کے آلہ تناسل کو شہوت کے ساتھ دیکھنے کا بھی حکم ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ لگانا اور دیکھنا دخول کے معنی میں نہیں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ان صورتوں میں روزہ اور احرام کے فاسد ہونے اور غسل کے فرض ہونے کا حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے ہاتھ لگانے اور دیکھنے کو وطی کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔

توضیح: کسی عورت کا کسی مرد کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے اور دیکھنے اور اس کے برعکس کا حکم

ومن مسته امرأة بشهوة حرمت عليه امها وابنتها......الخ

اور جس مرد کو عورت نے ہاتھ لگایا۔ ف خواہ حلال طور پر یا حرام طور پر اور خواہ عملاً ہو یا خطاء اور خواہ شرم گاہ میں یا دوسرے عضو کو بشرطیکہ اس کا بشهوة ہاتھ لگانا شہوت کے ساتھ ہو۔ ف اور اقرار یا ظاہر حالات کے خلاف اس کا یہ دعویٰ کرنا کہ شہوت کے ساتھ نہ تھا قابل قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ ظاہر میں ہاتھ لگانا شہوت کے ساتھ ہی ہے۔ اسی لئے مسئلہ کو عورت کی طرف سے فرض کیا گیا ہے۔ کہ عورت نے مرد کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگا دیا ہو۔ **حرمت عليه الخ** تو مرد پر اس عورت کی ماں اور بیٹی حرام ہو گئی۔ ف یعنی پورے طور پر حرمت مصاہرت ثابت ہو گئی۔

وقال الشافعي لاتحرم وعلى هذا الخلاف مسه امرأة بشهوة ونظره الى فرجها ونظرها الى......الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ حرام نہ ہوگی۔ ف۔ واضح ہو کہ جب وطی حرام ہونے کی صورت میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہونا گذر چکا ہے تو ناجائز ہاتھ لگانے سے تو ان کے نزدیک بدرجہ اولی حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ لہٰذا ان کا اختلاف صرف جائز ہاتھ لگانے کی صورت میں ہوگا۔ اس اختلاف کا نتیجہ یہ ظاہر ہوگا کہ زید نے ہندہ سے نکاح کرنے کے بعد جب تک وطی نہیں کی ہے اس وقت تک اسے طلاق دے کر اس کی ماں سے نکاح حلال ہوگا۔ اور اگر زید و ہندہ میں سے کسی ایک نے دوسرے کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگا دیا یا عورت کی شرم گاہ پر مرد نے اور مرد کی شرم گاہ پر عورت نے دیکھ لیا تو صرف اسی دیکھ لینے سے حرمت مصاہرت ثابت ہو گئی۔ لیکن امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ مصاہرت ثابت نہ ہوگی۔ م۔ **وعلى هذا الخلاف مسه امرأة بشهوة** اسی اختلاف کے مطابق مرد کا عورت کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے کا حکم بھی ہے۔ **ونظره الى فرجها** اور مرد کا عورت کی فرج کی طرف نظر کرنا بھی ہے۔ **ونظرها الى ذكره عن شهوة** اور عورت کا مرد کے ذکر کی طرف نظر کرنا بشرطیکہ ہر ایک کی نظر شہوت کے ساتھ ہو۔ ف خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے اور شہوت کے ساتھ شرم گاہ کو دیکھ

لینے سے بھی وطی کرنے کی طرح حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ثابت نہیں ہوتی ہے۔

له ان اللمس والنظر ليسا في معنى الدخول ولهذا لايتعلق بهما فساد الصوم والاحرام......الخ

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ لگانا اور دیکھ لینا دخول اور وطی کے معنی میں نہیں ہوتا ہے۔ **ولهذا لايتعلق بهما فسادالخ** اسی وجہ سے ہاتھ لگانے اور دیکھنے سے روزہ فاسد ہونے اور احرام ٹوٹ جانے اور غسل کے واجب ہونے کا کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔ ف یعنی اگر روزہ کی حالت میں بوسہ لیا یا شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا تو روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح دیکھنے میں اور باقی احکام میں۔ **فلا يلحقان به** لہذا ہاتھ لگانے اور دیکھنے پر وطی کے جیسا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ ف حالانکہ وطی کر لینے سے احرام اور روزہ کے فاسد ہونے کا حکم دیا جاتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اگر یہ احکام ثابت ہوتے تو ہاتھ لگانے اور دیکھ لینے سے بھی حقیقی وطی ثابت ہو جاتی حالانکہ ہم ان کو حقیقتاً وطی نہیں کہتے ہیں۔

ولنا ان اللمس والنظرسبب داعٍ الى الوطى فيقام مقامه في موضع الاحتياط ثم ان اللمس بشهوة ان ينتشر الألة او تزداد انتشارا هو الصحيح والمعتبر النظرالى الفرج الداخل ولايتحقق ذلك الا عند اتكائها.

ترجمہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہاتھ لگانا اور دیکھنا سبب ہے اور وطی کی دعوت دینے والا ہے۔ اس لئے احتیاط کی صورتوں میں ان دونوں کو بھی وطی کے حکم میں مان لیا جاتا ہے۔ پھر شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے کی صورت یہ ہوگی کہ آلہ تناسل میں حرکت اور انتشار آجائے یا پہلے سے زیادہ بڑھ جائے۔ یہی تعریف صحیح ہے۔ فرج کی طرف دیکھنے میں اس کے اندرونی حصہ کی طرف دیکھنے کا اعتبار ہوگا۔ مگر یہ بات صرف اسی صورت میں پائی جا سکتی ہے جبکہ وہ ٹیک لگائے ہوئے ہو۔

توضیح: شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے یا شرم گاہ کی طرف دیکھنے کی تعریف

ولنا ان اللمس والنظرسبب داع الى الوطى فيقام مقامه في موضع الاحتياط......الخ

اور ہماری دلیل ہے کہ ہاتھ لگانا اور دیکھنا ایک ایسا سبب ہے جو وطی کرنے کی طرف بلانے والا ہے ف۔ اور نفس کو رغبت دیتا ہے کہ وطی میں مبتلا ہو جائے۔ یہاں تک کہ حدیث میں آنکھ وغیرہ کے فعل کو وطی قرار دیا گیا ہے۔ اور شرم گاہ کو اسی وطی کی تصدیق کرنے والا ٹھہرایا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہاتھ لگانے اور دیکھنے کا فعل حدیث کے مطابق حکمی وطی ہے۔ اور ظاہر کے اعتبار سے ایسا قوی سبب ہے جو حقیقی وطی پر آمادہ کرنے والا ہے۔ **فيقام مقامه في موضع الاحتياط الخ** اس لئے ان میں سے ہر ایک فعل کو احتیاط کے موقع میں وطی کے قائم مقام کر دیا جائے گا۔ ف چونکہ یہ بحث بہت ہی احتیاط کرنے کی ہے اس لئے یہ بندہ مترجم اس کی وضاحت کرتا ہے جس سے ہر شخص کو باخبر رہنا چاہئے۔ کہ حرمت مصاہرت مطلقاً وطی سے ثابت ہو جاتی ہے خواہ وہ حلال ہو یا شبہ سے ہو یا زنا سے ہو۔ ق۔ اور چھونے اور دیکھنے سے چند شرطوں کے ساتھ۔ پس بلا خلاف چھونے اور دیکھنے میں شہوت کے ساتھ ہونا شرط ہے۔ البدائع۔

اور مرد و عورت میں سے صرف ایک کے اندر بھی شہوت کا ہونا کافی ہے۔ الزیلعی۔ لیکن شہوت کئے جانے کے لائق ہونا بھی شرط ہے۔ اگرچہ بالغ نہ ہو۔ اس لئے لڑکی کا نو برس کا ہونا اور اس سے کم نہ ہونا شرط ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور ایسا لڑکا جسے خواہش جماع ہو۔ اور جماع کرے وہ بالغ کے جیسا ہے۔ ق۔ اور جو عورت بہت بوڑھی ہو کر شہوت کی حد سے نکل گئی ہو اس سے وطی کرنے سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی۔ بخلاف نو برس سے کم کی لڑکی کے۔ الزیلعی۔ پھر جس سے شہوت کی جا سکتی ہو اس سے شہوت کے ساتھ اس کی کسی بھی جگہ ہاتھ لگا دیا جائے حرمت ثابت ہو جاتی ہے اگرچہ ناخن ہوں۔ الخلاصہ۔ اور اگرچہ ایسے بال ہوں جو بدن سے متصل ہوں۔ اور کہا گیا کہ مطلقاً اگرچہ نیچے لٹک ہوئے ہوں۔ اسی طرح بوسہ لینا۔ معانقہ کرنا۔ اور شرم گاہ کے علاوہ بدن کے دوسرے حصہ میں آلہ تناسل کو رگڑنا۔ لیکن دیکھنے میں تو شہوت کے ساتھ فرج یا آلہ تناسل کو

دیکھنا۔ پھر شہوت سے یہ ہاتھ لگانا یا جس طرح بتایا گیا ہے اسی طرح دیکھنا مطلقاً واجب کرتا ہے۔ خواہ یہ کام حلال ہو یا حرام ہو خواہ جان بوجھ کر ہوا گرچہ نشہ میں ہو۔ ھ۔

یا خطاء ہو اس طرح سے کہ شہوت کے ساتھ بیوی پر ہاتھ ڈالنا چاہتا تھا مگر بیٹی یا ربیبہ کے سینہ وغیرہ پر پڑ گیا۔ اور بدن کی گرمی محسوس ہو کر شہوت بڑھ گئی۔ تو مصاہرت کی حرمت ثابت ہو کر بیوی حرام ہو جائے گی۔ اگرچہ فوراً ہی ہاتھ اٹھا لیا ہو۔ کیونکہ اس میں دیر تک اور ہمیشہ رہنا شرط نہیں ہے۔ یہ تو خطاء کی صورت ہوئی۔ یا سہو (غفلت سے ہو۔ اس طور سے کہ بیٹی کو بھولے سے ہاتھ لگایا جس سے شہوت ہو گئی یا بیٹی کو بیوی خیال کیا یا مجبوراً ہو یعنی کسی نے اس سے زبردستی ایسی حرکت کرائی۔ اور جیسے بیوی کی ماں نے شہوت سے اس کا بوسہ لے لیا۔ لیکن دیکھنے کی صورت میں یہ شرط ہے کہ حقیقتاً فرج یا ذکر کی طرف نظر ہو۔ اگرچہ پانی کے اندر یا شیشہ کی آڑ یا باریک پردہ سے نظر آئے۔ پس اگر اس کا عکس کسی آئینہ میں یا پانی میں نظر آیا اس سے مصاہرت ثابت نہ ہو گی۔ جیسے کہ ہاتھ لگانے میں بدن کی حرارت شرط ہے ورنہ اس سے حرمت ثابت نہیں ہو گی۔ اگرچہ شہوت بھی ہو۔ پھر شہوت کے ساتھ دیکھنے میں یہ شرط ہے کہ جس کو دیکھا اسی کو چاہے۔ اور اگر اس جیسی اپنے واسطے منکوحہ چاہے یا باندی چاہے تو اس سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہو گی۔ م۔ ھ۔

ثم ان اللمس بشهوة ان ينتشر الألة او تزداد انتشارا هو الصحيح ......الخ

پھر معلوم ہونا چاہئے کہ شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے کا مطلب یہ ہے کہ اس سے آلہ تناسل میں حرکت آجائے۔ ف جبکہ اس سے پہلے بالکل سکڑا پڑا ہوا ہو۔ **اوتزداد وانتشارا هو الصحيح** یا اس کا انتشار بڑھ جائے اور پہلے کچھ منتشر تھا، یہی قول صحیح ہے، ف، اور اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ الخالصہ، اس لئے اگر آلہ تناسل دراز تھا اسی حالت میں کسی عورت کو ہاتھ لگا دیا لیکن اس پر ان کیفیت میں کوئی فرق نہ آیا تو حرمت ثابت نہ ہو گی۔ ھ۔ پھر یہ تعریف ایسے مرد کے بارے میں ہے جو جماع پر قادر ہو اور جو ان ہو لیکن نامرد۔ خصیتین کٹے ہوئے اور بوڑھے اور عورت کے بارے میں شہوت سے ہاتھ لگانا یہ ہے کہ اس سے دل میں حرکت اور گدگداہٹ اور لذت آئے یا پہلے سے موجود ہو تو بڑھ جائے۔ المحیط۔

والمعتبر النظر الى الفرج الداخل ولايتحقق ذلك الا عند اتكائها .....الخ

اور حرمت مصاہرت کے لئے جس دیکھنے کا اعتبار ہے وہ ہے جو فرج کے اندرونی حصہ میں ہو۔ ف جو گولائی اور پردہ بکارت کی جگہ ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الظہیریہ۔ الجواہر۔ **ولايتحقق ذلك الاعند اتكائها** اور ایسی نظر نہیں ہو سکتی ہے مگر اسی صورت میں کہ عورت تکیہ لگائے ہوئے ہو۔ ف یعنی ننگی اور پیٹھ کے بل پاؤں پھیلائے بغیر۔ کیونکہ دوسری صورتوں میں مثلاً کھڑے، بیٹھے اور پاؤں پھیلائے ہوئی حالت میں صرف اوپر کی شگاف نظر آئے گی جس سے حرمت مصاہرت نہیں ہوتی ہے۔ یہ سب اس وقت کہ ہاتھ لگانے اور دیکھنے سے منی باہر نہ آگئی ہو۔

ولومس فانزل فقد قيل انه يوجب الحرمة والصحيح انه لايوجبها لانه بالانزال تبين انه غير مفض الى الوطى وعلى هذا اتيان المراة فى الدبر

ترجمہ۔ اور اگر مرد نے ہاتھ لگایا جس سے انزال ہو گیا تو کہا گیا ہے کہ اس سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی۔ لیکن قول صحیح یہی ہے کہ حرمت واجب نہیں ہو گی۔ کیونکہ اس انزال سے یہ ظاہر ہو گیا کہ یہ ہاتھ لگانا اور دیکھنا وطی تک پہونچانے والا نہیں ہے۔ اور اسی کے مطابق عورت سے اس کے مقعد میں وطی کرنے کا بھی حکم ہے۔

☆☆☆

توضیح: عورت کو ہاتھ لگانے سے انزال ہو جانے کی صورت. میں مصاہرت کا حکم۔ مصاہرت کے چند ضروری مسائل

ولو مس فانزل فقد قیل انه یوجب الحرمة.....الخ

اگر عورت اور مرد دونوں میں سے کسی نے دوسرے کو ہاتھ لگایا (یا نظر کی) جس سے انزال ہو گیا تو کہا گیا ہے کہ اس سے بھی مصاہرت کا حکم ثابت ہو گا۔ والصحیح انه لایوجبها الخ لیکن قول صحیح یہ ہے کہ یہ حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے۔ف صدر الشہیدؒ نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔الشمنی کیونکہ انزال ہو جانے سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس مساس و نظر کے بعد وطی کی نوبت نہیں آسکتی ہے۔

وعلی هذا اتیان المراة فی الدبر......الخ

اس حکم کے مطابق عورت سے اس کے مقعد میں وطی کرنا ہے۔ف یعنی عورت کے دبر (مقعد) میں ہاتھ لگانے اور دیکھنے سے بڑھ کر اگر کوئی وطی کرے جب بھی صحیح قول کے مطابق حرمت کا حکم نافذ نہیں ہو گا۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو (میں کہتا ہوں کہ بعض محشین نے لکھا ہے کہ عورت کے مقعد (دبر) میں اگر وطی سے انزال ہو تو حرمت نہیں اور اگر نہ ہو تو حرمت ہو گی۔انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ غلط ہے اور قاضی خان میں ہے کہ اگر عورت کی دبر میں نظر کی تو اس سے حرمت مصاہرت لازم نہ ہو گی۔ محیط میں ہے کہ یہی اصح ہے۔ اور جواہر الاخلا میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ جیسا کہ انقباوی میں ہے۔ پس محشی کی غلطی ظاہر ہو گئی۔ ، کیا نہیں جانتے اگر موجب ہے تو مطلقا موجب ہے وہاں انزال نہ ہونے کی قید بالکل نہیں ہے)۔م یہی قول اصح ہے۔المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔الجواہر۔ھ۔

اور اگر کسی نے نابالغ لڑکے سے لواطت کی تو عامہ علماء کے قول کے مطابق اس سے حرمت مصاہرت نہیں ہو گی۔ع۔ جیسے نو برس سے کم کی لڑکی سے جماع کرنا۔ اور جو لڑکا اپنی خواہش سے وطی نہیں کرتا اس سے وطی کرانا۔ف۔ب۔ اور چوپایہ سے وطی کرنے سے بھی مصاہرت کا حکم نہیں ہوتا۔ف۔ھ۔

مصاہرت کے اقرار کے مسائل

یہ چند مسائل اس لئے جاننا چاہئے کہ آدمی ایسے جاہلوں کی حرکتوں سے باز آجائے۔ اور پرہیز کرے جو اپنی بیوی وغیرہ سے گالی گلوچ بدزبانی میں ایسی باتیں بکتے ہیں جن کے ہونے سے مصاہرت کا حکم لگایا جاتا ہے۔م

نمبر ۱۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے متعلق ایسی حرمت مصاہرت کا اقرار کیا جس سے بیوی حرام ہوتی ہو تو ان دونوں میں علیحدگی کرادی جائے گی۔ مثلاً کسی نے کہا میں نے تمہارے نکاح سے پہلے یا بعد میں تمہاری ماں سے وطی کی ہے۔ اگرچہ دل لگی سے کہا ہو۔المحیط

نمبر ۲۔ اگر اس وقت یہ دعویٰ کرے کہ میں نے جھوٹ کہا ہے تو قاضی اس کی بات سچ نہیں مانے گا۔ لیکن اگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک واقعتاً دعویٰ غلط تھا تو اس کی بیوی حرام نہ ہو گی۔ پھر بھی قاضی ان میں تفریق کر دے گا اور پورا مہر دلوا لے گا۔التجنیس۔

نمبر ۳۔ واضح ہو کہ ہر وہ صورت جہاں حرمت مصاہرت ہوتی ہو یا کوئی بھی معاملہ جو محرمات سے ہو اس میں شریعت کی طرف سے خود قاضی مدعی ہو گا۔ کسی کو اس کے پاس مدعی بن کر جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ ہر وہ مسلمان جسے ایسی غلط بات معلوم ہو جائے اس پر واجب ہوتا ہے کہ قاضی کو اس کی اطلاع کر دے۔م۔

نمبر ۴۔ اگر بوسہ لینے اور ہاتھ لگانے اور شرم گاہ میں نظر ڈالنے کے بعد کسی نے دعویٰ کیا کہ یہ کام شہوت کے بغیر ہوا ہے تو ان کاموں سے حرمت کا فتویٰ ہو گا۔ اور باقی دوسرے کاموں سے نہیں ہو گا۔ مگر جب کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ شہوت سے ہی تھا۔

المحیط نمبر

نمبر ۵۔ خواہ منہ یا گال یا سر کا بوسہ ہو۔ الظہیریہ۔

نمبر ۶۔ چھاتیوں کو چھونا بھی بوسہ کا حکم رکھتا ہے۔ الوجیز۔

نمبر ۷۔ اور اگر گواہوں نے کہا کہ اس نے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا ہے تو بھی قول مختار یہ ہے کہ وہ مقبول ہوں گے، التجنیس۔ اور اسی پر عمل ہے۔ الجواہر۔

نمبر ۸۔ بیوی نے کہا کہ مجھ سے تمہارے باپ نے وطی کی ہے یا شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا ہے تو اگر شوہر اور اس کے بیٹے نے اس کی تصدیق نہ کی تو وہ بائنہ نہ ہوگی۔ ط۔ س۔

نمبر ۹۔ واضح ہو کہ حرمت مصاہرہ ثابت ہو جانے سے نکاح ختم نہیں ہوتا اسی بناء پر اگر اس سے وطی ہو جائے تو حد زنا لازم نہیں ہوگی اگرچہ جانتا ہو۔ م۔ ھ۔

واذا طلق امراته طلاقا بائنا او رجعیا لم یجزله ان یتزوج باختها حتی تنقضی عدتها وقال الشافعی انکانت العدة عن طلاق بائن اوثلث یجوز لانقطاع النکاح بالکلیة اعمالا للقاطع ولهٰذا لوطیها مع العلم بالحرمة یجب الحدولنا ان نکاح الاولی قائم لبقاء احکامه کالنفقة والمنع والفراش والقاطع تاخرعمله ولهٰذا بقی القید والحد لایجب علی اشارة کتاب الطلاق وعلی عبارة کتاب الحدود یجب لان الملک قدزال فی حق الحل فیتحقق الزناء ولم یرتفع فی حق ماذکرنا فیصیر جامعا.

ترجمہ۔ اور جس کسی نے اپنی بیوی کو طلاق بائن یا رجعی دی ہو تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس کی عدت ختم ہونے سے پہلے اس کی بہن سے نکاح کرے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اگر طلاق بائن یا تین طلاقوں کی عدت ہو تو جائز ہوگا کیونکہ ان دونوں طلاقوں سے نکاح کا تعلق بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ قاطع یعنی طلاق کو عمل دلانے کی لئے۔ اسی لئے اگر اس سے حرمت جانتے ہوئے بھی وطی کرلے گا تو اس پر حد جاری کی جائے گی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہلے نکاح کا تعلق اس وقت باقی رہتا ہے کیونکہ اس کے بعض احکام باقی رہتے ہیں مثلاً اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے اور عورت کو باہر نکلنے سے ممانعت ہوتی ہے۔ اور اس کا بچہ صحیح النسب ہوتا ہے اور قاطع کا عمل موخر ہو گیا ہے۔ اسی وجہ سے قید نکاحی باقی ہے اور حال یہ ہے کہ کتاب الطلاق کی عبارت سے اشارہ ملتا ہے کہ اس پر حد واجب نہیں ہوگی لیکن کتاب الحدود کی عبارت سے حد واجب ہے۔ اس لئے کہ حلال ہونے کے بارے میں اس کی ملکیت زائل ہوگی
گئی اس لئے زنا محقق ہو جائے گا۔ لیکن جو باتیں ہم نے بیان کیں ان کے بارے میں نکاح ختم نہیں ہوا ہے۔ تو وہ جمع کرنے والا ہو جائے گا۔

توضیح: عدت کی حالت میں بیوی کی بہن سے نکاح کرنا، آئمہ کا اختلاف، ان کے دلائل

واذا طلق امراته طلاقا بائنا او رجعیا لم یجزله ان یتزوج باختها حتی تنقضی عدتها......الخ

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دیدے خواہ بائن ہو۔ ف ایک ہو یا دو بائن کی صفت کے ساتھ یا تین طلاقیں دیں یا خلع وغیرہ او رجعیا الخ یا طلاق رجعی دی۔ ف جو تین سے کم ہو اور اس میں بائن کی صفت نہ ہو۔ تو تمام صورتوں میں وہ عدت طلاق میں ہو گی۔ م۔ اسی طرح جب نکاح فاسد یا شبہ کی وطی کی عدت میں ہو۔ لم یجزله ان یتزوج باختها حتی تنقضے عدتها تو اس مرد

کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرے یہاں تک کہ عدت گذارنے والی کی عدت گذر جائے۔ ف یعنی اس کے بعد اس کی بہن سے نکاح کر سکتا ہے۔ اور یہی حکم اس کی خالہ اور پھوپھی وغیرہ کا بھی جن کو اکھٹے کرنا حرام ہے۔ اور اگر یہ عدت میں رہنے والی چار بیویوں میں سے ایک ہو تو اس کی جگہ پر کسی اور سے نکاح کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔ الکافی۔ ھ۔ کیونکہ جب تک عدت باقی ہے اس کا نکاح پورے طور پر ختم نہیں ہوتا ہے۔ اگرچہ نکاح کا کچھ اثر اب باقی نہ ہو۔

وقال الشافعي انكانت العدة عن طلاق بائن اوثلث يجوز لانقطاع النكاح بالكلية......الخ

اور شافعیؒ نے کہا ہے۔ ف کہ اس میں تفصیل ہے۔ یعنی اگر وہ طلاق بائن یا تین طلاقوں کی عدت میں ہو۔ یعنی ایسی طلاق جس میں رجعت نہیں ہو سکتی ہو۔ تو جائز ہے ف کہ وہ شخص معتدہ کی بہن سے نکاح کرے۔ **لانقطاع** کیونکہ اس کا نکاح مطلقاً ختم ہو چکا ہے۔ (اس لئے یہ جائز ہے) تاکہ قاطع تعلق کو ختم کرنے والی چیز یعنی طلاق کو عمل دلایا جائے۔ ف کیونکہ جب قاطع نکاح موجود ہوا تو اس کا عمل واثر ہونا چاہئے۔ **ولهذا** اسی مکمل طور پر تعلق ختم ہو جانے کی وجہ اگر مرد نے اپنی بائنہ بیوی کے ساتھ وطی کی اور اسے اس کا حرام ہونا معلوم ہے تو اس پر حد زنا واجب ہوگی۔

ولنا ان نكاح الاولى قائم لبقاء احكامه كالنفقة والمنع والفراش ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس عورت کا نکاح اب تک باقی ہے کیونکہ نکاح کے کچھ احکام اب بھی باقی ہیں۔ جیسے اس کا نفقہ مرد کے ذمہ ہونا۔ اور عورت کو گھر سے نکلنے کی اجازت کا نہ ہونا۔ اور اگر اس سے ان دنوں بچہ ہو جائے تو اس جائز اور صحیح النسب کہنا۔ ف یہاں تک کہ اگر طلاق کے بعد دو برس کے اندر بھی اسے بچہ پیدا ہو تو اس مرد کے نسب سے اس بچہ کو تسلیم کرنا۔ اب اگر کوئی یہ کہے کہ پھر تو قاطع یعنی طلاق کا کچھ بھی اثر نہ ہوا۔ جواب یہ کہ فوراً ہو جانا ہی ضروری نہیں ہے۔

والقاطع تاخر عمله ولهذا بقى القيد والحد لايجب على اشارة كتاب الطلاق......الخ

اور قاطع کا عمل موخر ہو گیا۔ اسی وجہ سے نکاح کی قید باقی ہے۔ ف کہ عورت اپنی عدت کی جگہ سے باہر قدم نہیں نکال سکتی ہے۔ اب اگر یہ وہم ہو کہ نکاح باقی رہنے کی صورت میں وطی کر لینے پر حد زنا کیوں واجب ہوتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ وطی اس کے لئے حلال نہیں ہے۔ **والحدلايجب على اشارة كتاب الطلاق الخ** حال یہ ہے کہ کتاب الطلاق سے اس بات کی طرف اشارہ پایا جاتا کہ حد واجب نہ ہوگی، لیکن کتاب الحدود کی صریح سے حد واجب ہوتی ہے۔ ف: اور ہم نے مانا ہے کہ حد واجب ہے لیکن اس وجہ سے نہیں کہ نکاح بالکلیہ اور مطلقاً ختم ہو گیا ہے۔

لان الملك قدزال فى حق الحل فيتحقق الزناء......الخ

اس لئے کہ وطی حلال ہونے کے بارے میں ملکیت ختم ہو گئی اس لئے زنا ثابت ہو گیا۔ ف بشرطیکہ وہ اس مسئلہ کو جانتا بھی ہو۔ **ولم يرتفع فى حق ماذكرنا** اور بتائی ہوئی صورتوں میں نکاح ختم نہ ہوا۔ ف یعنی اسے عدت میں نفقہ دینا۔ اس کا گھر سے نہ نکلنا۔ اور بچہ ہونے سے اسی مرد کا تسلیم کیا جانا۔ کہ ان مسائل میں اس کا نکاح باقی مانا جاتا ہے۔ **فيصير جامعا** تو وہ شخص جمع کرنے والا ہو جائے گا۔ ف اگر مرد اپنی مطلقہ معتدہ کی بہن سے نکاح کرلے تو وہ نکاح میں دو بہنوں کو جمع کرنے والا ہو جائے گا۔ حالانکہ یہ حرام کام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جب ایک اعتبار سے نکاح باقی ہے تو اس پر حد زنا واجب نہیں ہونی چاہئے۔ اگرچہ حرام ہونے کا اسے علم بھی ہو۔ کیونکہ شبہہ حد کو ساقط کر دیتا ہے۔ اگر ایک ساتھ ایسی دو عورتوں سے نکاح کیا جن میں سے ایک تو اس کے لئے حلال ہو مگر دوسری حرام مثلاً موجودہ بیوی کی بہن یا پھوپھی وغیرہ جس کا ایک ساتھ ہونا جائز نہیں ہے۔ یا مرد کی پھوپھی وغیرہ جو ہمیشہ کے لئے اس پر حرام ہو تو قرابت کی وجہ سے ہو یا دامادی رشتہ سے یا وہ خود شوہر والی ہو یا بت پرست ہو۔ غرض کہ دوسری اس پر کسی وجہ سے بھی حرام ہو اگرچہ ایک ہی ساتھ دونوں کا ایجاب وقبول ہوا ہو تو ان میں سے جو حلال ہوگی اس کا نکاح صحیح اور دوسری کا باطل ہوگا۔ اور جو مال یا نقد بطور مہر طے پایا ہو وہ سب اسی عورت (حلال) کا ہوگا۔ التبیین۔ اب اگر اس نے اس عورت

سے بھی ہمبستری کرلی تو مبسوط میں ہے کہ اس کے لئے مہر مثل لازم آئے گا خواہ جتنا بھی ہو۔ یہی قول اصح ہے۔ف۔

ولایتزوج المولی امته ولا المرأة عبدهالان النکاح ماشرع الامثمرابثمرات مشترکة بین المتناکحین والمملوکیة تنافی المالکیة فیمتنع وقوع الثمرة علی الشرکة ویجوزتزوج الکتابیات لقوله تعالی والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب ای العفائف ولافرق بین الکتابیة الحرة و الامة علی مانبین ان شاء الله

ترجمہ۔اور نہ شادی کرے مولیٰ اپنی باندی سے اور نہ عورت اپنے غلام سے اس لئے کہ یہ نکاح تو اس طریقہ سے جائز کیا گیا ہے کہ اس سے جو فائدے اور نتیجے ہوں وہ ان دونوں نکاح کرنے والوں کے درمیان ہوں۔ حالانکہ مالک اور مملوک ہونے کے تعلق ہونے میں بہت منافات اور دوری ہے۔ اس لئے شرکت کے طور پر دونوں میں نتیجہ اور فائدہ حاصل ہونا ناممکن ہے۔ اور کتابیہ عورت سے نکاح کرنا جائز ہے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ حلال کی گئیں تمہارے لئے اہل کتاب میں سے محصنات یعنی پاک دامن عورتیں اور کتابیہ خواہ آزاد ہو یا باندی ان میں کوئی فرق نہیں ہے (یعنی دونوں برابر ہیں) جس کی وجہ ہم انشاء اللہ عن قریب بیان کرینگے۔

توضیح: اپنی باندی یا اپنے غلام اور کتابیہ سے نکاح کرنے کا حکم

ولایتزوج المولی امته ولا المرأة عبدها لان النکاح ما شرع الامثمرا بثمرات مشترکة......الخ

اور مرد مولیٰ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی باندی سے اپنا نکاح کرے۔ اور نہ ہی مالکہ عورت کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنے غلام سے اپنا نکاح کرے خواہ ملکیت پوری ہو یا ناقص ہو۔ف یعنی ان دونوں میں مالک اور مملوک کا بھی تعلق باقی رہے پھر نکاح بھی ہو جائے کہ ایسا نکاح باطل ہے نہ حرام۔ وگناہ۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر نکاح کر لیا گیا تو اس کا کوئی اور کسی قسم کا اعتبار نہ ہوگا۔ جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔ البتہ اگر پہلے آزاد کر دے اور بعد میں نکاح تو جائز ہوگا۔

لان النکاح ماشرع الامثمرابثمرات مشترکة بین المتناکحین ......الخ

کیونکہ نکاح تو اس لئے مشروع ہوا ہے کہ اس سے ایسے فائدے حاصل ہوں جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہوں۔ف اور اس طرح دو اجنبی آدمی ایک معاہدہ کے ساتھ مل کر اپنے اپنے اختیار سے فائدہ حاصل کریں۔ اور یہ بات آزاد مرد اور عورت کے سوا مالک اور مملوک کے درمیان ممکن نہیں ہے۔ **والمملوکیة تنافی المالکیة** حالانکہ مملوک اور مالک ہونے میں باہم منافات ہے۔ف یہاں تک کہ مالک کو پورا اختیار ہوتا ہے مگر مملوک کو کچھ بھی اختیار نہیں ہوتا ہے۔ **فیمتنع وقوع الثمرة علی الشرکة** نتیجہ کے طور پر شرکت کر کے کچھ بھی نفع حاصل کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ف اس لئے ان کے درمیان نکاح بے کار ہوگا۔ اور ائمہ اربعہ کا بھی یہی قول ہے بلکہ اسی پر اجماع ہے۔ یہ بات ابن المنذر نے ذکر کی ہے۔ واضح ہو کہ جس نے باندی کو اسلام کی اچھی تعلیم و تربیت دے کر آزاد کر کے اس سے نکاح کر لیا تو اس کے لئے دوگنا ثواب ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے۔م۔ فقہاء مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس زمانہ میں بہتر یہ ہے کہ مرد اپنی باندی سے نکاح کر لینے کے بعد اس سے وطی کرے تاکہ اگر وہ حقیقت میں آزاد ہو تو وہ نکاح سے حلال ہو جائے۔ السراجیہ۔ ھ۔ ایسا کرنا بہتر ہے۔ لازم نہیں ہے۔

مسئلہ کی اصل وجہ یہ ہے کہ حلال باندیاں وہ ہیں جو جہاد میں باندی بن کر قبضہ میں آئیں۔ پھر اگر اس کے مالک سے اسکی اولاد ہوئی تو وہ بھی اس مالک کی طرح آزاد ہوگی۔ اور دوسرے سے نکاح کے بعد اس سے اولاد ہوئی تو وہ اپنی ماں کی طرح اس کے مالک کی مملوک ہوگی۔ پھر اکثر ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ ذمی کافروں کی اولاد بھی لونڈیوں کی طرح فروخت کر دی جاتی ہے حالانکہ ایسا کرنا غلط ہے۔ اسی لئے دل کو اطمینان دلانے کے خیال سے بہتر یہ ہے کہ مالک پہلے اس سے نکاح کرلے۔ اگرچہ نکاح کے حقوق ثابت نہیں ہوں گے۔ اور بعضوں نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ چار آزاد بیویوں کی موجودگی میں اس باندی سے نکاح کر کے اسے

پانچویں ٹھہرانے میں کچھ احتیاط نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔

ویجوزتزوج الکتابیات لقولہ تعالیٰ ﴿والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب﴾ ای العفائف......الخ

ائمہ اربعہ کے اجماع کے ساتھ کتابیہ عورت سے نکاح کرنا جائز ہے۔ ف۔ لیکن مسلمان عورت کو کسی کتابی مرد کے نکاح میں دینا بالا جماع جائز نہیں ہے۔ پھر کتابیہ عورت عام ہے خواہ وہ آزاد ہو یا باندی ہو۔ **لقولہ تعالیٰ** اس فرمان باری تعالیٰ **﴿والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب﴾ ای العفائف ولافرق بین الکتابیۃ الحرۃ و الامۃ علی مانبین ان شاء اللہ۔** کی وجہ سے یعنی تمہارے لئے محصنہ عورتیں اہل کتاب میں سے حلال کی گئیں۔ **العفائف** یعنی پاکدامن عورتیں۔ ف یعنی جو بدکارہ اور چھپ چھپا کر دوسرں سے ناجائز تعلقات رکھنے والیاں نہ ہوں۔ ولا فرق الخ اور کتابیہ عورتوں میں خواہ آزاد ہوں یا باندی کچھ فرق نہیں ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ ہم بیان کریں گے۔ ف۔ مگر اس میں اختلاف ہے۔ ج۔

ولایجوز تزوج المجوسیات لقولہ علیہ السلام سنوا بھم سنۃ اھل الکتاب غیرناکحی نسائھم ولا اکلی ذبائحھم قال ولا الوثنیات لقولہ تعالیٰ ﴿ ولاتنکحوا المشرکات حتی یؤمن﴾ ویجوز تزوج الصابیات ان کانوا یومنون بدین ویقرون بکتاب لانھم من اھل الکتاب وان کانوا یعبدون الکواکب ولاکتاب لھم لم تجز مناکحتھم لانھم مشرکون والخلاف المنقول فیہ محمول علی اشتباہ مذھبھم فکل اجاب علی ما وقع عندھم وعلی ھذا حال ذبیحتھم

ترجمہ۔ اور مجوسیہ عورتوں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے کہ تم ان سے کتابیوں جیسا سلوک کرو سوائے اس کے کہ ان کی عورتوں سے نکاح نہ کرو۔ اور ان کے ذبیحوں کو نہ کھاؤ۔ فرمایا۔ اور وثنیات سے بھی نکاح نہ کرو۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم مشرکہ عورتوں سے نکاح نہ کرو یہاں تک کہ وہ ایمان لے آئیں۔ اور صابیات سے نکاح کرنا جائز ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ قوم دین پر ایمان رکھتی ہوں اور کتاب کا اقرار کرتی ہوں۔ کیونکہ یہ قوم بھی اہل کتاب میں سے ہے۔ اور اگر وہ قوم ستاروں کی عبادت کرتی ہو اور ان کے پاس کتاب آسمانی نہ ہو تو ان سے نکاح کا تعلق کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ وہ لوگ مشرک ہیں۔ اس مسئلہ میں جو اختلاف فقہاء منقول ہوا وہ اس بناء پر ہے کہ ان کے صحیح مذہب کے بارے میں اشتباہ ہے اس لئے جن کے سامنے جو بات آئی اسی کے مطابق جواب دیا ہے اور یہی حال ان کے ذبیحہ کے بارے میں بھی ہے۔

توضیح: مجوسیہ، وثنیہ اور صابیہ عورتوں سے نکاح کرنے کا حکم

ولایجوز تزوج المجوسیات لقولہ علیہ السلام سنوا بھم سنۃ اھل الکتاب غیرناکحی......الخ

اور مجوسیہ عورتوں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ ف جو زردشت اور آتش پرست کے دین پر ہوتے ہیں۔ **لقولہ علیہ السلام سنوا بھم سنۃ اھل الکتاب غیرناکحی نسائھم ولا اکلی ذبائحھم۔** اس دلیل سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو۔ سوائے ان عورتوں کے نکاح کرنے اور سوائے ان کا ذبیحہ کھانے کے ف اس کی روایت بزاز اور دار قطنی نے کی ہے جو کہ زکوۃ کی بحث میں گذر گئی ہے۔ اور ابن الہمامؒ نے ذکر کیا ہے کہ عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے اس کے معنی کی روایت کی ہے۔ اور اس پر چاروں اماموں کا اور جمہور فقہا کا اتفاق ہے کہ جب تک مجوسیہ مسلمان نہ ہو اس سے نکاح جائز نہیں ہے۔ البتہ جزیہ مقرر کرنے کے معاملے میں ان کا اور اہل کتاب کا ایک حکم ہے۔ مع۔

قال ولاالوثنیات لقولہ تعالیٰ ﴿ ولاتنکحوا المشرکات حتی یؤمن﴾ ......الخ

اور بت پرست عورتوں سے بھی نکاح جائز نہیں ہے۔ اس دلیل سے کہ فرمان باری تعالے ہے **ولا تنکحو المشرکات**

حتی یومن ۔ یعنی تم شرک کرنے والی عورتوں سے نکاح نہ کرو یہاں تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں۔ف کہا گیا ہے کہ یہودیہ اور نصرانیہ بھی مشرکہ ہے۔اس لئے اس سے بھی نکاح نہیں ہونا چاہئے۔جواب دیا گیا ہے کہ اصح یہ ہے کہ یہ قوم پوری مشرکہ نہیں ہوتی ہے۔لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ ان کے حق میں کفر صریح اور شرک بدیہی ہے۔اور صورت یہ ہے کہ بلاشبہ یہ مشرکہ ہے لیکن اہل کتاب سے نکاح جائز ہونے کا حکم نص خاص سے ثابت ہوا ہے۔اور وہ عرب کے بت پرستوں میں سے نہیں ہیں۔اس لئے ان کے سوا اور کسی سے نکاح جائز نہیں ہوا۔

ویجوز تزوج الصابیات ان کانوا یومنون بدین ویقرون بکتاب لانهم من اهل الکتاب.....الخ

اور صابیہ عورتوں سے نکاح کرلینا جائز ہے بشرطیکہ یہ قوم کسی دین سماوی کو مانتی اور کسی آسمانی کتاب کا اقرار کرتی ہو۔ف کیونکہ اس میں شک ہے۔پس اگر کسی دین اور کتاب آسمانی کی اقرار کرنے والی ہوں تو ان سے نکاح کا تعلق قائم کرنا جائز ہوگا۔ ان کانوا یومنون بدین ویقرون بکتاب. کیونکہ وہ اہل کتاب میں سے ٹھہرے۔

وان کانوا یعبدون الکواکب ولا کتاب لهم لم تجز مناکحتهم لانهم مشرکون......الخ

اور اگر یہ قوم ستارے پوجتی ہو اور اس کے لئے کوئی کتاب یعنی آسمانی کتاب نہ ہو۔ف جیسا کہ ان کا حال بیان کیا گیا ہے. لم تجز مناکحتهم لانهم مشرکون تو ان سے باہم نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ مشرک ثابت ہوئے۔ف اس جگہ باہم نکاح سے مراد صرف ان کی عورتوں سے نکاح کرنا ہے۔ورنہ مسلمہ عورت سے ان کا نکاح تو بلا خلاف حرام اور باطل ہے۔

والخلاف المنقول فیه محمول علی اشتباه مذهبهم فکل اجاب علی ما وقع عندهم......الخ

اور ان کے بارے میں جو اختلاف نقل کیا گیا ہے وہ ان کے مذہب کے بارے میں اشتباہ ہونے پر محمول ہے۔ف چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کا کتابی ہونا ظاہر ہوا تھا اس لئے انہوں نے ان سے مناکحت کو جائز کیا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اس کے خلاف ثابت ہوا تو انہوں نے کہا کہ جائز نہیں ہے۔ فکل اجاب علی ماوقع عندهم وعلی هذا حال ذبیحتهم. پس ہر ایک امام کے نزدیک جو حق ثابت ہوا اسی کے مطابق فیصلہ سنایا۔اور اسی اختلاف کے مطابق صابیوں کے ذبح کئے ہوئے جانور کا حکم ہے۔ف مگر اس مترجم کے نزدیک امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ سمجھ میں آتی ہے جو اگرچہ کسی دوسری کتاب میں نظر نہیں آتی ہے کہ فرمان باری تعالیٰ میں ﴿ ان الذین امنو والذین هادو والنصازی والصابین ﴾ الایه ان میں سے ہر ایک کو فرمایا کہ جو اللہ تعالیٰ اور قیامت کے دن پر ایمان لایا اور نیک کام کئے اس کو اپنا ثواب ہے۔اس سے اگر یہ مراد ہو کہ بالفعل ایمان لایا تو پھر کوئی بھی یہودی نہیں رہا بلکہ ان الذین امنو میں داخل ہو گیا۔اس کے علاوہ صرف ان کی ہی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہی۔بلکہ مجوسی، ہندو، بودھ وغیرہ سب کا یہی حکم ہوگا کہ جو ایمان لائے وہ جنتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ آیت کی مراد یہ ہے کہ ان امتوں میں سے جو امت اپنے اپنے وقت میں پورے طور پر ایمان لائی وہ جنتی ہے۔اس بیان سے یہود کے اس قول کا رد ہو گیا کہ جنت صرف یہودیوں کے لئے ہے۔اس طرح یہ معلوم ہوا کہ ایمان اور عمل صالح وہی معتبر ہے جو کتاب الٰہی اور پیغمبر پر ہو۔اور یقیناً صابئین بھی اہل کتاب میں سے ایک امت ہے۔اس لئے یہ امام ابوحنیفہ کے دعویٰ کی بہترین دلیل ہوئی۔اور اس مسئلہ میں اصح قول ابوحنیفہؒ کا ہے کہ صابیہ کے ساتھ نکاح کرنا جائز لیکن مکروہ ہے۔ جیسا کہ الکافی میں ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔جس عورت کا باپ یا ماں کتابی ہو تو اس کا حکم بھی اہل کتاب کا ہوگا۔البدائع

نمبر ۲۔اگر کتابیہ مجوسیہ ہوگئی تو اس کا نکاح مہر کے ساتھ باطل ہوگا لیکن اگر یہودیہ یا نصرانیہ ہوگئی تو نہیں۔الجوہرہ۔س۔

نمبر ۳۔ اگر کوئی مسلمہ مرتد ہو کر کتابیہ ہو گئی تو اس کا نکاح کسی مرتد وغیرہ سے بھی جائز نہیں ہو گا۔ جیسے کسی مرتد مرد کا نکاح باطل ہے کیونکہ اس کا کوئی صحیح عقیدہ نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالے اعلم۔ اس مسئلہ کی مزید تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

نمبر ۴۔ مجوسیہ و بت پرست میں آفتاب اور ستارے وغیرہ پوجنے والے اور دہریہ و زندیق و باطنیہ و اباحیہ اور ہر وہ مذہب جس کی تکفیر کی جائے اس میں داخل ہیں۔ فع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ نیچریہ اور بودھ اور روافض میں سے جو لوگ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی الوہیت یا شرکت رسالت یا جبرئیل کی وحی میں غلطی کے قائل ہیں ان میں سے کسی کے ساتھ نکاح کا تعلق کرنا جائز نہیں ہے۔ اور معتزلہ اور شیعہ امامیہ وغیرہ کی لڑکیوں سے کراہت کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے۔ اس جائز ہونے کو شامیؒ نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے۔

نمبر ۵۔ جو عورت کسی کی منکوحہ یا حاملہ یا اس کی عدت وفات یا طلاق یا نکاح فاسد یا اس سے کسی نے شبہ میں وطی کی ہو اس سے اس کی عدت ختم ہونے یا وضع حمل سے پہلے نکاح جائز نہیں ہے البتہ اس کے بعد ہو سکتا ہے۔ ھ۔ ب۔ م

نمبر ۶۔ جس بیوی کو کوئی تین برا طلاق دے چکا ہو اس سے نکاح جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اس سے حلالہ ہو جائے۔ اور باندی کی صورت میں صرف دو طلاقوں کے بعد ہی حلالہ لازم ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر اسے خرید لے یا آزاد کر دے تو بھی نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ ق۔ س۔ ھ۔ ع امام ابو حنیفہؒ کی بہترین دلیل۔

قال ویجوز للمحرم والمحرمة ان یتزوجا فی حالة الاحرام وقال الشافعیؒ لایجوز وتزویج الولی المحرم ولیته علی هذا الخلاف له قوله علیه السلام لاینکح المحرم ولاینکح.

ترجمہ۔ اور محرم مرد اور محرمہ عورت دونوں کے لئے یہ جائز ہے کہ احرام کی حالت ہی میں نکاح کر لیں۔ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہ ہو گا۔ اور احرام کی حالت میں رہتے ہوئے کسی بھی ولی کو اپنی ولیہ کے نکاح کرانے میں بھی یہی اختلاف ہے۔ ان کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ محرم نہ اپنا کسی سے نکاح کرے اور نہ دوسرے کسی کا نکاح کرائے۔ ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل ہے کہ آپ نے اپنا نکاح حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے اپنے احرام کی حالت میں کیا ہے۔ اور وہ جو روایت کی ہے وطی کرنے پر محمول کیا جائے گا (صرف نکاح کرنے پر نہیں)۔

توضیح: محرم اور محرمہ یعنی جو احرام کی حالت میں ہو
اس کے نکاح کی بحث دلائل کی تحقیق اور ان میں توفیق

قال ویجوز للمحرم والمحرمة ان یتزوجا فی حالة الاحرام ......الخ

اور جو مرد احرام باندھے ہوئے ہو اور جو عورت احرام باندھے ہوئے ہو دونوں احرام کی حالت میں عقد نکاح کر سکتے ہیں۔ ف۔ لیکن فوراً ہی وطی نہیں کر سکتے۔ **وقال الشافعیؒ لایجوز الخ** اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اب نکاح ہی جائز نہیں ہے۔ ف یہاں تک کہ محرم کسی دوسرے کا نکاح بھی نہیں کر سکتا، اسی لئے فرمایا

وتزویج الولی المحرم ولیته علی هذا الخلاف له قوله علیه السلام لاینکح المحرم ولاینکح ......الخ

اور ولی محرم کا اپنی ولیہ کے نکاح میں بھی یہی اختلاف ہے۔ ف یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے مگر ہمارے نزدیک جائز ہے۔ **له قوله علیه السلام** امام شافعیؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جو آدمی محرم ہو وہ نکاح نہ کرے اور نہ نکاح کیا جائے۔ ف اس کی روایت مسلم نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کی ہے۔ جواب یہ ہے کہ احرام سے مراد عقد خرید و فروخت اور نکاح نہیں ہے بلکہ نکاح بمعنی وطی ہے۔ کیونکہ لفظ نکاح لغت اور قرآن میں وطی کے معنی میں آیا ہے اور اس حدیث سے بھی یہی مراد

ہے۔ یعنی جو مرد محرم ہو وہ وطی نہ کرے اور جو عورت محرمہ ہو اس سے بھی وطی نہ کی جائے۔

ولنا ماروی انه علیه السلام تزوج بمیمونة وهومحرم وماروا ه محمول علی الوطی ......الخ

حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اپنے احرام میں ہونے کی حالت میں نکاح کیا ہے۔ف یہ حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں مشہور حدیث کی قسم سے ہے۔ **وماروا ه محمول الخ** اور شافعیؒ نے جس حدیث کی روایت کی وہ وطی پر محمول ہے۔ف یعنی اس میں بھی لفظ نکاح وطی کے معنی میں ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مسلم وابوداؤد کی روایت میں کچھ زائد بھی ہے یعنی محرم منگنی نہ کرے۔ اور احمدؒ نے یہ بھی زیادہ کیا ہے کہ محرم مکہ میں منگنی نہ کرے۔ جواب یہ ہے کہ اس جگہ کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث پر تمام آئمہ ستہ متفق ہیں اور یہ مشہور کے قریب ہے۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کو حماد نے مطر الوراق سے روایت کیا ہے۔ اور یحییٰ بن سعید واحمد نے مطرؒ کو ضعیف کہا ہے۔ اور امام بخاریؒ نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔ طحاویؒ نے کہا ہے کہ آئمہ حدیث کے نزدیک مطر کی حدیث حجت کے لائق نہیں ہے۔ ابن عبدالبرؒ نے کہا ہے کہ اس کو مرفوع کرنا یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک اس کی نسبت کرنا مطرؒ کی غلطی ہے۔

خطابیؒ نے کہا ہے کہ بہتر جواب یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث نہی تنزیہی پر محمول کیا جائے۔ یعنی احرام کی حالت میں ایسے کاموں میں مشغول نہ ہوں۔ اس بناء پر اگر محرم نے عقد نکاح کیا تو ابو حنیفہؒ وشافعیؒ کے نزدیک یہ صحیح ہو گا۔ البتہ مالکؒ نے اسے فاسد کہا ہے۔ لیکن ان کے خلاف یہ حدیث دلیل ہے۔ مع۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا جو بعضوں نے روایت کی ہے کہ میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے آپ نے اس وقت نکاح کیا جبکہ آپ حلال (بغیر احرام) تھے اس سے ثابت ہوا کہ نکاح بمعنی وطی اور جماع ہے۔ چنانچہ بخاریؒ نے یہی حدیث اس طرح روایت کی ہے کہ آپ نے میمونہ رضی اللہ عنہا سے اس حال میں نکاح کیا کہ آپ احرام کی حالت میں تھے اور ان کے پاس خلوت میں گئے (زفاف کیا) اس حال میں کہ حلال تھے۔ الخ۔ م۔

ویجوزتزوج الامة مسلمة کانت او کتابیة......الخ

اور باندی سے نکاح کرنا جائز ہے ف یعنی غیر کی باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ **مسلمة کانت او کتابیة** خواہ وہ مسلمہ ہو یا کتابیہ ہو۔ف اور یہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿**فمن لم یستطع منك طولا ان ینکح المحصنات المومنات فما ملکت ایمانکم**﴾ الایہ۔ یعنی تم میں سے جو کوئی مومنات محصنات سے نکاح کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ ایسی عورتوں سے نکاح کرلے جن کے تمہارے ہاتھ مالک ہوئے ہیں۔ الخ اس سے مقصود بہتری کی صورت بتانی ہے جواز کا حکم بتانا نہیں ہے۔ کیونکہ دوسری آیتوں میں مطلقاً جواز کا حکم بتایا گیا ہے۔ جیسے **فانکحوا ماطاب لکم**۔ یعنی جو عورت تم کو پسند آئے اس سے نکاح کرلو۔ اسی طرح دوسری آیت ہے ﴿**احل لکم ما وراء ذلکم**﴾۔ اسی جیسی دوسری نصوص بھی ہیں۔ جو مطلقاً نکاح کی اجازت دیتی ہیں۔ لیکن جبکہ غیر کی باندی سے نکاح کرنے سے اس سے جو اولاد ہو گی وہ بھی اس باندی کے مالک کی مملوکہ ہو جائے گی۔ اسی لئے ارشاد فرمایا اور آخر میں فرمایا **وان تصبروا خیرلکم** یعنی تم اگر اپنے آپ پر قابو رکھو تو تمہارے لئے بہتر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ بہتر نہیں مگر جائز ہے خواہ وہ مسلمہ ہو یا کتابیہ ہو۔

وقال الشافعی لایجوز للحران یتزوج بامة کتابیة لان جواز نکاح الاماء ضروری عنده لمافیه من تعریض الجزء علی الرق وقد اندفعت الضرورة بالمسلمة ولهذا جعل طول الحرة مانعامنه وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المتقضی وفیه امتناع عن تحصیل الجزء الحرلا ارقاقه وله ان لایحصل الاصل فیکون له ان لایحصل الوصف.

ترجمہ۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ آزاد کے لئے کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک باندیوں سے نکاح کا حکم انتہائی مجبوری کی صورت میں ہے کیونکہ باندی سے نکاح سے (ہونے والی اولاد) جزء کو غلامی کے لئے پیش کرنا

لازم آتا ہے۔اور وہ مجبوری کسی مسلمہ باندی سے نکاح کر لینے سے پوری ہو جاتی ہے۔اسی بناء پر آزاد عورت سے نکاح کرنے کی طاقت کو باندی سے نکاح کرنے کے لئے مانع بتایا گیا ہے۔

اور ہمارے نزدیک باندیوں سے نکاح کرنے کی اجازت مطلقاً ہے مقتضی کے مطلق ہونے کی وجہ سے اور ایسا کرنے میں آزاد اولاد حاصل کرنے سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ اس کو غلام بنانا حالانکہ آدمی کو اس بات کا شرعاً اختیار دیا گیا ہے کہ اصل یعنی اولاد ہی حاصل نہ کرے تو اس کو یہ بھی اختیار ہو اکہ ایسی صفت کی اولاد حاصل نہ کرے جو آزاد ہو۔

توضیح: کتابیہ باندی سے آزاد آدمی کا نکاح جائز ہے یا نہیں

امام شافعیؒ کا دعویٰ اور دلیل۔احناف کی دلیل

وقال الشافعي لايجوز للحران يتزوج بامة كتابية لان جواز نكاح الاماء ضروري عنده

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔**لما فيه من تعريض الجزء على الرق** کیونکہ باندی سے نکاح کرنے میں اپنے جزو(ہونے والی اولاد) فرزند کو غلام بننے پر پیش کرنا ہوتا ہے۔ف کیونکہ غیر کی باندی سے جو اولاد ہو گی وہ بھی شریعت میں غیر کی(باندی کے مالک) کی مملوک ہو گی۔سوائے اس کے جو خود مالک سے پیدا ہو۔اور جب اپنے بچے کو غلام بننے کے لئے پیش کرنا ناجائز اور ممنوع ہے تو وہ نکاح ہی جائز نہ ہو گا مگر جبکہ انتہائی مجبوری اور لاچاری ہو۔ **وقد اندفعت الضرورة بالمسلمة** جبکہ مسلمہ باندی سے نکاح کر لینے میں وہ انتہائی مجبوری دور ہو جاتی ہے۔ف:اس لئے کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہ رہا۔

ولهٰذا جعل طول الحرة مانعامنه وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المتقضي......الخ

اسی لئے اس سے بھی ممانعت لازم آجاتی ہے جبکہ کسی آزاد عورت سے نکاح کر لینے کی صلاحیت پائی جائے۔ف یعنی چونکہ باندی سے نکاح کرنے سے اپنی ہونے والی اولاد کی خرابی لازم ہو جاتی ہے۔اسی وجہ سے یہ شرط کی گئی ہے کہ جب آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو تو باندی سے نکاح کرو۔

اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آئی کہ جب آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت ہو تو مت کرو۔پھر جب ضرورت پڑی تو مسلمہ باندی سے پوری ہو گئی۔اسی لئے **من فتياتكم** یعنی اپنوں میں سے مومنہ باندیوں میں سے نکاح کر لو۔اس لئے کتابیہ جائز نہ ہو گی۔جواب یہ ہے کہ اس آیت میں بہتر صورت کا بیان ہے۔اور اس کے علاوہ منع نہیں ہے۔اور تم نے جو مطلب بیان کیا ہے وہ اپنی رائے ہے۔

وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المتقضي وفيه امتناع عن تحصيل الجزء الحرلا ارقاقه.....الخ

اور ہمارے جواز مطلقاً ہے کیونکہ اس کا تقاضا کرنے والا مطلق ہے۔ف یعنی ﴿**فانكحوا ما طاب لكم**﴾اور ﴿**احل لكم ما وراء ذلكم**﴾ آیتیں اس بات کا تقاضا کر رہی ہیں کہ کوئی بھی عورت ہو مطلقاً جائز ہے۔اس لئے باندی بھی اگرچہ کتابیہ ہو اور اگرچہ وہ کافروں کی مملوکہ ہو اس سے نکاح جائز ہے۔م۔اگر آزاد سے نکاح کی لیاقت ہو تو اس صورت میں مملوکہ سے نکاح مکروہ ہے۔البدائع۔اب یہ بات کہ اولاد کو غلام بنانا تو یہ لازم نہیں بلکہ۔**وفيه امتناع عن تحصيل الجزء الحرلا ارقاقه الخ** ایسا کرنے سے لازم آتا ہے آزاد اولاد حاصل کرنے سے باز رہنا۔اس سے اولاد کو غلام بنانا لازم نہیں آتا ہے۔**وله ان الخ** حالانکہ آدمی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اصل چیز یعنی اولاد ہی حاصل نہ کرے۔**فيكون له ان لايحصل الوصف** تو اسے اس بات کا بھی اختیار ہونا چاہئے کہ ایسی صفت کی اولاد جو آزاد ہو حاصل نہ کرے۔ف پھر یہ جواب تو اصل اور بنیادی بات کی بناء پر ہے۔اور اگر عوارض کا بھی خیال کر کے جواب دیا جائے۔تو واضح ہو کہ کتابیہ خاص کر وہ جو کسی کافر کی باندی ہو اس سے نکاح کرنا مکروہ ہے۔کاکیؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت حذیفہ بن یمان و کعب و طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایسا کیا تھا اس بناء پر ان پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ

سخت ناراض ہونے لگے تو انہوں نے کہا اے امیر المومنین! آپ اتنے ناراض نہ ہوں۔ ہم ان کو چھوڑ دیتے ہیں۔

ولایتزوج امة علی حرة لقوله علیه السلام لاتنکح الامة علی الحرة وهو باطلاقه حجة علی الشافعی فی تجویز ذلك للعبد وعلی مالك فی تجویزه برضاء الحرة ولان للرق اثرا فی تنصیف النعمة علی مانقرره فی الطلاق ان شاء الله فیثبت به حل المحلیة فی حالة الانفراد دون حالة الانضمام و یجوز تزوج الحرة علیها لقوله علیه السلام و تنکح الحرة علی الامة ولانها من المحللات فی جمیع الحالات اذلا منصف فی حقها.

ترجمہ۔اور حرہ کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ حرہ (آزاد بیوی) کے رہتے ہوئے کسی باندی سے نکاح نہیں کیا جائے اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے اس کو غلام کے لئے جائز رکھنے میں۔اسی طرح امام مالکؒ کے خلاف بھی دلیل ہے آزاد بیوی کی رضامندی سے جائز رکھنے میں۔اور اس لئے بھی کہ کسی نعمت کو نصف کر دینے کے بارے میں غلامی کا خاص ایک اثر ہوتا ہے چنانچہ اس بات کو انشاء اللہ تعالیٰ ہم کتاب الطلاق میں ثابت کر دینگے اس بناء پر مملوکیت کے ساتھ میں جو محل ہو یعنی عورت ہو وہ تنہائی کی حالت میں حلال ثابت ہو گی۔جمع کی حالت میں نہ ہو گی۔اور باندی بیوی کے رہتے ہوئے آزاد عورت سے نکاح کرنا جائز ہوتا ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ باندی کے رہتے ہوئے آزاد عورت سے نکاح کیا جا سکتا ہے۔اور اس وجہ سے بھی کہ یہ حرہ تمام حالات میں حلال کی گئی ہے کیونکہ اس کے حق میں کوئی چیز آدھی کرنے والی نہیں ہے۔

توضیح: حرہ نکاح میں رہتے ہوئے باندی سے نکاح۔ ائمہ کا اختلاف اور ان کی دلیلیں۔باندی کا نکاح میں رہتے ہوئے آزاد سے نکاح۔ دلیل

ولایتزوج امة علی حرة لقوله علیه السلام لاتنکح الامة علی الحرة......الخ

اور حرہ پر باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ حرہ پر باندی سے نکاح نہیں کیا جائے۔ف اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے۔اس کی اسناد میں مظاہر بن اسلم ضعیف ہے۔البتہ ابن جریر الطبریؒ اور عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے حسن بصریؒ سے اس کو اچھی اسناد سے مرسلاً روایت کیا ہے۔جو ہمارے اور جمہور کے نزدیک حجت ہے۔اور اگر حدیث مذکور کو ہم ضعیف مان بھی لیں جب بھی ہمارے نزدیک قیاس کے مقابلہ میں ضعیف حدیث پر عمل بہتر ہے۔جبکہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے یہی قول مروی ہے۔چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرات علی وابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور عبدالرزاق نے جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے اور یہ قول مکحول وسعید بن المسیب وطاؤس رحمتہ اللہ کا ہے۔اس طرح امام شافعی اور مالکؒ کا قول ضعیف ہو گیا۔م۔فع۔

وهو باطلاقه حجة علی الشافعی فی تجویز ذلك للعبد وعلی مالك فی تجویزه برضاء..... الخ

اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعیؒ کے خلاف اس کو غلام کے ساتھ جائز کرنے میں حجت ہے۔ف یعنی شافعیؒ حرہ پر قیاس کرتے ہوئے باندی سے نکاح کرنے کو جائز رکھتے ہیں۔حالانکہ حدیث میں مطلقاً ممانعت ہے۔وعلی مالكؒ الخ اور مالکؒ کے خلاف دلیل ہے حرہ سے رضامندی حاصل کر کے نکاح کو جائز کہتے ہیں۔ف۔یعنی مالکؒ کے اپنے قیاس سے فرماتے ہیں کہ حرہ بیوی اگر راضی ہو تو اس کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح کر لینا جائز ہے۔حالانکہ حدیث میں مطلقاً منع ہے۔اس لئے ہم حدیث کی دلیل سے اس کو مطلقاً جائز نہیں کہتے۔

ولان للرق اثرا فی تنصیف النعمة علی مانقرره فی الطلاق ان شاء الله......الخ

اور اس دلیل سے کہ نعمت کو آدھا کرنے میں غلامی کا بڑا اثر ہوتا ہے انشاء اللہ اس بحث کو ہم پھر کتاب الطلاق میں بیان

کرینگے۔ف چنانچہ سزا دیتے وقت آزاد کے مقابلہ میں اسے آدھے کوڑے مارے جاتے ہیں۔اور رجم بالکل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ اسے نصف نہیں کیا جاسکتا ہے۔لہٰذا نعمت دینے میں بھی نصف ہی ملتے ہیں۔اور حالتیں دو طرح کی ہوتی ہیں۔ایک صرف باندی سے نکاح کرنا۔دوسری اس طرح سے کہ اس کے ساتھ حرہ بھی ہو۔تو یہ بھی آدھی ہوگی۔

فيثبت به حل المحلية في حالة الانفراد دون حالة الانضمام......الخ

اس لئے غلامی کے ساتھ میں جو محل میں ہو یعنی عورت ہو وہ تنہائی کی حالت میں تو ثابت ہوگی لیکن دوسرے کے ساتھ جمع ہو کر نہیں ہوگی اس لئے پہلے سے موجود ہویا اس کے ساتھ ملا کر باندی کا نکاح جائز نہ ہوگا۔لیکن باندی کے اوپر (یعنی اس باندی کے رہتے ہوئے) حرہ کا نکاح جائز ہوگا۔ **لقوله عليه السلام و تنكح الحرة على الامة الخ** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ باندی کے اوپر حرہ سے نکاح کیا جاسکتا ہے۔ف یہ ٹکڑا ابن جریر الطبرانی کی اس حدیث کا ٹکڑا ہے جو اوپر گذر گئی ہے۔ **المحللات في جميع الحالات** اور اس دلیل سے کہ حرہ عورت تمام حالتوں میں حلال کی گئی ہے۔ف یعنی چاہو تو اس سے تنہا نکاح کرو اور چاہو تو باندی کے ساتھ ملا کر۔**المحللات في جميع الحالات اذالامنصف في حقها** کیونکہ حرہ کے حق میں کوئی چیز آدھی کرنے والی نہیں ہے۔ف الحاصل باندی کے رہتے ہوئے کے حرہ سے نکاح جائز ہے۔اور بیان کئے ہوئے قانون سے یہ مسئلہ متفرع ہوا ہے۔

فان تزوج امة على حرة في عدة من طلاق بائن لم يجز عندابي حنيفةؒ ويجوزعندهمالان هذا ليس بتزوج عليها وهوالمحرم ولهذا لوحلف لايتزوج عليها لم يحنث بهذا ولابي حنيفةؒ ان نكاح الحرة باق من وجه لبقاء بعض الاحكام فيبقى المنع احتياطابخلاف اليمين لان المقصود ان لايدخل غيرهافي قسمها وللحران يتزوج اربعامن الحرائروالاماء و ليس له ان يتزوج اكثرمن ذلك لقوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع والتنصيص على العدديمنع الزيادة عليه.

ترجمہ۔ اگر کسی نے حرہ بیوی کی طلاق بائن کی عدت کے اندر کسی باندی سے نکاح کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک نکاح جائز نہ ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہو جائے گا۔کیونکہ یہ نکاح حرہ کے رہتے ہوئے نہیں ہوا ہے حالانکہ حرام تو یہی ہے۔اسی بناء پر اگر اس نے یہ قسم کھا رکھی ہو کہ حرہ کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح نہیں کروں گا تو ایسے نکاح سے قسم میں وہ حانث نہیں ہوگا۔اور ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے کہ حرہ کا نکاح ابھی تک کچھ باقی ہے۔نکاح کے بعض احکام کے باقی رہ جانے کی وجہ سے تو احتیاطاً منع باقی رہے گا۔برخلاف قسم کے کیونکہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ حرہ کی باری میں دوسری کسی کو داخل نہیں کرے گا۔اور آزاد مرد کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ چار عورتوں سے نکاح کرے جس طرح سے بھی ہو وہ آزاد ہوں یا باندیاں ہوں۔اور اس سے زیادہ سے نکاح اس کے لئے جائز نہیں ہے۔اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم نکاح کرو عورتوں میں سے جو تم کو پسند آئیں دو دو، تین تین اور چار چار اس میں عدد کی تصریح ہو جانے کے بعد اس سے زیادتی منع ہوگی۔

توضیح: حرہ مطلقہ بائنہ کی عدت میں باندی سے نکاح کرنا۔ائمہ کا اختلاف۔دلائل

آزاد مرد بیک وقت چار عورتوں سے زیادہ خواہ وہ آزاد ہوں یا باندیاں ہوں نکاح نہیں کر سکتا ہے

فان تزوج امة على حرة في عدة من طلاق بائن لم يجز عندابي حنيفةؒ ويجوزعندهما......الخ

اگر کسی نے حرہ مطلقہ بائنہ کی عدت میں کسی باندی سے نکاح کر لیا۔ف یعنی حرہ بیوی کو طلاق بائن دی وہ ابھی عدت میں تھی کہ شوہر نے کسی کی باندی سے نکاح کر لیا۔ لم یجز...... الخ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ نکاح جائز نہ ہوگا۔لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہوگا۔کیونکہ یہ نکاح باندی کا حرہ کے نکاح میں رہتے ہوئے نہیں ہوا ہے۔حالانکہ حرام بات تو یہی ہے۔

ولھذا لوحلف لایتزوج علیھا لم یحنث بھذا......الخ

اس بناء پر اگر یہ قسم کھا رکھی ہو کہ وہ حرہ کے اوپر پابندی سے نکاح نہیں کرے گا۔ تو حرہ کے طلاق بائن کی عدت میں باندی کے نکاح سے قسم میں حانث نہیں ہو گا۔ ف کیونکہ حرہ کی موجودگی میں یہ نکاح نہیں ہوا ہے اس لئے جائز ہے۔

ولابی حنیفةؒ ان نکاح الحرة باق من وجه لبقاء بعض الاحکام فیبقی المنع احتیاطا......الخ

ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ابھی حرہ کا نکاح ایک وجہ سے باقی ہے کچھ احکام (نفقہ عدت وغیرہ) باقی رہ جانے کی وجہ سے اس لئے احتیاطاً منع باقی رہے گا۔ ف یعنی اس کی ممانعت باقی رہے گی کہ حرہ کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح نہ کرے۔ **خلاف الیمین لان المقصود الخ** برخلاف قسم کے کیونکہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ حرہ کی نوبت آنے پر دوسری کسی کو داخل نہیں کرے گا۔ ف جبکہ طلاق بائن دینے کی صورت میں اسکا یہ حق ختم ہو چکا ہے اس لئے اب وہ حانث نہیں ہو گا اگرچہ منع ہے خلاصہ یہ ہوا کہ یہ منع احتیاط کی بناء پر ہے۔ م۔ باندی کو طلاق رجعی دے کر حرہ سے نکاح کر کے باندی سے رجعت کرے تو یہ جائز ہے۔ الذخیرہ۔ مسلمہ حرہ کے نکاح رہتے ہوئے آزاد کتابیہ سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اور وہ باری میں بھی برابر ہو گی۔ قاضی خان۔

وللحران یتزوج اربعامن الحرائروالاماء و لیس له ان یتزوج اکثرمن ذلك......الخ

آزاد مرد کو یہ جائز ہے کہ چار عورتوں سے بیک وقت نکاح کرے خواہ وہ آزاد ہوں یا باندیاں ہوں۔ ف خواہ وہ سب آزاد ہوں یا سب باندیاں ہوں یا دونوں ہی ہوں **و لیس له ان یتزوج الخ** اور اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ان سے زیادہ سے نکاح کرے۔ ف اس پر ائمہ اربعہ و فقہائے امت کا اجماع ہے۔ ف اور اس زمانہ میں آزاد خیال لوگ جو اس کے خلاف کہتے ہیں اس پر کوئی توجہ نہیں دینی چاہئے۔ البتہ اگر باندیاں خواہ تعداد میں ہزاروں ہوں اور ان کو اپنے مصرف میں لائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ اگر کسی کے پاس ہزار باندیاں ہوں اور اس نے ان میں سے کسی سے رغبت کی اور کسی شخص نے اس پر ملامت کی تو اس پر کفر کا خوف ہے۔ اور اگر کسی نے ایک بیوی کو تکلیف اور غم محسوس کرنے کے خیال سے دوسری شادی نہیں کی تو اسے اس کا ثواب ملے گا۔ اور اگر کوئی زائد نکاح کرنا چاہتا ہے تو چار تک کر سکتا ہے۔ اس سے زائد بالاجماع جائز نہیں ہے۔ لیکن روافض نے نو تک اور خوارج نے اٹھارہ تک نکاح کرنے کو جائز کہا ہے۔ لیکن ان دونوں فرقوں کے اقوال مردود ہیں۔

لقوله تعالیٰ ﴿فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی وثلث ورباع﴾

اس دلیل سے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے **﴿فانکحوا﴾ الایت**. یعنی نکاح کرو دو دو تین تین چار چار عورتوں سے۔ **والتنصیص علی العدد یمنع الزیادة علیه**۔ اور کسی عدد کو کھل کر بیان کر دینے سے اس کی زیادتی منع ہو جاتی ہے۔ ف اس لئے چار سے زائد جائز نہ ہو گی۔ شیخ محققؒ نے کہا ہے اس آیت کا سیاق حلال عورتوں کے عدد کو بیان کرنے کا ہے اس سے عورتوں کے حلال ہونے کے بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ کیونکہ عورتوں سے نکاح جائز ہونا تو خود ہی ہر شخص کو معلوم ہے۔ تو اس میں متعین تعداد بیان کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ اتنی ہی تعداد میں عورتیں بیک وقت حلال ہو سکتی ہیں۔ اسی لئے ایک کا عدد ذکر نہیں کر کے دو دو سے شروع کیا کیونکہ ایک کا حلال ہونا تو پہلے ہی معلوم تھا۔ اس لئے یہ بیان کیا کہ ہم نے حلال کر دیا ہے۔ اب تم نکاح میں لاؤ اس سے زائد اس حال میں کہ وہ دو دو تین تین چار چار ہوں تو حلال کرنے کی حد اس عدد تک ٹھہری۔ اس سے زیادہ نہیں پھر یہ بھی بتایا گیا کہ اتنی تعداد خواہ ایک ساتھ ہی ہو یا متفرق طور پر ہو جو پسند ہو۔

اور ترمذیؒ نے غیلان بن مسلمہ کا قصہ بیان کیا ہے کہ وہ جب اسلام لائے تو ان کے پاس دس عورتیں تھیں اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ان میں سے چار چھانٹ لو اور باقی کو چھوڑ دو۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ جہاں عدد کو اس طرح نص کر کے بیان کیا گیا ہو جیسا اس جگہ احلال کی قید کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور مطالب السبب ہو تو وہاں اس منصوص اور متعین عدد سے زیادہ جائز نہیں ہوتا ہے۔ یہی حال اس آیت پاک **والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثة قروء** میں ہے بخلاف اس فرمان

باری تعالیٰ جاعل الملٰئکة رسلاً اولی اجنحة مثنی وثلث ورباع۔ کیونکہ وہاں انحصار کے دلائل موجود نہیں ہے۔ اس طرح جن بچوں نے گویا میں کلام کیا وہ تین ہیں لفظ حدیث سے حالانکہ جلال الدین سیوطیؒ نے دس یا زیادہ شمار کئے ہیں۔ اور سب سے زیادہ اقویٰ اجماع امت کی دلیل کافی ہے۔

وقال الشافعیؒ لایتزوج الا امة واحدة لانه ضروری عنده والحجة علیه ماتلونا اذ الامة المنکوحة ینتظمها اسم النساء کما فی الظهار ولایجوز للعبدان یتزوج اکثر من اثنین و قال مالکؒ یجوز لانه فی حق النکاح بمنزلة الحرعنده حتی ملکه بغیر اذن المولی ولنا ان الرق منصف فیتزوج العبداثنتین والحرابعا اظهار الشرف الحریة فان طلق الحراحدی الاربع طلاقابائنا لم یجزله ان یتزوج رابعة حتی تنقضی عدتها وفیه خلاف الشافعی وهونظیرنکاح الاخت فی عدة الاخت

ترجمہ۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ آزاد (جیسے کہ مردار کی اجازت صرف ضرورت کے مطابق ہے) ایک باندی سے زیادہ نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا ایک مجبوری ہے۔ مگر اس دعویٰ کے خلاف ہماری دلیل وہ آیت پاک ہے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کی ہے۔ کیونکہ منکوحہ باندی پر بھی لفظ نساء شامل ہوتا ہے۔ جیسا کہ ظہار کے مسئلہ میں ہے۔ اور غلام کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ دو عورتوں سے زیادہ سے نکاح کرے۔ اور مالکؒ نے فرمایا کہ اس کے لئے اس سے زیادہ جائز ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک نکاح کے معاملہ میں ایک غلام بھی آزاد کے حکم میں ہے۔ یہاں تک کہ مالک کی اجازت کے بغیر بھی غلام کو نکاح کی اجازت ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلامی آدھا کرنے والی ہوتی ہے۔ اس لئے ایک غلام دو ہی نکاح کر سکتا ہے۔ جبکہ ایک آزاد مرد چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے یہ حکم آزادی کے اظہار شرافت کے لئے ہے۔ اب اگر آزاد مرد چار عورتوں میں سے ایک کو طلاق بائن دے دے تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس کی عدت ختم ہونے سے پہلے ایک اور نکاح کر کے چوتھی پوری کرے۔ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ یہ نظیر ہے ایک بہن کی عدت کے اندر اس کی دوسری بہن سے نکاح کر لینے کی۔

توضیح: ایک آزاد چار اور ایک غلام دو تک نکاح کر سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں۔ اختلاف ائمہ۔ ان کے دلائل

وقال الشافعیؒ لایتزوج الا امة واحدة لانه ضروری عنده والحجة علیه ماتلونا ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **والحجة علیه ماتلونا** ان الخ امام شافعیؒ کے خلاف ہماری دلیل وہ آیت ہے جس کی تلاوت ہم نے کر دی ہے۔ ف کیونکہ آیت پاک میں ماطاب لکم میں لفظ ماطاب عام مطلق ہے آزاد اور باندی دونوں کو شامل ہے۔ **اذالامة المنکوحة ینتظمها اسم النساء کما فی الظهار** کیونکہ منکوحہ باندی کو نساء کا لفظ شامل ہے۔ ف جیسے حرہ کا شامل ہے۔ **کمافی الظهار** جیسے ظہار میں شامل ہے۔ ف ظہار کا مطلب یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کی مثلاً پیٹھ کو اپنی ماں کی پیٹھ سے مشابہہ کہے۔ تو شریعت نے اسے اس کہنے پر سزا دی ہے۔ **الذین یظاهرون من نسائهم** کہ جو لوگ اپنی عورتوں سے ظہار کریں۔ اس میں صرف عورتوں کا لفظ ہے تو اگر عورت کا لفظ منکوحہ باندی کو شامل نہ ہو تو لازم آئے گا کہ جو اپنی باندی بیوی سے ظہار کرے اس پر کچھ بھی لازم نہ ہو حالانکہ بالاتفاق اس پر ظہار کا کفارہ لازم آتا ہے۔ اس لئے یہاں آیت نکاح میں بھی مرد جیسی عورت خواہ حرہ ہو یا باندی اس سے چار تک نکاح کر سکتا ہے۔ البتہ اس میں خطاب آزاد نکاح کرنے والوں کو ہے۔ کیونکہ

ولایجوز للعبد ان یتزوج اکثر من اثنین و قال مالکؒ یجوز لانه فی حق النکاح بمنزلة الحر......الخ

غلام کو دو عورتوں سے زائد نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ ف عطاءؒ نے کہا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے اسی

پر اجماع کیا ہے۔ المحلی لابن حزم، و قال مالکؒ یجوز لانه فی حق النکاح بمنزلة الحر الخ کہ دو باندی سے زیادہ سے بھی نکاح جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک نکاح کے مسئلہ میں غلام بھی آزاد کے مرتبہ میں ہے۔ اسی لئے غلام اپنے مالک کی مرضی کے بغیر بھی اپنا نکاح کر سکتا ہے۔ ف کیونکہ یہ تو آدمی کا خاصہ اور اس کا حق ہے۔ اور آدمی ہونے کے اعتبار سے اپنے مولیٰ کے برابر ہے۔

ولنا ان الرق منصف فيتزوج العبد اثنتين والحر اربعا اظهارا لشرف الحرية......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلامی آدھا کر دینے والی ہوتی ہے۔ اس لئے غلام دو عورتوں سے اور آزاد مرد چار عورتوں سے نکاح کر سکے گا۔ آزادی کی شرافت اور بزرگی کو ظاہر کرنے کے لئے۔ ف کیونکہ غلام بھی اس درجہ تک اسی وقت پہونچا جبکہ اس نے اللہ تبارک وتعالیٰ کے خالق ہونے اور اس کی توحید سے کفر اور شرک کیا۔ اور آزاد شخص ایمان لایا اور اقرار کیا کہ میں اللہ تعالیٰ کا بندہ ہوں تو اللہ تعالیٰ نے اس کو مخلوقات میں آقا بنایا۔ اور کافر و مشرک نے اللہ تعالیٰ کی بندگی چھوڑ کر مخلوق کی پرستش کی تو اس کو مومن کا بندہ اور غلام بنا دیا۔

فان طلق الحر احدى الاربع طلاقا بائنا لم يجز له ان يتزوج رابعة حتى تنقضي عدتها ......الخ

پھر اگر آزاد نے چار بیویوں میں سے ایک کو یا غلام نے دو میں سے ایک کو طلاق بائن دے دی تو اس کو اس مطلقہ کی عدت ختم ہونے تک یہ جائز نہیں ہے کہ ایک اور عورت سے نکاح کرے۔ ف اسی پر تمام بڑے صحابہ کرام اور جمہور تابعین کا عمل ہے۔ مع۔ وفيه خلاف الشافعي اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ وهونظير نكاح الاخت في عدة الاخت اور یہ نظیر ہے ایک کی عدت کے اندر اس کی دوسری بہن سے نکاح کرنے کی۔ ف کہ شافعیؒ کے نزدیک جائز اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔

قال وان تزوج حبلى من زنا جاز النكاح ولايطأها حتى تضع حملها و هذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابويوسفؒ النكاح فاسد وان كان الحمل ثابت النسب فالنكاح باطل بالاجماع لابي يوسفؒ ان الامتناع في الاصل لحرمة الحمل وهذا الحمل محترم لانه لا جناية منه ولهذا لم يجز اسقاطه ولهما انها من المحللات بالنص وحرمة الوطي كيلا يسقي ماؤه زرع غيره والامتناع في ثابت النسب لحق صاحب الماء ولاحرمة للزاني فان تزوج حاملا من السبي فالنكاح فاسد لانه ثابت النسب.

ترجمہ : کہا۔ اگر کسی نے زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو یہ نکاح جائز ہو گا۔ لیکن اس حمل کے وضع ہونے تک اس سے وطی وغیرہ نہیں کر سکتا ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کا ہے۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ وہ نکاح فاسد ہو گا۔ اور اگر وہ حمل ایسا ہو جس کا نسب ثابت ہو تو نکاح بالاجماع باطل ہو گا۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس کے نکاح سے رکنا اس حمل کے احترام کی وجہ سے ہوتا ہے جبکہ یہ حمل بھی قابل احترام ہے۔ کیونکہ اس بچہ کا اس میں کوئی قصور نہیں ہے۔ اسی احترام کی وجہ سے اس حمل کو ساقط کرنا جائز نہیں ہے۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ یہ مزینہ حکم نص سے حلال عورتوں میں سے ایک ہے۔ لیکن اس سے وطی کو اس لئے حرام کہا گیا ہے تاکہ اس سے نکاح کرنے والا اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی کو سیراب نہ کرے۔ اور جس کا نسب ثابت ہو اس سے رکنا نطفہ والے کے حق کی وجہ سے ہے۔ اور زانی کی کچھ حرمت نہیں ہے۔ پس اگر ایسی حاملہ سے نکاح کیا جس کو حربیوں میں سے کوئی گرفتار کر کے لایا ہو تو وہ نکاح فاسد ہو گا کیونکہ اس کے حمل کا نسب ثابت ہے۔

توضیح: زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کرنے میں ائمہ کا اختلاف۔ اور ان کی دلیلیں

قال وان تزوج حبلى من زنا جاز النكاح ولايطأها حتى تضع حملها......الخ

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ اگر زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو جائز ہے۔ ف امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔

ولا یطأھاحتی تضع حملھا لیکن اس عورت سے وطی نہ کرے یہاں تک کہ اس کا بچہ پیدا ہو جائے۔ف اسی طرح اس سے بوس وکنار ہاتھ لگاناوغیرہ بھی نہ کرے۔ف۔ و ھذاعندابی حنیفۃ ومحمد وقال ابویوسفؒ النکاح فاسد یہ حکم امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک ہے۔ف اسی پر فتویٰ ہے۔المحیط۔ وقال ابو یوسفؒ لیکن ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ یہ نکاح فاسد ہے۔ف یہی قول زفر ومالک واحمد رحمہم اللہ کا ہے۔

وان کان الحمل ثابت النسب فالنکاح باطل بالاجماع ......الخ

اور اگر حمل ایسا ہو کہ جس کا نسب ثابت ہو تو بالا جماع نکاح باطل ہے۔ف زنا کا حمل نہ ہو۔اگرچہ شبہہ کی وطی یا نکاح فاسد سے ہو یا مشترکہ باندی سے دعویٰ کے ساتھ ہو۔م۔اسی طرح اگر حمل اسی مرد سے زناء سے ہو تو نوازل میں لکھا ہے کہ بالاتفاق اس سے نکاح اور وطی وغیرہ سب جائز ہے۔اور وہ نفقہ کی حقدار بھی ہو گی۔ع۔اس لئے اختلاف صرف اس صورت میں ہے جس میں زنا کا حمل اسی نکاح کرنے والے کا نہ ہو۔

لابی یوسفؒ ان الامتناع فی الاصل لحرمۃ الحمل وھذا الحمل محترم لانہ لا جنایۃ منہ......الخ

ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کی ممانعت اصل میں حمل کے احترام کی وجہ سے ہے۔ف اس لئے جہاں کہیں حمل محترم ہو گا وہاں نکاح باطل ہو گا۔ وھذا الحمل محترم لانہ لاجنایۃ منہ ولھذالم یجزاسقاطہ الخ اور یہ حمل زنا خود بھی محترم ہے۔کیونکہ اس حمل میں اس بچہ کی طرف سے کوئی قصور نہیں ہے۔اسی لئے اس کو ضائع کر دینے کی اجازت نہیں ہے۔ف دوا یا کسی اور ذریعہ سے۔یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ اس حمل کے اعضاء بدن کی بناوٹ ظاہر ہو چکی ہو ورنہ نہیں۔اور اس زمانہ میں ہر صورت میں گرانا جائز ہے۔اسی پر فتویٰ ہے۔د۔ھ۔

ولھما انھا من المحللات بالنص وحرمۃ الوطی کیلا یسقی ماؤہ زرع غیرہ......الخ

اور امام ابو حنیفہ ومحمد رحمتہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت حکم نص کے مطابق دوسری حلال عورتوں میں سے ایک ہے۔ف یعنی فرمان باری تعالیٰ وحرمتہ الوطی الخ اور وطی حرام اس لئے ہے کہ اپنا پانی دوسرے کی کھیتی میں نہ ڈالے۔ف جو کہ حدیث سے ممنوع ہے۔اس لئے ہم نے نکاح تو جائز رکھا لیکن وطی حرام کر دی۔اور جو حمل ثابت النسب ہو اس میں نکاح بھی ممنوع ہے والامتناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء الخ اور ثابت النسب حمل میں وطی نطفہ والے کے حق کی وجہ سے ہے۔کیونکہ شرعاً وہی حقدار ہے۔جبکہ زانی کا کچھ احترام نہیں ہے۔ف کہ اس کا حق محفوظ رکھا جائے۔

فان تزوج حاملا من السبی فالنکاح فاسد لانہ ثابت النسب......الخ

پس اگر ایسی حاملہ سے نکاح کیا جس کو کوئی حربیوں میں سے گرفتار کر کے لایا ہو تو یہ نکاح فاسد ہو گا۔ف یہی اصح قول ہے۔الزیلعی۔لانہ ثابت النسب کیونکہ اس کے حمل کا نسب ثابت ہے۔ف یعنی اس کا نسب اس عورت کے کافر حربی شوہر کا ہے۔لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہاں بھی زنا سے یہ حمل ہے تو اس سے عقد جائز ہونا چاہئے۔

وان زوج ام ولدہ وھی حامل منہ فالنکاح باطل لانھا فراش لمولاھاحتی یثبت نسب ولدھا منہ من غیر دعوۃ فلوصح النکاح لحصل الجمع بین الفراشین الا انہ غیر متأکدحتی بنتفی الولد بالنفی من غیرلعان فلا یعتبرمالم یتصل بہ الحمل قال ومن وطی جاریتہ ثم زوجھا جاز النکاح لإنھا لیست بفراش لمولاھا فانھا لو جائت بولد لا یثبت نسبہ من غیردعوۃ الا ان علیہ ان یستبرأھا صیانۃ لمائہ واذا جاز النکاح فللزوج ان یطأھا قبل الاستبراء عند ابی حنیفۃ وابی یوسف

ترجمہ۔اور اگر کسی نے اپنی ام ولد کا کسی سے نکاح کر دیا حالانکہ وہ اسی سے حمل کی حالت میں بھی ہے تو یہ نکاح باطل ہو گا۔کیونکہ یہ اپنی مولیٰ کی فراش (میں رہنے والی ہے) ہے۔یہاں تک کہ اس کے پیٹ کے بچہ کا نسب از خود بغیر کسی مطالبہ کے اسی سے

ثابت ہو جاتا ہے۔ اب اگر اس کے نکاح کو صحیح مان لیا جائے تو لازم آئے گا کہ وہ حمل دو بستروں کے درمیان جمع ہو جائے۔ لیکن اتنی بات ہے کہ یہ فراش مضبوط نہیں ہے اسی بنا پر مولیٰ کی نسب سے ایک نفی سے ہی بغیر لعان کئے ہوئے نسب ختم ہو جاتا ہے۔ اس لئے ام ولد کا فراش ہونا معتبر نہ ہو گا جب تک کہ اس کے ساتھ حمل بھی نہ پایا جا رہا ہو۔ کہا۔ اور جس مولیٰ نے اپنی باندی سے وطی کرنے کے بعد اس کا دوسرے سے نکاح کر دیا تو یہ نکاح جائز ہو گا۔ کیونکہ یہ باندی اپنے مولیٰ کی فراش نہیں ہے کیونکہ اگر اس نے اب بچہ جنا تو اس مولیٰ کے دعوی کے بغیر اس سے نسب ثابت نہ ہو گا۔ لیکن اس کے مولیٰ پر لازم ہے کہ اپنا پانی محفوظ رکھنے کی غرض سے (نکاح سے پہلے) اس باندی کا استبراء کر لے۔ اور جب اس کا نکاح جائز ہو گیا تو اس کے شوہر کو یہ حق ہو گا کہ اس کے پاس استبراء کرنے سے پہلے اس سے وطی کر لے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسف کا مذہب ہے۔

توضیح: مولیٰ کا اپنی حاملہ باندی کا دوسرے سے نکاح کرنا

اپنی باندی سے وطی کرنے کے بعد دوسرے سے نکاح کرنا

وان زوج ام ولده وهي حامل منه فالنكاح باطل لانها فراش لمولاها حتى يثبت نسب......الخ

اگر کسی نے اپنی ام ولد کا نکاح کر دیا۔ ف یعنی اپنی ایسی باندی کا کسی سے نکاح کر دیا جس نے اس آقا سے بچہ بھی جنا ہو، اولاد ہو چکی ہو۔ حالانکہ ام ولد اب بھی اس سے حاملہ ہو تو وہ نکاح باطل ہو گا۔ کیونکہ ام ولد تو اپنے مولیٰ کی فراش ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ ام ولد کے بچہ کا نسب اس کے آقا سے اس کے دعوی کے بغیر ہی یعنی از خود ثابت ہو جاتا ہے۔ ف جیسے حرہ منکوحہ میں ہوتا ہے۔ البتہ ان دونوں میں اتنا فرق ضرور ہوتا ہے کہ اس ام ولد کے بچہ کی نفی کرنا اثر رکھتا ہے (مقبول ہو جاتا ہے) اور حرہ زوجہ کے بچہ کی نفی لعان کے بغیر نہیں ہوتی ہے۔

فلو صح النكاح لحصل الجمع بين الفراشين الا انه غير متأكد حتى ينتفي الولد بالنفي......الخ

اگر یہ نکاح صحیح مان لیا جائے تو دو فراش (والے) جمع ہو جائیں گے۔ ف یعنی ایک مولیٰ کی فراش ام ولد ہونے کی وجہ سے۔ اور نمبر ۲ شوہر کی فراش نکاح ہونے کی وجہ سے۔ اور دو کا ایک ساتھ ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ بچہ اسی کا ہوتا ہے جس کی فراش میں وہ ہوا ہو۔ اس طرح حاملہ ام ولد کا بچہ دونوں کا ہو گا۔ اور یہ باطل ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ باندی جب فراش ہوئی تو اس کے حاملہ یا غیر حاملہ ہونے کی صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے۔ جواب یہ ہے کہ وہ فراش تو ضرور ہے۔ الا انه غير متاكد حتى ينتفي الخ لیکن وہ رشتہ مستحکم اور مضبوط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر وہ اپنے بچے کے نسب کی نفی کر دے تو لعان کے بغیر بھی اس کی نفی ہو جاتی ہے۔ ف بخلاف حرہ منکوحہ کے (اگر اس کا شوہر اس کے بچہ کا انکار کرے گا تو لعان کرنا پڑے گا) تو ام ولد کا فراش ہونا معتبر نہیں ہو گا جب تک کہ اس کے ساتھ حمل بھی متصل نہ ہو۔ ف اور جب اسے حمل ہوا تو اس کا فراش ہونا معتبر ہو گیا۔ اور مسئلہ بھی یہی ہے۔

قال ومن وطی جاريته ثم زوجها جاز النكاح لانها ليست بفراش لمولاها......الخ

کہا۔ اور جس نے اپنی ایسی لونڈی سے وطی کی۔ ف جو ام ولد نہیں ہے۔ ثم زوجها الخ پھر اس باندی کا کسی سے نکاح کر دیا تو یہ نکاح جائز ہو گا۔ ف خواہ اسے حیض آ جانے سے معلوم ہوا ہو کہ اسے حمل نہیں ہے۔ یا استبراء کے بغیر ہی۔ بہر حال جائز ہو گا۔ **لانها ليست بفراش لمولاها** کیونکہ وہ اپنے مولیٰ کی فراش نہیں ہے۔ **فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة** چنانچہ اگر اسے بچہ پیدا ہوا اور اس نے اس بچہ کا دعوی نہیں کیا تو اس سے اس بچہ کا نسب ثابت نہیں ہو گا۔ ف یعنی اگر مولیٰ یہ کہے کہ یہ بچہ میرا ہے۔ تو اس سے نسب ثابت ہو گا۔ اب جبکہ وہ باندی اس کی فراش نہ ہوئی تو اسے دوسرے کی بیوی کی حیثیت سے فراش ماننا صحیح ہو گا۔ **الا ان عليه ان يستبرأها صيانة لمائه** الخ لیکن مولیٰ پر لازم ہو گا کہ اپنا پانی محفوظ رکھنے کی غرض سے اس

باندی کا استبراء کرے (نکاح کرنے سے پہلے) ف یعنی وطی کے بعد اسے ایک حیض آجانے کے بعد اس کا نکاح کردے۔ تا کہ اس سے اس کا حاملہ نہ ہونا معلوم ہو جائے۔

واذا جاز النکاح فللزوج ان یطأها قبل الاستبراء عند ابی حنیفة وابی یوسف......الخ

اور جبکہ اس کا نکاح کر دینا جائز ٹھہرا۔ ف اگرچہ مولیٰ نے استبراء نہیں کیا ہو۔ فللزوج ان یطأها الخ تو شوہر کے لئے یہ جائز ہوگا کہ استبراء سے پہلے ہی اس عورت (باندی بیوی) سے وطی کرلے۔ ف اور حیض آنے کا انتظار نہ کرے۔ یہ مذہب امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ کا قول ہے۔

وقال محمدؒ لا احب له ان یطاها قبل ان یستبرأها لانه احتمل الشغل بماء المولی فوجب التنزه کما فی الشراء ولهما ان الحکم بجواز النکاح امارة الفراغ فلایؤمر بالاستبراء لااستحبابا ولاوجوبابخلاف الشراء لانه یجوزمع الشغل وکذااذا رأی امراة تزنی فتزوجها حل له ان یطاء هاقبل ان یستبرأها عندهماوقال محمد لااحب له ان یطأها مالم یستبرأها والمعنی ماذکرنا.

ترجمہ۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں اس بات کو پسند نہیں کرتا ہوں کہ عورت کے استبراء سے پہلے ہی اس کا شوہر اس سے وطی کرے کیونکہ اس کا احتمال رہ جاتا ہے کہ اس عورت کا رحم اس کے مولیٰ کے پانی سے مشغول ہو چکا ہے۔ (اس میں پانی داخل ہو چکا ہو) اس لئے اس کا استبراء یا اس کی صفائی لازم ہوئی۔ جیسا کہ باندی کی خریداری کی صورت میں ہے۔ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کے نکاح کے جائز ہونے کا فیصلہ اس کے فارغ ہونے کی علامت ہے۔ اس لئے اس کے استبراء کا حکم نہیں دیا جائے گا نہ استحباب کے طور پر اور نہ وجوب کے طور پر۔

بخلاف اس مسئلہ کے کیونکہ شغل رحم کے باوجود بیچنا جائز ہے۔ اسی طرح جبکہ اس نے کسی عورت کو زنا کرتے ہوئے دیکھ کر بھی اس سے نکاح کر لیا تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس کے استبراء کرنے سے پہلے ہی وطی کرلے یہ شیخین کے نزدیک ہے۔ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جب تک کہ وہ استبراء نہ کرلے اس وقت تک میں یہ پسند نہیں کروں گا کہ وہ اس سے وطی کرے۔ اس کا مطلب وہ ہے جو ہم نے بیان کر دیا ہے۔

توضیح: مولیٰ کی موطوءۃ سے استبراء سے پہلے نکاح اور وطی کے بارے میں امام محمدؒ کا قول اور دلیل

وقال محمدؒ لا احب له ان یطاها قبل ان یستبرأها لانه احتمل الشغل بماء المولی......الخ

امام محمدؒ نے کہا ہے کہ میں اس مرد کے واسطے یہ پسند نہیں کرتا کہ باندی کے استبراء سے پہلے ہی اس سے وطی کرلے۔ ف استبراء کے معنی باندی کے رحم (بچہ دانی) کا مولیٰ کے نطفہ سے بری ہونا' حیض آجانے کے ذریعہ معلوم کرنا۔ لانه احتمل الشغل بماء المولی الخ کیونکہ اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ اس کا رحم مولیٰ کے پانی سے مشغول ہو اس لئے استبراء لازم ہے۔ ف اگرچہ حکماً وطی جائز ہے۔ کمافی الشراء جیسا کہ باندی خریدنے کی صورت میں ہے۔ ف استبراء کا حکم دینے کی وجہ ہی احتمال ہے کہ شاید بائع کے نطفہ سے وہ مشغول ہو۔ العنایہ۔ شیخ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ یہی قول احوط ہے۔ اور ہم اسی کو مانتے ہیں۔ النہایہ۔ اور یہ مفید ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک استبراء واجب ہے۔ یوں بھی شرمگاہوں کی بحث میں احتیاط ہی واجب ہے۔ جیسا کہ شیخ نے اس کی تحقیق کی ہے۔ اور یہی حق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ولهما ان الحکم بجواز النکاح امارة الفراغ فلا یؤمر بالاستبراء لا استحبابا ولا وجوبا......الخ

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس کے نکاح کا جائز ہونا اس کے فارغ ہونے کی علامت ہے۔ ف کہ اس کی بچہ دانی میں مولیٰ کا

نطفہ نہیں ہے۔ فلایؤمر بالاستبراء الخ الحاصل یہاں استبراء کا حکم کسی طرح نہیں ہو گا نہ استحباباً اور نہ وجوباً۔ بخلاف الخ بخلاف خریدنے کے کیونکہ رحم کے مشغول رہنے کے باوجود بیچنا جائز ہے۔ ف اس لئے کہ شاید رحم (بچہ دانی) میں بیچنے والے کا نطفہ رہ گیا ہو اور ایسی صورت میں نکاح جائز نہ تھا اس سے یہ معلوم ہوا کہ رحم (بچہ دانی بالکل خالی تھی ورنہ جائز ہونے کا حکم نہ ہوتا) مخفی نہ رہے کہ اس سے صرف ایک علامت یہ پائی گئی کہ رحم خالی ہے۔ مگر اس کے مقابلہ میں اس کے مولیٰ کی صریح وطی تو پائی جارہی ہے۔ فافہم۔ م۔ عبد۔

وکذا اذا رأی امراۃ تزنی فتزوجھا حل لہ ان یطاء ھاقبل ان یستبرأھا عندھما......الخ

اسی طرح جب ایک عورت کے بارے میں یہ جان لیا کہ وہ زنا کراتی ہے۔ ف جیسے ہمارے علاقہ میں فاحشہ اور کسبی عورتیں ہیں۔ پھر بھی اس سے نکاح کرلیا۔ حل لہ ان یطاء ھاقبل ان یستبرأھا عندھما تو اس کے لئے حلال ہو گا کہ اس عورت کے استبراء سے پہلے ہی اس سے وطی کرلے۔ عندھما یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور ابویوسفؒ کا ہے۔ وقال محمد لااحب لہ ان یطأھا مالم یستبرأھا اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں اس مسئلہ میں یہ پسند نہیں کرتا کہ نکاح کرنے والا اس عورت کے استبراء کرنے سے پہلے اس سے وطی بھی کرے۔ ف یہی قول زیادہ احوط ہے۔ والمعنی ماذکرنا اس کا مطلب وہی نکلا جو ہم نے پہلے بتادیا ہے۔ ف یعنی طرفین کے دلائل۔ اور اگر مولیٰ نے اس کے استبراء کے بعد اس کا نکاح کیا ہو تو بلا اختلاف شوہر پر استبراء لازم نہیں ہے۔ ف جیسا کہ کسی زانیہ سے اس کے حیض آجانے کے بعد نکاح کیا ہو۔ م۔

ونکاح المتعۃ باطل وھوان یقول لامرأۃ اتمتع بک کذامدۃ بکذامن المال وقال مالک ھوجائز لانہ کان مباحافیبقی الی ان یظھرناسخۃ قلنا ثبت النسخ باجماع الصحابۃ وابن عباس صح رجوعہ الی قولھم فتقرر الاجماع

ترجمہ۔ اور نکاح متعہ باطل ہے اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی مرد کسی عورت سے یوں کہے کہ میں تم سے اتنے مال کے بدلہ میں اتنی مدت تک مزہ حاصل کروں گا۔ لیکن مالکؒ نے کہا ہے کہ یہ جائز ہے۔ کیونکہ ابتداء اسلام میں مباح تھا تو وہ اس طرح رہے گا جب تک کہ ہمارے لئے اس کا کوئی ناسخ نہ آجائے۔ ہم نے اس کا جواب اس طرح دیا کہ اجماع صحابہ سے اس کا منسوخ ہونا ثابت ہو گیا ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی صحابہ کرام کے قول کے طرف رجوع کرنا ثابت ہوا ہے۔ پس سب کا اجماع ثابت ہو گیا ہے۔

توضیح: نکاح متعہ کی تعریف اور اس کا حکم

ونکاح المتعۃ باطل وھوان یقول لامرأۃ اتمتع بک کذامدۃ بکذا من المال......الخ

عقد متعہ باطل ہے۔ ف اس پر چاروں ائمہ وفقہاء کرام سب کا اجماع ہے۔ ف وھوان یقول لامرأۃ اتمتع بک اس عقد متعہ کی صورت یہ ہے کہ کسی عورت سے کہے کہ میں تم سے اتنی مدت تک اتنے مال کے بدلہ فائدہ اٹھاؤں گا۔ ف یعنی گواہوں کے بغیر۔ مثلاً دس دن یا پانچ دن۔ یا دن بھی ذکر نہ کرے بلکہ لفظ تمتع یا استمتاع استعمال کرے۔ ف۔ یعنی صرف ایسے الفاظ جو شہوت کی ادائیگی کے لئے استعمال ہوں۔ جبکہ نکاح اور متعہ کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ بلکہ ان میں کچھ مناسبت نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح نیک اولاد کے حصول اور دوسری مصلحتوں اور منفعتوں کے لئے ہوتا ہے۔ اور لطف اندوزی اس میں ضمناً ہو جاتی ہے۔ کسی تاریخی کتاب میں ہے کہ ہندوستان کے اکبر بادشاہ کو مذہب مالکیہ کے کچھ دعوی داروں نے جو عالم کی شکل وصورت میں تھے سامنے آئے یہ فتویٰ دیا کہ امام مالکؒ کے مذہب کے مطابق متعہ کرنا مباح ہے۔ ممکن ہے کہ اسی قسم کی کوئی نقل مصنفؒ کو بھی مل گئی ہو اور انہوں نے بلا تامل اسے قبول بھی کرلیا ہو۔ اور لکھ دیا۔

وقال مالك هو جائز لانه كان مباحا فيبقى الى ان يظهر ناسخة.....الخ

مالکؒ نے فرمایا ہے کہ متعہ جائز ہے۔ کیونکہ وہ مباح تھا تو مباح باقی بھی رہے گا۔ یہاں تک کہ اس کا نسخ کرنے والا حکم معلوم ہو جائے۔ ف شیخ ابن الہمام وغیرہ محققین نے کہا ہے کہ ہر گز یہ قول امام مالکؒ کا نہیں ہے۔ ان کی طرف اس قول کی نسبت کرنا محض غلط ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید اس کی وجہ یہ ہوئی ہو کہ جس شخص نے نکاح متعہ سے وطی کی تو اس پر حد ماری جائے گی یا نہیں۔ تو امام مالکؒ کے اکثر شاگردوں نے کہا کہ اس عقد کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے حد جاری نہیں ہو گی۔ حالانکہ مراد یہ ہے کہ حدود تو شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس میں بھی عقد سے مشابہت پائی جا رہی ہے۔ جو حد کو ساقط کرنے والی ہو گی۔ الحاصل۔ متعہ کے باطل ہونے میں کوئی مخالفت نہیں ہے۔ سوائے ایک فرقہ رافضیہ کے جن کی دلیل یہی ہے کہ اس کا منسوخ ہونا ظاہر نہیں ہے۔

قلنا ثبت النسخ باجماع الصحابة وابن عباس صح رجوعه الى قولهم فتقرر الاجماع.....الخ

ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا منسوخ ہونا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہے۔ ف اگر کوئی یہ کہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے تو اس سے اختلاف کیا ہے تو اس بھی جواب یہ ہے کہ **وابن عباس صح رجوعه الى قولهم فتقرر الاجماع** ابن عباسؓ سے صحابہ کرامؓ کے قول کی طرف رجوع کرنا ثابت ہے۔ اس طرح سب کا اجماع پایا گیا۔ ف بلکہ حق یہ ہے کہ اس کا ثبوت صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ثابت ہوا تھا۔ اور اس کا منسوخ ہونا مشہور حدیث و اجماع صحابہ اور قرآن سے ہوا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿**والذين هم لفروجهم حافظون الاعلى ازواجهم اوما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى ورآء ذلك فاولئك هم العادون**﴾ اس میں سوائے نکاحی بیویاں اور مملوکہ عورتوں کے جو کوئی خواہش کرے اس کو عادی (باغی) اور دین سے خارج کیا ہے۔ تو اس سے اس بات کی تصریح ہو گئی کہ متعہ وغیرہ سب کچھ جو اس کے علاوہ ہے باطل ہے۔ حالانکہ غزوہ خیبر سے پہلے اس کو مباح کیا گیا اور اسی غزوہ کے بعد اسے حرام کر دیا گیا۔ پھر فتح مکہ کے سال یعنی غزوہ اوطاس میں مکہ کے اندر تین دنوں کے لئے اسے مباح کر کے چوتھے دن اسے قیامت تک کے لئے حرام کر دیا گیا۔

چنانچہ امام مالک و بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ وغیر ھم نے حضرت علی کرم اللہ وجھہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی لڑائی میں عورتوں سے متعہ کرنے اور پالتو گدھوں کے گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجھہ نے اپنے زمانے خلافت میں حکم دیا جیسا کہ تفصیل آتی ہے۔ حازمیؒ نے کہا ہے کہ ان کو اپنے وطن میں متعہ کی اجازت ہر گز نہیں دی گئی ہے۔ البتہ اس صورت میں جب کہ سفر دور کا ہو اور راستہ تکلیف دہ اور مشقت والا ہو تو اجازت دی جاتی۔

ف: پھر جنگ اوطاس میں متعہ کی اجازت ملی۔ چنانچہ حضرت مسلمہ بن الاکوعؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کی لڑائی میں صرف تین دنوں کے لئے متعہ کی اجازت دی ہے۔ اس کے بعد اس سے منع فرما دیا۔ اس کی روایت مسلم نے اپنی صحیح میں کی ہے۔ اور بیہقی نے بھی اس قسم کی روایت حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے۔ ع۔

سبرہ بن معبد رضی اللہ عنہ نے کہا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو متعہ کی اجازت دی تو میں اور ایک مرد ساتھی دونوں ایک عورت کے پاس جو بنو عامر سے گویا بکرہ عطار تھی گئے اور خود کو اس کے پاس پیش کیا۔ اس نے کہا عوض میں کیا دو گے۔ میں نے کہا اپنی یہ چادر دوں گا۔ اور یہی بات میرے ساتھی نے بھی کہی۔ لیکن میری چادر سے میرے ساتھی کی چادر اچھی تھی۔ البتہ میں خود اپنے ساتھی کے مقابلہ میں کم بین مگر صحت کے اعتبار سے صحتمند جوان تھا۔ وہ جب چادر دیکھتی تو میرے ساتھی کو پسند کرتی۔ اور جب ہمیں دیکھتی تو مجھے پسند کرتی۔ آخر اس نے کہا تم کو پسند کیا اور میرے لئے یہی چادر کافی ہے۔ پھر میں تین

دن اس کے پاس رہا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ جس کسی کے پاس ایسی عورتوں میں سے کوئی ہو اسے علیحدہ کردے۔ رواہ مسلم۔

ربیع بن سبرہ نے اپنے والد سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ سے منع فرمایا ہے۔ اور فرمایا ہے کہ وہ اس دن سے قیامت تک کے لئے حرام ہے۔ اس کی روایت مسلم وابوداؤد ترمذی اور نسائی وغیرہ نے کی ہے۔ اور ابوداؤد نے اس کو زہری کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ اور صحیح مسلم میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ میں نے تم لوگوں کو عورتوں سے متعہ کرنے کی اجازت دی تھی۔ مگر اب اللہ تعالیٰ نے اس کو قیامت تک کے لئے حرام کردیا ہے۔ پھر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں جو متعہ کے جواز کے موقعوں پر خود حاضر تھے اور ممانعت دیکھی کسی نے بھی اس میں اختلاف نہیں کیا سوائے ابن عباسؓ کے جو اس وقت کم عمر تھے۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اور شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی خلافت کے بعد اس متعہ کو آیت کریمہ ﴿فما استمتعتم به منهن﴾ الآیہ سے تاویل کرکے اس طرح کا جواز کا فتویٰ دیا کہ آدمی کو جب حالت سفر میں ایسی ضرورت پڑ جائے کہ اسے زنا میں مبتلا ہو جانے کا خوف ہونے لگے تو اس کے لئے متعہ جائز ہے۔

یہ بات جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنی تو ابن عباسؓ کو فرمایا اے ابن عباس! ٹھہرو میں نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جنگ خیبر کے موقع میں آپ نے عورتوں سے متعہ کرنے اور پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔ جیسا کہ مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس وقت تو جواب نہیں دیا پھر یہی فتویٰ دیا۔ اور جب حضرت علیؓ نے یہ سنا تو بلا کر انہیں ڈانٹا اور فرمایا کہ تم احمق آدمی ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو اسے حرام قرار دے دیا ہے۔ پھر دھمکایا کہ اگر اب بھی تم نے یہی فتویٰ دیا تو میں تمہاری پیٹھ کی خبر لوں گا (سزا دوں گا) جیسا کہ مسلم نے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے۔ اس کے بعد انہوں نے فتویٰ دینا چھوڑ دیا۔ خطابیؒ جو ذکر کیا ہے کہ ابن عباسؓ پہلے تاویل کرتے۔ پھر فتویٰ دینا چھوڑ دیا۔

میں کہتا ہوں کہ ابن عباسؓ کا وہ چھوڑنا اسی خوف سے تھا ورنہ ابن عباس نے اس وقت بھی نہیں مانا تھا۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی وفات کے بعد حضرت عبداللہ ابن الزبیر نے اپنی خلافت کے زمانہ میں جب مکہ میں خطبہ پڑھا اس وقت ابن عباسؓ اپنی آنکھوں سے اندھے ہو چکے تھے۔ اور وہ اس مجلس میں موجود تھے تو کہا بعضے آدمی جن کی ظاہری آنکھوں کی طرح باطنی آنکھوں کو بھی اللہ تعالیٰ نے اندھا کردیا ہے وہ متعہ کا فتویٰ دیتا ہے۔ اس طرح کہہ کر ابن الزبیر نے تعریض کی (اور ابن عباسؓ کی طرف اس کا اشارہ کیا) عزوہ نے کہا کہ جس شخص کو تعریض کی وہ خود بول اٹھا کہ آپ اس طرح کہتے ہیں حالانکہ یہ متعہ تو امام المتقین یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بھی کیا جاتا تھا۔ الخ۔ اس پر ابن الزبیرؓ نے کہا کہ واللہ اگر تم نے اب بھی یہ فتویٰ دیا تو میں تم کو پتھروں سے سنگسار کردوں گا۔

یہ روایت صحیح مسلم اور نسائی میں ہے۔ واضح ہو کہ اس وقت میں ابن عباسؓ صرف یہ فتویٰ دیتے کہ پردیس میں زمانہ دراز تک دوری کی وجہ سے ضرورتاً جائز ہے۔ چنانچہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے **فمن ابتغیٰ وراء ذلك فاولئك هم العادون** کی تفسیر میں ابن عباسؓ نے کہا کہ سوائے منکوحہ ومملوکہ کے ہر شرمگاہ حرام ہے۔ اور کہا کہ ابتداء اسلام میں متعہ اس طرح تھا کہ آدمی جب کسی پردیس میں جاتا جہاں کسی سے اچھے تعلقات یا ملاقی نہ ہوں تو وہ اپنی حفاظت و آرام سے وہاں رہنے تک کے لئے کسی عورت سے تمتع کر لیتا یہاں تک کہ یہ آیت اتری تو مذکورہ دونوں صورتوں کے علاوہ ساری شرمگاہیں حرام ہو گئیں۔ رواہ الترمذی۔

اس سے ظاہر ہوا کہ ابن عباسؓ نے آخر توبہ کی اور رجوع کر لیا۔ جیسا کہ ابوالشعثاء و جابر بن زید نے یہی بیان کیا ہے۔ یہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عزوہ تبوک کو جارہے تھے۔ جب

اس گھاٹی پر پہونچے جو شام کے متصل ہے تو عورتیں آئیں۔ انہیں دیکھ کر ہمیں متعہ یاد آگیا (جی چاہا) پھر حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر ان کو دیکھا اور پوچھا تو ہم لوگوں نے عرض کیا کہ وہ عورتیں ہیں جن سے ہم متعہ کر چکے ہیں۔ جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غضبناک ہوگئے۔ یہاں تک کہ آپ کا رخسار مبارک سرخ اور چہرہ ہیبت ناک ہوگیا۔ اور کھڑے ہو کر خطبہ پڑھا۔ اس میں حمد وثنا کے بعد متعہ سے ممانعت فرمادی۔

اور ایک روایت میں ہے کہ فرمایا کہ نکاح وطلاق وعدت اور میراث نے متعہ کو جڑ سے کھود ڈالا۔ جابرؓ نے کہا کہ اس روز عورتوں ومردوں نے ایک دوسرے کو رخصت کردیا (یعنی متعہ کی شناسائی اور آشنائی کی وجہ سے جو ملاقات کے لئے آئیں ان کو بھگا دیا۔ اور یہ سلسلہ نہیں رکھا۔ اس کے معنی یہ نہیں ہے کہ کس نے متعہ کیا تھا کیونکہ صاف عبارت یہ ہے کہ عورتیں اس شناسائی کی وجہ سے ملنے کے لئے آئیں جو پہلے متعہ سے ہو چکی تھی۔ ۱۲م)۔ اور اب ہم قیامت تک کبھی اس طرح نہ ملیں گے۔ رواہ الحادی۔ اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مختصراً روایت کیا ہے۔ اس باب میں حدیثیں بہت زیادہ اور مشہور بھی ہیں۔ اسی پر صحابہ وتابعین اور فقہاء کے مجتہدین کا اجماع ہے۔ بلکہ امت میں سے کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ سوائے ایک فرقہ روافض کے مگر اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ م۔ ف۔ ع۔

والنكاح المؤقت باطل مثل ان يتزوج امرأة بشهادة شاهدين عشرة ايام وقال زفرؒ هو صحيح لازم لان النكاح لايبطل بالشروط الفاسدة ولنا انه اتى بمعنى المتعة والعبرة فى العقود للمعانى ولا فرق بين ما اذا طالت مدة التاقيت اوقصرت لان التاقيت هوالمعين لجهة المتعة و قد وجد ومن تزوج امراتين فى عقدة واحدة واحداهما لايحل له نكاحها صح نكاح التى حل نكاحها وبطل نكاح الاخرى لان المبطل فى احداهما بخلاف ما اذاجمع بين حروعبد فى البيع لانه يبطل بالشروط الفاسدة وقبول العقد فى الحرشرط فيه ثم جميع المسمى للتى حل نكاحها عندابى حنيفةؒ وعندهما يقسم على مهر مثليهما وهى مسئلة الاصل

ترجمہ: اور نکاح مؤقت یعنی باطل ہے۔ مثلاً کوئی شخص کسی عورت سے دو گواہوں کی موجودگی میں دس دنوں کے لئے نکاح کرے۔ امام زفرؒ نے اس نکاح کو صحیح اور لازم کہا ہے۔ کیونکہ نکاح فاسد شرطوں کے لگنے سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کہنے والے نے متعہ کے معنی کو ادا کیا ہے۔ جبکہ معاملات میں معانی ہی کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور اس کی مدت کم رکھی گئی ہو یا زیادہ رکھی گئی ہو اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ وقت معین کرنے سے ہی متعہ کے معنی لینے میں مدد ملتی ہے۔ جبکہ یہ مفہوم یہاں پایا گیا۔ اور جس نے ایسی دو عورتوں سے ایک مجلس میں نکاح کیا کہ ان میں سے ایک اس کے لئے حلال نہیں ہے۔ تو جس سے اس کا نکاح حلال ہوتا ہے اسی سے یہ نکاح ہو جائے گا اور دوسرے سے نکاح باطل ہوگا۔ کیونکہ باطل کرنے والی حرمت تو دونوں میں سے صرف ایک ہی میں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی نے بیع کرتے وقت ایک غلام کے ساتھ ایک آزاد کو بھی ملا دیا ہو۔ کیونکہ بیع شرط فاسدہ سے فاسد ہو جاتی ہے۔ حالانکہ اس بیع میں غلام کے قبول کرنے کے ساتھ آزاد کو بھی قبول کرنے کی شرط لگائی گئی ہے۔ پھر ابوحنیفہؒ کے نزدیک نکاح کے وقت مجموعی طور سے جو مہر مقرر کیا گیا ہو وہی صرف اس کا مہر ہو جائے گا جس کا نکاح صحیح ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک دونوں پر وہ مہر تقسیم کر دیا جائے گا۔ یہ مسئلہ اصل مبسوط کا ہے۔

توضیح: نکاح موقت کی تعریف۔ اس کا حکم۔ ائمہ کا اس کے حکم میں اختلاف۔ دلائل

ایسی دو عورتوں سے ایک ساتھ نکاح جن میں سے ایک اس کے لئے حرام ہے

والنكاح المؤقت باطل مثل ان يتزوج امرأة بشهادة شاهدين عشرة ايام ......الخ

وقت معین محدود کے لئے نکاح باطل ہے۔ ف متعہ سے اس میں فرق یہ ہے کہ متعہ گواہ اور مہر شرعی کے بغیر اور مدت بیان

کئے بغیر اور بغیر احکام نکاح کے ہوتا ہے۔ اور نکاح مؤقت میں گواہوں مہر اور نان و نفقہ وغیرہ سب جائز نکاح کے جیسے ہوتے ہیں۔ البتہ اس میں وقت متعین کر دیا جاتا ہے جو صرف نکاح میں نہیں ہوتا ہے۔ م۔ مثل ان.. مثال کے طور پر دو گواہوں کی موجودگی میں کسی عورت سے دس دنوں کے لئے نکاح کرنا۔ ف پس نکاح سے فرق یہ ہوا کہ اس میں دس دنوں کی قید لگادی گئی ہے۔

وقال زفرؒ هو صحيح لازم لان النكاح لايبطل بالشروط الفاسدة.....الخ

امام زفرؒ نے کہا ہے کہ نکاح مؤقت صحیح اور لازم ہوتا ہے۔ ف یعنی ہمیشہ کے لئے لازم ہوتا ہے اسی لئے بغیر طلاق کے یہ ختم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں صرف ایک محدود وقت (دس دن) کی شرط ہے۔ جس سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔ **لان النكاح لايبطل بالشروط الفاسدة** . کیونکہ نکاح میں فاسد شرط لگانے سے نکاح خود فاسد نہیں ہوتا ہے ف بلکہ ایسی شرط خود فاسد ہو جاتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ مؤقت محدود کا ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اصل میں اتنے ہی وقت کے لئے وہ ایجاب اور قبول ہوا ہے۔ جبکہ ایسا ایجاب و قبول صحیح نہیں ہوتا ہے۔ م۔

ولنا انه اتي بمعنى المتعة والعبرة في العقود للمعاني ولا فرق بين ما اذا طالت مدة التاقيت......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے یہاں بھی متعہ کے مفہوم کو دہرایا ہے۔ کیونکہ متعہ کی مراد بھی یہی ہوتی ہے کہ اس سے کچھ لطف اندوزی کر لی جائے۔ اور اس میں نکاح کی مصلحتوں کو پیش نظر نہ رکھا گیا ہو۔ **والعبرة في العقود للمعاني** عقود و معاملات میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے۔ ف اسی لئے اگر کوئی کہے کہ تم میری موت کے بعد میرے وکیل ہو تو وہ وصی ہو جائے گا۔ اسی طرح یہ کہے کہ تم میری زندگی میں میرے وصی ہو تو وکیل ہو جائے گا۔ حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر ہزار برس یا اتنا وقت مقرر کیا جائے کہ یقیناً اتنی زندگی نہ ہوگی پر نکاح کیا تو نکاح ہو جائے گا۔ اسی قول کو بہت سے مشائخ نے قبول فرمایا ہے۔ المحیط لیکن قول اصح یہ ہے کہ عقد فاسد ہوگا۔ النہر الفائق۔ **ولا فرق بين ما**...... اور اس محدود وقت کے کم یا زیادہ ہونے میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ **لان التاقيت هو المعين لجهة المتعة و قد وجد** کیونکہ وقت متعین کر دینے سے ہی تو متعہ کے معنی پانے میں مدد ہوتی ہے۔ اور وہ معنی پائے گئے۔ ف یعنی دونوں صورتوں میں پایا گیا۔

ومن تزوج امراتين في عقدة واحدة واحداهما لايحل له نكاحها صح نكاح التي حل..... الخ

اور جس مرد نے ایسی دو عورتوں کو ایک ہی عقد میں اپنے نکاح میں لیا جن میں سے ایک عورت اس کے لئے حلال نہیں ہے۔ ف خواہ محرم کی قرابت کی وجہ سے یا رضاعت کی وجہ سے یا دامادی رشتہ کی وجہ سے تو صح نکاح التی حل نکاحہا وبطل نکاح الاخری تو جس عورت سے اس کا نکاح صحیح اور حلال ہے وہ صحیح ہو جائے گا۔ اور دوسری کا نکاح باطل ہوگا۔ ف گویا اس نے ایک عورت سے جو اس کے لئے حلال ہے اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ جو حرام ہے وہ بھی قبول کرے اس لئے یہ شرط باطل ہو کر نکاح صحیح ہو جائے گی۔

لان المبطل في احدهما بخلاف ما اذا جمع بين حر وعبد في البيع.....الخ

کیونکہ باطل کرنے والی حرمت تو دونوں میں سے صرف ایک ہی میں ہے۔ ف اس لئے اسی کا عقد باطل ہوا باطل شرط لگانے سے نکاح باطل نہیں ہوتا ہے۔ **بخلاف ما اذا جمع الخ** اس کے برخلاف اگر عقد بیع میں کسی نے ایک آزاد اور ایک غلام کو ملا کر بیع باطل کہاف: تو غلام کی بیع باطل ہے۔ **لانه يبطل بالشروط الفاسدة** کیونکہ عقد بیع فاسد شرطوں سے باطل ہو جاتا ہے۔ **وقبول العقد في الحر شرط فيه** حالانکہ اس عقد میں آزاد کے حق میں عقد قبول کرنا شرط ہے۔ ف اور یہ شرط فاسد ہے۔

ثم جميع المسمى للتي حل نكاحها عند ابي حنيفةؒ وعندهما يقسم على مهر مثليهما ......الخ

پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وقت مہر کی جو مقدار متعین کی گئی تھی وہ سب اسی عورت کے لئے ہو جائے گی جس کا نکاح صحیح ہوا ہے۔ **وعندهما يقسم على مهر مثليهما** اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ مقدار دونوں کے مہر مثل کے مطابق تقسیم

کردی جائے گی۔ف مثلاً دونوں کا مہر چار ہزار مقرر ہوا تھا۔اور جس سے نکاح حرام ہوا اس کا بھی مہر مثل تین ہزار اور جس کا نکاح صحیح ہوا اس کا بھی مہر مثل تین ہزار ہے تو چار ہزار مقرر میں سے نصف یعنی دو ہزار پر نکاح صحیح ہوگا۔وھی مسئلة الاصل یہ مسئلہ کتاب مبسوط کا ہے۔

ومن ادعت علیه امرأة انه تزوجها واقامت بینة فجعلها القاضی امرأته ولم یکن تزوجها وسعها المقام معه وان تدعه یجامعها وهذا عندابی حنیفةؒ وهوقول ابی یوسفؒ اولا وفی قوله الاخروهوقول محمدؒ لایسعه ان یطأهاوهوقول الشافعی لان القاضی اخطأ الحجة اذالشهود کذبة فصار کما اذاظهرانهم عبیداوکفار ولأبی حنیفة ان الشهود صدق عنده وهو الحجة لتعذرالوقوف علی حقیقة الصدق بخلاف الکفروالرق لان الوقوف علیهما متیسرو اذا ابتنی القضاء علی الحجة وامکن تنفیذه باطنا بتقدیم النکاح نفذ قطعا للمنازعة.

ترجمہ۔ اگر کسی مرد پر ایک عورت نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ اس شخص نے مجھ سے نکاح کیا ہے۔اس کے ساتھ ہی اس بات پر گواہ بھی پیش کر دیا۔اس بناء پر قاضی نے اسے اس مرد کی بیوی ہونے کا فیصلہ سنا دیا حالانکہ حقیقت میں اس مرد نے اس عورت سے نکاح نہیں کیا ہے تو اس عورت کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس مرد کے ساتھ رہے۔اور یہ بھی جائز ہوگا کہ اسے خود سے جماع کرنے دے یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔اور امام ابو یوسفؒ کا قول اول یہی ہے اور ان کے دوسرے قول میں جو امام محمدؒ کا بھی قول ہے کہ اسے اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ اس عورت سے وطی کرلے۔

امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔کیونکہ قاضی نے حجت میں غلطی کرلی ہے اس لئے کہ اس کے گواہ جھوٹے ہیں۔تو یہ ایسا ہی ہو گیا کہ جیسے اس وقت یہ ظاہر ہوا کہ وہ گواہ غلام ہیں یا کافر ہیں۔اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کے اپنے خیال میں وہ گواہ سچے ہیں۔اور یہی حجت ہے کیونکہ قاضی سچائی کی حقیقت پر واقف ہونے سے معذور ہے۔بخلاف کافر ہونے یا غلام ہونے کے۔ کیونکہ ان دونوں کی اصلیت پر واقف ہونا آسان ہے۔اور جب اسی گواہی پر قاضی کے فیصلہ کی بنیاد ٹھہری۔اور یہاں باطنی طور سے اسے نافذ کرنا اس کے لئے ممکن ہوا۔نکاح کو مقدم کرنے کے ذریعہ تو اس کا فیصلہ باطنی طور پر بھی نافذ کی گئی اس جھگڑے کو ختم کردینے کے لئے۔

توضیح: قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر میں نافذ ہوتا ہے یا باطن میں بھی نافذ ہو جاتا ہے

ومن ادعت علیه امرأة انه تزوجها واقامت بینة فجعلها القاضی امرأته ولم یکن تزوجها ......الخ

ترجمہ سے مطلب ظاہر ہے۔ **فجعلها القاضی امرأته** پس قاضی نے اس عورت کو اس مرد کی بیوی ہونے کا فیصلہ سنا دیا۔ ف یعنی اس اختیار کی بناء پر جو شریعت کی طرف سے اسے حاصل ہے۔چنانچہ اس معاملہ میں اسے یہی بات سمجھ میں آئی اور اس نے عورت کو ان دونوں کی گواہی کی بنا پر اگرچہ وہ عادل نہ ہوں اس مرد کی بیوی ہونے کا فیصلہ کر دیا حالانکہ حقیقت میں اس مرد نے اس عورت سے نکاح نہیں کیا تھا۔**وسعها المقام معه وان تدعه یجامعها** تو اس عورت کو اس بات کی گنجائش ہو جائے گی کہ اس مرد کے ساتھ رہے۔اور یہ کہ مرد کو اپنے ساتھ جماع کے لئے چھوڑ دے (منع نہ کرے) ف یعنی اسے اس بات کی گنجائش ہوگی کہ اپنے ساتھ جماع کرنے دے۔

وهذا عندابی حنیفةؒ وهوقول ابی یوسفؒ اولا وفی قوله الاخروهوقول محمدؒ لایسعه......الخ

یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔اور یہی قول ابو یوسفؒ کا پہلا قول تھا۔ **وفی قوله الاخروهوقول محمدؒ لایسعه** اور ابو یوسفؒ کے دوسرے قول میں جو امام محمدؒ کا بھی قول ہے کہ مرد کے لئے اس کی گنجائش نہیں ہے کہ اس عورت سے وطی کرے۔ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ف اور امام مالک واحمد رحمهم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔اور اگر بائع نے مشتری کے خلاف باندی کی

خریداری کے لئے گواہ پیش کردئے۔ اور قاضی نے بھی حکم دے دیا اور اس کی قیمت بھی دلوادی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔

لان القاضی اخطأ الحجة اذالشهود كذبة فصار كما اذا ظهر انهم عبيد او كفار......الخ

اس لئے کہ قاضی نے اپنی حجت میں غلطی کرلی ہے۔ کیونکہ وہ گواہ جھوٹے ہیں۔ فصار کمااذاظہر انہم عبید او کفار تو یہ ایسا ہو گیا کہ جیسا اس وقت کہ ظاہر ہوا کہ یہ گواہ غلام یا کافر ہیں ف: جن کی گواہی پر نکاح جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے ان دونوں صورتوں میں بلاخلاف گنجائش نہیں ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی ہے۔

ولأبی حنيفة ان الشهود صدق عنده وهو الحجة لتعذر الوقوف علی حقيقة الصدق......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کے علم کے مطابق گواہ سچے ہیں۔ اور یہی حجت ہے۔ لتعذر الوقوف علی حقیقة الصدق کیونکہ سچائی کی حقیقت پر واقف ہونا ناممکن ہے۔ ف اور جو بات ناممکن ہو اس کی تکلیف نہیں ہے۔ پس جب قاضی کے نزدیک حجت قائم ہو گئی تو اس پر فیصلہ دینا اس کی ذمہ داری ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس صورت میں وہ یہ سمجھے کہ مجھ پر فیصلہ سنانا لازم نہیں ہے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ الحاصل اس نے شرعی حکم کا فیصلہ کر دیا۔ بخلاف الکفر والرق لان الوقوف علیهما متیسر برخلاف کفر اور غلامی کے کہ ان دونوں پر واقف ہو جانا آسانی سے ممکن ہے۔

و اذا ابتنی القضاء علی الحجة وامكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح نفذقطعا للمنازعة ......الخ

اور جب حجت اور دلیل پر بھی فیصلہ کی بنیاد قائم ہوئی۔ اور یہاں باطنی طور پر بھی اسے نکاح کو مقدم کر کے نافذ کرنا ممکن ہے تو اس کا فیصلہ باطن میں جاری کر دیا گیا۔ تاکہ آپس کا جھگڑا ختم ہو جائے۔ ف۔ تو اس کا فیصلہ نکاح کا پیدا کرنا (نکاح کو پہلے سے مان لینا) ہوا۔ اسی لئے اس میں یہ شرط ہے کہ وہ ایسی عورت ہو جس سے اس کا نکاح کرنا جائز ہو۔ اور اس کا حکم گواہوں کے بالکل سامنے ہو۔ ائمہ مشائخ کا یہی قول ہے۔ ھ۔

بخلاف الاملاك المرسلة لأن فی الاسباب تزاحما فلا امكان، والله اعلم بالصواب

ترجمہ۔ بخلاف املاک مرسلہ کے کیونکہ اسباب کے درمیان آپس میں مزاحمت ہے۔ تو باطناً نافذ ہونے کا امکان بھی نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب:۔

توضیح: قضاء قاضی باطن میں اسباب معینہ میں نافذ ہے
املاک مرسلہ کی تحقیق کے ساتھ اس باب کے چند مسائل

بخلاف الاملاك المرسلة لان فی الاسباب تزاحما فلاامكان و الله اعلم بالصواب

بخلاف املاک مرسلہ کے۔ ف یعنی جن کے ملک کا سبب بیان نہیں کیا مثلاً کسی نے دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور گواہ بھی پیش کردئے اور قاضی نے حکم دیا تو بالاتفاق اس سے وطی جائز نہیں جبکہ واقعةً ملک نہ ہو۔ پس ملک کا کوئی سبب تو ضرور ہوگا بشرطیکہ ملک ہو۔ پھر اسباب مختلف ہوتے ہیں اور ہر سبب کے احکام مختلف ہیں۔ اس لئے قضاء قاضی باطناً نافذ نہیں ہوگی۔ لأن فی الاسباب تزاحما الخ اس لئے اسباب کے درمیان آپس میں مزاحمت ہے۔ ف اس لئے یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ قاضی کے حکم کی وجہ سے کوئی ایک سبب مان لیا جائے۔ مثلاً یہ کہدیا جائے کہ خریداری کی بناء پر مالک ہوا ہے۔ کیونکہ اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کی بناء پر مالک ہوا ہو۔ پھر ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی نہیں دی جا سکتی ہے کہ مثلاً خریدنے ہی کی وجہ سے مالک ہوا ہے۔ اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا ہے بیک وقت تمام اسباب سے مالک ہوا ہے کیونکہ ہر ایک سبب کو دوسرے سبب سے مزاحمت اور مخالفت ہے۔ اس لئے ممکن نہیں ہے کہ اس باندی میں سارے اسباب مثلاً خریداری،

وراثت، ہبہ اور صدقہ وغیرہ جمع ہو جائیں۔ن۔ف۔ع۔ فلا امکان واللہ اعلم بالصواب قاضی کے باطناً نافذ ہونے کا احتمال بھی نہیں ہے۔

ف۔واضح ہو کہ فقہائے کرام کے اندر یہ اختلاف ہے کہ قاضی کا فیصلہ باطن میں بھی نافذ ہوتا ہے یا نہیں۔ تو صاحبین وائمہ ثلاثہ کے نزدیک نافذ نہیں ہوتا ہے۔ اور ایک حدیث بعضکم الحن بحجتہ الخ سے استدلال کرتے ہیں۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ شاید تم میں سے کچھ زبان کے تیز۔ اور اپنے دعویٰ کو بہتر طور پر ثابت کر سکتے ہوں اس لئے میں اس کی باتوں میں آکر کوئی فیصلہ دے دوں تو اگر حقیقت میں اس کی ملکیت نہ ہو تو وہ چیز اس کے لئے آگ کا ٹکڑا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قاضی کا فیصلہ باطن میں نافذ نہیں ہوتا ہے۔ اور ان علماء نے کہا ہے کہ قاضی کے فیصلہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ چیز حقیقت میں ایسی ہی تھی جو واقع ہوئی۔ پس اگر واقع کے مطابق فیصلہ ہو تو صحیح ہوگا ورنہ غلط ہوگا۔

اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک املاک مرسلہ میں نافذ نہیں ہوتا ہے لیکن نکاح میں نافذ ہوتا ہے۔ اسی طرح جب باندی خریدنے کا دعویٰ ہو۔ اس موقع پر تحقیقی بات یہ ہے کہ آپس کے اختلاف اور تنازع کے وقت اللہ تعالیٰ نے شرعی حاکم کے پاس رجوع کرنے کا حکم دیا ہے تاکہ لوگوں کے آپس کے اختلافات ختم ہو جائیں۔ اسی لئے قاضی کا فیصلہ صرف واقع کا اظہار ہی نہیں ہوتا ہے بلکہ شریعت کے مطابق جو فیصلہ ہوگا وہ لازم ہو جانے والا حکم ہوگا۔ پھر پورا اختلاف ختم ہونے کی صورت یہ بتائی گئی ہے کہ دنیا کہ اختلاف کے ساتھ آخرت کا بھی اختلاف ختم ہو۔ کسی سے کوئی نزاع باقی نہ رہے نہ دنیا میں اور نہ ہی آخرت میں۔ اسی لئے قاضی حاکم کو ولایت عامہ حاصل ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ جمعہ میں امام اور عورت کا ولی ہوگا۔ اور حقیقت میں یہی سلطان عام ہے۔ پھر اس کی طرف سے جابجا حاکم مقرر کئے جاتے ہیں۔

پس اگر کوئی طبیب ہو جسے خود علم وصلاحیت نہ ہو لوگوں کو نقصان پہونچاتا رہتا ہو تو وہ حاکم ایسے طبیب کو بے اختیار اور اس کے علاج ومعالجے سے روک دے گا۔ مجبور کردے گا۔ اسی طرح دوسرے نالائق پر قانون نافذ کرے گا۔ اسی طرح اگر کوئی ایسا ہو جو دوسروں سے قرض لے کر واپس نہ کرتا ہو تو اسے مجبور کرے گا کہ جس طرح ممکن ہو اس کا قرض ادا کرے۔ آخر میں اپنا گھر اور ضروری سامان فروخت کر کے ادا کرے۔ پھر بھی اگر وہ نہ مانے تو اس کا گھر اور سامان فروخت کر کے لوگوں کے قرضے چکادے۔

پس خلاصہ یہ ہوا کہ حتی الامکان عوام خود اپنے معاملات کو صاف ستھرا رکھیں۔ لیکن اگر کوئی شریعت کی حد سے آگے بڑھنے لگے تو قاضی مداخلت کرے۔ پھر بھی اگر اختلاف بڑھنے لگے تو قاضی آخری فیصلہ سنا کر جھگڑا ختم کرا دے۔ اسی لئے اس کا فیصلہ لازمی فیصلہ ہوگا۔ اور عوام کا فیصلہ ختم کر کے اسی کا فیصلہ نافذ ہوگا۔

اس میں دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ قاضی کو واقع کی حقیقت اور اصلیت جو کچھ بھی معلوم ہوئی وہ صرف گواہوں سے ہوئی ہو۔ اس طرح اظہار ملزم از قسم انشاء ہے (مدعی نے جو کچھ کہا وہ ایک مقدمہ پیش کرنا ہوا) پس اگر قاضی کے نزدیک گواہوں کی زبانی یہ ثابت ہوا کہ اس مرد نے اس عورت سے نکاح کیا ہے۔ اب ان دونوں کے اختلاف کی بناء پر قاضی ہی کا فیصلہ کام کر سکتا ہے اسی وجہ سے اپنے اختیار اور فیصلہ کو کم کر کے انہوں نے اپنا اختیار قاضی کے حوالہ کر دیا۔ اب جبکہ قاضی کے نزدیک وہ نکاح ثابت ہو گیا اس لئے اس نے گواہوں کی موجودگی میں نافذ ہو جانے والا پختہ فیصلہ سنا دیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ میں نے اپنے اختیار خاص کے ذریعے اس عورت کو اس مرد کی بیوی بنادیا۔ چونکہ خود گواہ اب بھی موجود ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس مرد اور عورت دونوں نے مل کر ان گواہوں کی موجودگی میں یہ مرحلہ طے کر لیا۔ اور اس سے پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اگر عورت ومرد دو گواہوں کی موجودگی میں مناسب جگہ پر اپنے نکاح کو انجام دے لیں تو وہ نکاح درست ہو جاتا ہے لہٰذا یہ نکاح بھی مکمل ہو گیا۔ پھر اگر بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ گواہ کافر یا غلام تھے جن کی گواہی اس معاملہ میں درست نہیں ہوتی ہے تو یہاں نکاح باطل ہوگا جس کی وجہ یہ نہیں ہوگی کہ قاضی کا تصرف ان پر باطل ہے۔ بلکہ اس وجہ سے باطل ہوگا کہ گواہ باطل ہیں۔ یہاں تک کہ اگر قاضی کے سامنے

نہیں بلکہ خود عاقدین کی موجودگی میں یہ دونوں گواہ ہوتے تو بھی وہ نکاح باطل ہوتا۔

پھر کوئی یہ اعتراض نہ کرے کہ اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ قاضی کا اختیار چونکہ بہت وسیع ہے اس لئے اگر وہ کسی بھی ایک مرد اور ایک عورت کو پکڑ کر از خود ان میں نکاح کرادے تو وہ درست ہو جائے۔ حالانکہ یہ باطل ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ اس وقت نافذ ہوگا جبکہ مدعی اور مدعا علیہ آپس میں اختلاف کر کے قاضی کے پاس آکر انصاف چاہیں۔ اس فرمان خداوندی کے مطابق کہ ﴿فان تنازعتم فی شیء﴾ الآیہ، کہ اختلاف کے وقت دونوں آپس کی لڑائی اور مار پیٹ بند کر کے قاضی کے سامنے اس کے فیصلہ پر عمل کرنے کے مجبور کر دیئے جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں اپنی پوری کوشش کے باوجود قاضی نے خلاف واقعہ بھی فیصلہ کر دیا تو وہ بھی حتمی اور نافذ ہو جاتا ہے۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الحن بحجتہ الخ میں نے یہ حکم نہیں دیا کہ فیصلہ اگر خلاف واقع ہو تو دوسرا اس کو نہ دے۔ بلکہ یہ فرمایا کہ جو اس نے لیا وہ جہنم کا ٹکڑا ہے۔

اسی طرح جب باندی کے خریدنے میں جھگڑا ہوا۔ اور معاملہ قاضی کے پاس آنے کے بعد اس نے گواہی کی بنیاد پر بیع ہونے کا فیصلہ سنایا تو مطلب یہ ہوا کہ بیع کا معاملہ اس سے پہلے نہیں ہوا تھا مگر اب ہو گیا ہے۔ اور اگر قاضی نے بیع کو توڑ دی تو مطلب یہ ہوگا کہ ان لوگوں نے اپنی رضامندی سے اس معاملہ کو واپس لے لیا (اقالہ کر لیا) ہے۔ اور جب مدعی نے مطلقاً ملک کا دعویٰ کیا اور گواہوں نے گواہی بھی دی تو قاضی حکم دے دیگا۔ لیکن جو بات واقعی ہے وہی رہے گی۔ گویا اس معاملہ میں مدعی اور مدعا علیہ خود واقعی بات کو نہیں جانتے ہیں۔ دونوں مدت دراز کے بعد اپنے محلہ میں آئے اور گواہوں نے ایک چیز کے بارے میں کہا کہ یہ اس شخص کی ہے۔ اور دوسرے نے بھی اسے مان لیا۔ پھر اگر مدعی کو گواہوں نے بتلایا کہ ہم نے تمہارے بارے میں جو کچھ گواہی دی وہ غلط تھی تو اس کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ اس چیز کو اپنے استعمال میں لائے۔ اسی طرح قاضی کا یہ تصرف بھی حلال نہیں ہوگا۔

بخلاف اس صورت کے جب بیع میں ایک کو چیز اور دوسرے کو معاوضہ دلایا۔ حاصل یہ ہوا کہ قاضی کا فیصلہ حقیقت میں انشاء ہے یعنی حکم کا الزام ہے۔ پس اگر محکوم بہ بھی انشاء ہو جائے تو فیصلہ باطن میں بھی نافذ ہو جائے گا۔ اس لئے گویا یوں کہا جائے گا کہ مدعی اور مدعا علیہ نے خود انشاء عقد کر لیا۔ اور اگر محکوم بہ صرف خبر ہو تو اختلاف ختم کرنے کے لئے قاضی کا حکم انشاء ہے۔ اور باقی معاملے آخرت میں عالم الغیب کے حضور میں طے پائیں گے۔ مثلاً مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری ہے۔ گواہوں نے بھی اس کی گواہی دی۔ مدعا علیہ کے پاس کوئی گواہ نہیں ہے اس لئے قاضی نے مدعی کے حق میں فیصلہ سنا دیا۔ اب اگر واقع میں یہ چیز اس کی نہیں ہے تو قیامت کے دن اس کی پکڑ ہوگی۔ پس قاضی کا فیصلہ جو باطن میں بھی نافذ ہو اس کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ فریقین اپنے تصرف کے اختیار کو ختم کر کے قاضی کے فیصلہ پر راضی ہو جائیں۔ اس لئے موجودہ صورت میں قاضی نے دونوں طرف سے عقد نکاح کا انشاء کر دیا اور وہ نافذ بھی ہو گیا۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر عقد نکاح میں اس کا وقت متعین اور محدود نہیں کیا لیکن یہ نیت کی کہ دو ماہ بعد اسے طلاق دے دوں گا تو یہ نکاح صحیح ہوگا۔ ت۔

نمبر ۲۔ اگر اس شرط پر نکاح کیا کہ ایک ماہ بعد طلاق دوں گا تو نکاح جائز اور شرط باطل ہو جائے گی۔ البحر۔ نمبر ۳۔ ایسی شرط لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ فقط دن میں ساتھ رہوں گا۔ ت۔ ھ۔

نمبر ۴۔ کسی نے عورت کو سو روپے دیئے تاکہ قاضی کے سامنے اقرار کرے کہ میں نے اس مرد سے نکاح کیا ہے۔ تو اگر گواہوں کی موجودگی میں ہو تو نکاح جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ المحیط

نمبر ۵۔ اہل السنہ اور معتزلہ کے درمیان نکاح کا رشتہ کرنے میں امام استغفنی نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے۔ اور فتاوی الصغری

میں ہے کہ بعض نے کہا ہے کہ شافعی مرد کو اپنی لڑکی دینی اور ان کی لڑکی لینی جائز ہے۔ لیکن شیخ محمد بن الفضل کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ مع

نمبر ۶۔ شامی نے توضیح کر دی ہے کہ معتزلہ و شیعہ وغیرہ کی قول اصح کے مطابق تکفیر نہیں کی جائے اس لئے نکاح جائز ہے۔ لیکن ان کو لڑکی نہ دینا ہی قول مختار ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔

باب فی الاولیاء والاکفاء

وینعقد نکاح الحرة العاقلة البالغة برضائها وان لم یعقد علیها ولی بکرا کانت اوثیبا عندابیحنیفة وابی یوسفؒ فی ظاهر الروایة وعن ابی یوسفؒ انه لا ینعقد الابولی وعندمحمد ینعقد موقوفا وقال مالك والشافعیؒ لاینعقد النکاح بعبارة النساء اصلالان النکاح یرادلمقاصده والتفویض الیهن مخل بها الاان محمدؒ ایقول یرتفع الخلل باجازه الولی.

ترجمہ۔ باب۔ ولیوں اور کفو والوں کے بیان میں۔ حرہ عاقلہ بالغہ کا نکاح اس کی رضامندی سے منعقد ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اس کے ولی نے اس کا عقد نہیں کیا ہو۔ وہ عورت خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ یہ ظاہر روایت میں امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور ابو یوسف سے ہی دوسرا قول یہ ہے کہ بغیر ولی کے منعقد نہیں ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک موقوف منعقد ہوگا۔ اور امام مالک و شافعی رحمتہ اللہ علیہما نے کہا ہے کہ عورتوں کی عبارت سے بالکل منعقد نہیں ہوگا۔ کیونکہ نکاح تو کچھ مقصود کے لئے ہی کیا جاتا ہے۔ اب اس نکاح کو عورتوں کے سپرد کرنے سے ان میں خلل ہوتا ہے۔ البتہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ولی کی اجازت ہو جانے سے وہ خلل ختم ہو جاتا ہے۔

توضیح: باب اولیاء اور کفو کے بیان میں

باب فی الاولیاء والاکفاء......الخ

اولیاء ولی کی جمع ہے۔ اور اکفاء کفو کی جمع ہے۔ بمعنی ہمسر۔ م۔ ولایت چار باتوں سے ثابت ہوتی ہے۔ قرابت وارثت وولاء امامت اور بادشاہت سے۔ البحر۔ جو لوگ ولی ہیں ان کے فسق کی وجہ سے ان کی ولایت ختم نہیں ہوتی ہے۔ قاضی خان۔ بشرطیکہ محرمات کی خلاف ورزی نہ کرے۔ ق۔ اگر کوئی مجنون مسلسل ایک مہینہ تک جنون میں رہے تو ولایت کا حق اس سے ختم ہو جاتا ہے۔ اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ الوجیز۔ غلام، مرتد اور نابالغ کی ولایت صحیح نہیں ہے۔ لیکن ایک کافر دوسرے کافر کا ولی ہو سکتا ہے۔ م۔ ھ۔

وینعقد نکاح الحرة العاقلة البالغة برضائها وان لم یعقد علیها ولی بکرا کانت اوثیبا......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **وابی یوسفؒ فی ظاهر الروایة** اور (نوادر میں) ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بغیر ولی کے نکاح منعقد نہیں ہو سکتا ہے۔ ف یعنی ولی کے ایجاب یا قبول سے۔ ولی خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ **وعندمحمد ینعقد موقوفا** اور امام محمدؒ کے نزدیک موقوف منعقد ہوگا ف کہ اگر ولی نے اجازت دی تو نکاح نافذ ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ خواہ شوہر اس کے کفو کا (ہمسر) ہو یا نہ ہو۔ ع۔

وقال مالك والشافعیؒ لاینعقد النکاح بعبارة النساء اصلالان النکاح یراد لمقاصده......الخ

اور مالک و شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ عورتوں کی عبارت سے بالکل منعقد نہیں ہوگا۔ ف اور نہ عورتوں کے وکیل کرنے سے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے ﴿فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن﴾ یعنی تم لوگ عورتوں کو اس بات سے مت روکو کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کریں۔ یہ اولیاء کو خطاب ہے۔ پس جب انہیں اختیار ہوا تو وہ منع کر سکتے ہیں۔ کیونکہ معقل بن یسار رضی

اللہ عنہ کے روکنے پر یہ آیت نازل کی گئی ہے۔ جیسا کہ بخاری وغیرہ میں اس کی روایت کی ہے۔ اور اس حدیث کی دلیل سے کہ جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لیا تو اس کا نکاح باطل ہے۔ اس کی روایت ترمذی وابوداؤد ودار قطنی وحاکم و بیہقی وابن عدی اور طبرانی وغیرھم رحمھم اللہ نے کی ہے۔ **لان النکاح یراد لمقاصده والتفویض الیهن مخل بها** کیونکہ نکاح کو معاملہ کو عورتوں کے سپرد کر دینے سے ان مقاصد میں خلل ہوتا ہے جو نکاح سے مقصود ہوتے ہیں۔ ف اس لئے عورتوں کو اختیار نہیں ہوگا۔

الا ان محمدًا یقول یرتفع الخلل باجازة الولی......الخ

البتہ امام محمدؒ کہتے ہیں کہ ولی کی اجازت ہو جانے سے وہ خلل دور ہو جائے گا۔ ف لہٰذا وہ نکاح اس کی اجازت تک موقوف رہے گا۔ جواب یہ ہے کہ آیت میں خود دلیل ہے کہ عورتوں کو اپنے نکاح کا خود اختیار ہے۔ کیونکہ نکاح کرنا اسی کا کام بتایا گیا ہے۔ اور فخر الدین رازیؒ نے کہا ہے کہ قول مختار یہ ہے کہ وہ خطاب شوہروں کو ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مطلقہ کی عدت جب ختم ہونے پر آئے تو ان کو اس بات سے نہ روکو کہ وہ اپنا نکاح کسی شوہر سے کر لیں۔ کیونکہ خلع کے لالچ سے وہ رجعت کر لیا کرتے تھے۔ اور کہا کہ اس سے امام شافعیؒ کا استدلال درست نہیں ہے۔ حدیث کے تمام طرق اپنے ضعف کی زیادتی کی وجہ سے حجت کے قابل نہیں ہیں۔ اور اگر انہیں صحیح مان لیا جائے تو خود حدیث میں اجازت ہے کہ عورت کا فعل نکاح کرنا بذات خود ہے۔ اور ولی کی تو صرف اجازت ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ایسی عورت کا اپنا نکاح کرنا جائز ہے۔

ووجه الجواز انها تصرفت فی خالص حقها وهی من اهله لکونها عاقلة ممیزة ولهذا کان لها التصرف فی المال ولها اختیار الازواج وانما یطالب الولی بالتزویج کیلا تنسب الی الوقاحة، ثم فی ظاهر الروایة لافرق بین الکفو وغیر الکفولکن للولی الاعتراض فی غیر الکفو، وعن ابی حنیفة وابی یوسف انه لا یجوز فی غیر الکفو لانه کم من واقع لا یرفع ویروی رجوع محمد الی قولهما

ترجمہ:۔ نکاح کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس عورت نے اپنے خالص حق میں تصرف کیا ہے۔ اور یہ عورت تصرف کرنے کے لائق بھی ہے۔ کیونکہ وہ خود عقل وتمیز والی ہے اسی لئے اس کو اپنے مال میں تصرف کرنے کا اختیار ہے۔ اور اس عورت کو اپنے شوہروں میں پسند کرنے کا حق بھی ہے۔ اور اس کے ولی سے نکاح کرانے کا مطالبہ اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اسے بے شرمی کی طرف منسوب نہ کیا جا سکے۔ پھر ظاہر الروایۃ میں کفو اور غیر کفو ہونے میں بھی کوئی فرق نہیں ہے البتہ غیر کفو ہونے میں ولی کو اعتراض کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اور ابو حنیفہ وابو یوسف رحمتہ اللہ علیہما سے یہ منقول ہے کہ غیر کفو میں نکاح ہونے کی صورت میں نکاح جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ بہت سے واقعات آگے نہیں بڑھائے جاتے۔ اور امام محمدؒ کا شیخین کے قول کی طرف رجوع کرنا بھی مروری ہے۔

توضیح: حرہ عاقلہ بالغہ کا اپنا نکاح کرنے کے جائز ہونے کی دلیل

ووجه الجواز انها تصرفت فی خالص حقها وهی من اهله لکونها عاقلة ممیزة......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **لکونها عاقلة ممیزة** جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ عورت تصرف کرنے کے لائق ہے۔ کیونکہ وہ خود عقل وتمیز والی ہے۔ ف وہ اپنا بھلا و برا سمجھتی ہے اس لئے اس کا تصرف جائز ہوگا۔ اور اسی لیاقت کی وجہ سے اس کو اپنے مال میں تصرف کرنے کا اختیار ہے۔ **ولها اختیار الخ** اور عورتوں کو اپنے لئے شوہر کے انتخاب کرنے کا حق ہوتا ہے۔ ف یعنی وہ یہ کہہ سکتی ہیں کہ میں یہ شوہر نہیں چاہتی اور اسے پسند کرتی ہوں۔

وانما یطالب الولی بالتزویج کیلا تنسب الی الوقاحة ......الخ

اور اس کے ولی سے اس کا نکاح کرا دینے کا مطالبہ اس لئے کیا جاتا ہے تا کہ عورت کو بے شرمی کی طرف منسوب نہیں کیا جائے۔ف:لوگ یہ کہنے لگیں کہ یہ عورت بہت شوخ چشم، بے شرم ہے کہ اپنا نکاح خود کرتی ہے۔اور حدیث میں ہے "ایم" بے شوہر والی عورت اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حقدار ہے۔اور باکرہ (کنواری) سے اس کے بارے میں اجازت لی جائے۔اور اس کی خاموشی بھی اس کی اجازت ہے۔ترمذی اور مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔اور سعید بن منصور نے روایت کی ہے کہ ایک مرد نے اپنی بیٹی کا نکاح کر دیا حالانکہ وہ ناخوش تھی۔اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو فرمایا کہ تمہارا اختیار اس پر نہیں ہے۔اور عورت سے کہا کہ تم جا کر جس سے چاہو نکاح کر لو۔اور اس کی روایت ابن شیبہ نے کی ہے۔

اور عکرمہ عن ابن عباس کی حدیث میں روایت ہے کہ ایک باکرہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر عرض کیا کہ میرے باپ نے میرا نکاح کر دیا ہے حالانکہ میں اس نکاح سے راضی نہیں ہوں۔تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اختیار دیا۔اس کے اسناد میں ثقہ راوی ہیں۔مگر دار قطنی نے کہا ہے کہ مرسل ہے۔لیکن مرسل روایتیں اگر ثقہ راویوں سے ہوں تو ہمارے اور جمہور کے نزدیک حجت ہوتی ہیں۔ صحیح مسلم میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قصہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آدمی ان کے پاس گیا۔اور ان کی فرمائشیں منظور کیں تو انہوں نے اپنے چھوٹے بیٹے عمر بن ابی سلمہ سے کہا کہ تم کھڑے ہو اور نکاح کرا دو۔اس سے ظاہر ہے کہ یہ چھوٹا بچہ خود ولی نہیں تھا اسی لئے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے خود فرمایا کہ یا رسول اللہؐ میرے اولیاء غائب ہیں۔اس سے مراد یہ ہے کہ میرے ایجاب یا قبول کو اپنی عبارت میں بیان کر دے۔اس طرح نکاح کرانے میں خود عورت کو اختیار ہے۔اور ولی کی اجازت صرف کفو وغیرہ کے لئے ہے۔چنانچہ اسی حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تمہارے اولیاء میں سے جتنے موجود یا غائب ہیں ایسا کوئی نہیں ہے جو اسے قبول نہ کرے۔فاحفظہ۔

ثم فی ظاهر الروایة لافرق بین الکفو وغیر الکفولکن للولی الاعتراض فی غیر الکفو......الخ

پھر ظاہر الروایۃ میں کفو اور غیر کفو میں کوئی فرق نہیں ہے۔ف یعنی عورت نے خواہ کفو میں نکاح کیا ہو یا غیر کفو میں وہ منعقد ہو جائے گا۔لکن للولی الاعتراض فی غیر الکفو لیکن غیر کفو ہونے کی صورت میں ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہو گا۔ف یہاں تک کہ نکاح فسخ کرا دے۔لیکن یہ ولادت سے پہلے تک ہے۔ولادت کے بعد نہیں۔قاضی خان۔

وعن ابی حنیفة وابی یوسف انه لا یجوز فی غیر الکفو لانه کم من واقع لا یرفع......الخ

اور نوادر حسنؒ میں ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ غیر کفو میں جائز نہیں ہے۔ف یعنی اگر عورت نے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا تو منعقد نہ ہو گا۔لا نه کم...... الخ کیونکہ بہت سے واقعات مرافعہ نہیں ہوتے ہیں۔ف یعنی ہر شخص کو اپنا معاملہ پیش کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے۔اور نہ ہر قاضی عادل ہوتا ہے۔اس لئے کفو ہی میں جائز ہونا چاہئے۔م۔یہی روایت حسن فتویٰ کے لئے مختار اور اصح ہے۔القاضی والقنیہ۔پس اگر غیر کفو سے حلالہ کرا دے تو صحیح نہیں ہو گا۔الحقائق۔مع۔ ویروی رجوع...... الخ اور امام محمدؒ کا شیخین کے قول کی طرف رجوع کرنا مروی ہے۔ف اس طرح تینوں اماموں کا اتفاق ہو گیا۔پھر صغیرہ خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ ولی دونوں کو نکاح پر مجبور کر سکتا ہے۔اور بالغہ ثیبہ کو بالاجماع نہیں مجبور کر سکتا ہے۔

ولا یجوز للولی اجبار البکر البالغة علی النکاح خلافا للشافعیؒ له الاعتبار بالصغیرة وهذا لانها جاهلة بامر النکاح لعدم التجربة ولهذا یقبض الاب صداقها بغیر امرها ولنا انها حرة فلا یکون للغیر علیه ولایة الاجبار والولایة علی الصغیرة لقصور عقلها وقد کمل بالبلوغ بدلیل توجه الخطاب فصار کالغلام وکالتصرف فی المال وانمایملك الاب قبض الصداق برضائها دلالة ولهذا لایملك الاب مع نهیها.

ترجمہ۔اور ولی کے لئے باکرہ بالغہ کو نکاح پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے۔امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔امام شافعی کی دلیل صغیرہ پر قیاس ہے۔اس لئے کہ یہ بھی اپنے نکاحی معاملات سے بے خبر ہے تجربہ نہ ہونے کی وجہ سے۔اسی بناء پر اس کا باپ اس کی اجازت کے بغیر اس کے مہر پر قبضہ کرتا ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ آزاد ہے اس لئے دوسرے کسی کو اس پر ولایت اجبار نہیں ہوتا ہے۔اور صغیرہ پر ولایت کی وجہ سے اس کے عقل کی کمی ہے۔جو کہ اب بلوغ کی وجہ سے مکمل ہو چکی ہے۔جس کی دلیل ہے خطاب میں اسے بھی مخاطب کرنا ہے۔اس لیے وہ بچہ کے مثل ہو گیا ہے۔اور مال میں تصرف کرنے کی طرح ہے۔اور اس کے باپ کو اس بالغہ کے مہر پر اس کی رضامندی سے قبضہ کا اختیار ہے۔جو دلالۃ معلوم ہوتی ہے۔اسی بناء پر اس کے منع کر دینے کے بعد اس کے باپ کو مہر پر قبضہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: باکرہ بالغہ کو نکاح پر ولی کا مجبور کرنا جائز نہیں ہے۔تفصیل۔دلیل

ولا یجوز للولی اجبار البکر البالغة علی النکاح خلافا للشافعیؒ له الاعتبار بالصغیرة.....الخ

ولی کو بالغہ باکرہ کا نکاح پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے۔بر خلاف امام شافعیؒ کے قول کے۔ف: کہ باکرہ کو وہ مجبور کر سکتا ہے۔اگرچہ بالغہ ہو۔**له الاعتبار بالصغیرة** ان کی دلیل صغیرہ باکرہ پر قیاس ہے۔ف کیونکہ دونوں ہی نادان اور نا تجربہ کار ہیں۔

وهذا لانها جاهلة بامر النکاح لعدم التجربة ولهذا یقبض الاب صداقها بغیر امرها ......الخ

اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ باکرہ بالغہ بھی نکاح کے معاملات سے تجربہ نہ ہونے کی وجہ سے نادان ہے۔اور اسی نادانی کی وجہ سے اس کا مہر اس کے حکم کے بغیر اس کا باپ وصول کرتا ہے۔ف جواب یہ کہ ایسا ہونا تو استحباب ہے۔اسے نابالغہ کی طرح قرار دینا نہیں چاہئے۔حالانکہ نماز روزہ اس پر فرض ہو چکا ہے۔

ولنا انها حرة فلا یکون للغیر علیه ولایة الاجبار والولایة علی الصغیرة لقصور عقلها......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بالغہ باکرہ ایک آزاد عورت ہے اس لئے کسی دوسرے کو اس پر جبر کرنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ **والولایة علی الصغیرة لقصور عقلها** اور صغیرہ (اگرچہ آزاد ہو) پر جبر کرنے کی ولایت اس کی عقل کی کمی کی وجہ سے ہے۔ف یہ بات بالغہ میں باقی نہیں رہی۔**وقد کمل بالبلوغ بدلیل توجه الخطاب** اور اس کے بلوغ کے ساتھ ہی اس کی عقل پوری ہو چکی ہے۔جس کی دلیل متوجہ ہونے کے لئے خطاب ہے ف یعنی ایمان لانے اور دوسرے فرائض نماز روزے ادا کرنے کا حکم الٰہی اس کی طرف متوجہ ہو چکا ہے۔حالانکہ ایسے حکم دینے کے لئے اس کے اندر عقل کا ہونا شرط ہے۔اس لئے صغیرہ پر بالغہ کا قیاس کرنا جائز نہیں ہوگا۔**فصار کالغلام** اس لئے یہ نابالغ کے جیسا ہو گیا۔ف یعنی بالغہ لڑکی پر جبر کرنا ایسا ہوا کہ جیسے نابالغ بچہ پر جبر کرنا ہے۔حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔**وکالتصرف فی المال** اور جیسے بالغہ کے مال میں تصرف کرنا ہے۔ف حالانکہ جائز نہیں ہے۔جب تک کہ وہ راضی نہ ہو۔اس لئے اس پر جبر کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

وانمایملك الاب قبض الصداق برضائها دلالة ولهذا لایملك الاب مع نهیها......الخ

اور باپ کو بالغہ لڑکی کے مہر وصول کر لینے کا اختیار اسی وجہ سے ہے کہ دلالۃً اس کی رضامندی پائی جاتی ہے۔ف اگرچہ ظاہر میں حکم نہیں دیا ہے۔یہاں یہ بات نہیں ہے کہ باپ جبراً وصول کر سکتا ہے۔**ولهذا لایملك الاب مع نهیها الخ** اسی لئے اگر مذکورہ بالغہ لڑکی اپنے باپ کو مہر لینے سے منع کر دے تو وہ اب وصول نہیں کر سکتا ہے۔ف اس سے معلوم ہوا کہ باپ جبراً وصول نہیں کر سکتا ہے بلکہ اس کی اجازت سے کر سکتا ہے۔

قال فاذا استاذ نها الولی فسکتت اوضحکت فهواذن لقوله علیه السلام البکر تستامر فی نفسها فان

سکتت فقد رضیت ولأن جهة الرضاء فيه راجحة لانها تستحیی عن اظهار الرغبة لا عن الرد والضحك ادل علی الرضاء من السکوت بخلاف ما اذا بکت لانه دلیل السخط والکراهة وقیل اذا ضحکت کالمستهزئة بما سمعت لایکون رضا واذا بکت بلا صوت لم یکن ردا.

ترجمہ۔ کہا قدوریؒ نے۔ پس جب اس (باکرہ بالغہ) سے ولی نے اجازت چاہی اور وہ خاموش ہو گئی یا ہنسی تو یہ بھی اس کی اجازت ہو گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ باکرہ سے اس کی ذات کے بارے میں اجازت چاہی جائے۔ پس اگر وہ خاموش ہو گئی تو وہ راضی ہو گئی۔ اور اس وجہ سے کہ اس خاموشی یا ہنسنے میں رضامندی کا پہلو غالب ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنی رغبت کے اظہار سے شرماتی ہے۔ نہ انکار کرنے سے۔ اور ہنسنا خاموشی کے مقابلہ میں رضامندی پر زیادہ دلالت کرنے والی ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ رونے لگی۔ کیونکہ اس طرح رونا ناراضی اور ناپسندیدگی کی دلیل ہوتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اگر وہ اسی طرح ہنسی کہ گویا اس نے جو کچھ سنا اس کا وہ مذاق اڑا رہی ہو۔ تو اس سے رضامندی حاصل نہ ہو گی۔ اور جب وہ بغیر آواز کے روئی تو رد نہ ہو گا۔

توضیح: باکرہ بالغہ سے ولی کی اجازت طلب کرنے پر نکاح کی رضامندی اس کی طرف سے کس طرح معلوم ہو سکتی ہے

قال فاذا استاذ نها الولی فسکتت او ضحکت فهو اذن لقوله علیه السلام البکر تستامر......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فقد رضیت الخ تو اگر وہ اجازت طلب کرنے پر خاموش ہو گئی تو راضی ہو گئی۔ ف یہ الفاظ غریب ہیں لیکن صحاح ستہ میں ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ایم یعنی ثیبہ کا اس کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں کیا جائے اور باکرہ کا بھی اس کی اجازت کے بغیر نکاح نہ کیا جائے لوگوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی اجازت کس طرح ہو گی۔ فرمایا کہ یہ چپ ہو جائے۔ ع۔

ولأن جهة الرضاء فيه راجحة لانها تستحیی عن اظهار الرغبة لا عن الرد ......الخ

کیونکہ اس کے چپ ہو جانے کی صورت میں اس کی اجازت ہی غالب ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ صاف رغبت ظاہر کرنے سے شرماتی ہے۔ انکار کرنے سے نہیں۔ ف: اب اگر وہ راضی نہ ہوتی تو "نہیں" کر دیتی۔ **والضحك ادل علی الرضا من السکوت** اور ہنسنا تو چپ ہونے سے بھی بڑھ کر رضامندی کی دلیل ہے۔ ف اسی طرح قول صحیح میں مسکرانا بھی ہے۔ المحیط۔ ع۔ **واذابکت بلاصوت لم یکن ردا** اور جب وہ بغیر آواز کے روئے تو اس سے اس کا انکار نہیں ہو گا۔ ف: بخلاف اس کے جب وہ رونے لگی ہو کیونکہ رونا ناخوشی اور ناراضی کی دلیل ہے۔ **وقیل اذا الخ** اور بعضوں نے کہا ہے کہ اگر وہ ایسی ہنسی کہ گویا جو کچھ سنا اس کا مذاق اڑا رہی ہے۔ تو ایسی ہنسی رضامندی کی دلیل نہ ہو گی۔ اسی پر فتویٰ ہے البحر۔ **و اذا بکت بلاصوت الخ** یعنی اگر بلا آواز کے روئی تو رد نہ ہو گا۔ بلکہ صحیح یہ کہ رضامندی ہے۔ القاضی خان۔ ھ۔ اسی پر فتوی ہے۔ المبسوط۔ الذخیرہ۔ ع۔ ھ۔ اگر بلند آواز سے روئی اور اس کے بعد نکاح کر دیا گیا۔ پھر اس نے اجازت دی تو صحیح ہو گیا۔ المعراج۔ د۔ عموماً ۱۹ مسائل میں اور اشباہ میں لکھا ہے ۳۷ مسائل میں خاموشی بولنے کے حکم میں ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک باکرہ کی اجازت میں دوسرے ولی نے ایک عورت کا نکاح کر دیا۔ بعد میں اس عورت کو خبر ملی کہ ولی نے فلاں مرد سے اتنے مہر پر تمہارا نکاح کر دیا ہے پس یہ سن کر وہ خاموش ہو گئی تو وہ نکاح لازم ہو گیا۔ المحیط۔ الکافی۔ ھ۔ تیسرے چھوٹی باکرہ لڑکی کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کسی اور نے کر دیا تھا۔ پھر وہ لڑکی بالغ ہو گئی اور کچھ دیر نکاح کے بارے میں کچھ نہ بولی تو اب وہ نکاح پختہ ہو گیا۔ اور اس کا اختیار باطل ہو گیا۔ ان کے علاوہ باقی مسائل نکاح سے تعلق نہیں رکھتے ہیں۔ تفصیل عینی میں ہے۔ شوہر کو اپنے سے وطی کا موقع دینا یا اس سے مہر مانگنا رضامندی

ہے اور یہ قولی رضامندی ہوگی۔السراج۔ ھ۔م

قال وان فعل هذا غير الولي يعني استامر غيرالولي او ولي غيره اولى منه لم يكن رضا حتى تتكلم به لان هذا السكوت لقلة الالتفات الى كلامه فلم يقع دلالة على الرضاء ولووقع فهومحتمل والاكتفاء بمثله للحاجة ولاحاجة في حق غير الاولياء بخلاف ما اذاكان المستامر رسول الولي لانه قائم مقامه وتعتبر في الاستيمار تسمية الزوج على وجه تقع به المعرفة لتظهر رغبتها فيه من رغبتها عنه ولا تشترط تسمية المهر هو الصحيح لان النكاح صحيح بدونه.

ترجمہ:۔ کہا ہے امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر یہ کام ولی کے علاوہ کسی اور نے کر دیا یعنی ولی کے علاوہ کسی اور نے یا ایسے ولی نے کر دیا کہ دوسرا اس سے قریب کا ولی موجود ہو۔ تو اس باکرہ کی رضامندی نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ اپنی زبان سے کہدے۔ کیونکہ اس وقت کی خاموشی اس شخص کی بات پر بھرپور توجہ نہ دینے کی وجہ سے ہے۔ اس لئے یہ اس کی رضامندی پر دلالت نہ کرے گی اور اگر واقع بھی ہو تو اس میں کئی مطلب کا احتمال ہے۔ اور خاموشی کی طرح دوسری چیزوں پر بھی اکتفاء کر لینا ضرورت کی وجہ سے ہے۔ اور سوائے اولیاء کے دوسروں کے بارے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اجازت چاہنے والا ولی کا ایلچی ہو۔ کیونکہ یہ اس ولی کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور اجازت چاہنے میں ہونے والے شوہر کو ان الفاظ سے بتلانا ضروری ہے جن سے وہ اسے اچھی طرح پہچان سکے۔ تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ یہ عورت اس مرد کی طرف راغب ہے یا نہیں۔ لیکن مہر کی تعیین قول اصح کے مطابق شرط نہیں ہے۔ کیونکہ مہر کی تعیین کے بغیر بھی تو نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔

توضیح: اگر غیر ولی نے اجازت طلب کی یا ولی اقرب کی موجودگی میں ولی البعد نے اجازت طلب کی تو زبان سے اجازت دینا ضروری ہے

قال وان فعل هذا غير الولي يعني استامر غيرالولي او ولي غيره اولى منه لم يكن رضا حتى......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **لم يكن رضا حتى تتكلم به** تو باکرہ کی رضامندی حاصل نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ خود اس کو زبان سے کہے۔ف اس کہ علاوہ سکوت وغیرہ سے رضامندی حاصل نہ ہوگی۔ **لان هذا السكوت لقلة الالتفات الى كلامه** کیونکہ ایسی خاموشی اس شخص کی بات پر توجہ نہ دینے کی وجہ سے ہے لہٰذا اس سے رضامندی پر دلالت نہ ہوگی۔ اور اگر واقع ہو بھی تو محتمل رہے گی۔ف کہ شاید رضامندی مراد نہ ہو۔ **والاكتفاء بمثله للحاجة** اور سکوت جیسی چیزوں پر اکتفاء کر لینا ضرورت کی وجہ سے ہے۔ف: کہ ولی کے سامنے زبان کھولنے سے شرم آتی ہے۔ **ولاحاجة في حق غير الاولياء** اور اولیاء کے علاوہ دوسروں کے سامنے میں خاموشی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ف اس لئے زبانی اجازت چاہئے۔

بخلاف ما اذاكان المستامر رسول الولي لانه قائم مقامه وتعتبر في الاستيمار تسمية الزوج......الخ

اس کے برخلاف جب اجازت چاہنے والا ولی کا بھیجا ہوا آدمی (ایلچی) ہو۔ف خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل۔المضمرات۔ ھ۔ تو یہاں شرم ہونے کی وجہ سے ضرورت باقی رہے گی۔ اسی لئے سکوت کافی ہوگا۔ **لانه قائم مقامه** کیونکہ یہ بھیجا ہوا آدمی ولی کے قائم مقام ہے۔ **وتعتبر في الاستيمار تسمية الزوج** اور اجازت لینے میں شوہر کا نام اس طرح لینا ضروری ہے جس سے اس کی پہچان ہو جائے۔ تاکہ اس باکرہ بالغہ کی اس شخص کے بارے میں دلچسپی کا پایا جانا ظاہر ہو جائے۔ف اور اگر فلاں وفلاں کا نام ذکر کیا (یعنی کئی نام لئے) تو خاموشی پر ایک سے رضامندی ہوگی۔ اسی طرح جب اس کے کئی چچازاد قریبی رشتہ دار موجود ذکر کئے گئے ہوں۔ اور اگر اس نے یوں کہدیا کہ تم جو بھی کرو گے مجھے منظور ہوگا۔ تو پھر نام لینے یا تفصیل میں جانے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ ت۔ **ولا تشترط تسميةالمهر هو الصحيح لان النكاح صحيح بدونه.** اور اس میں مہر بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ یہی قول

صحیح ہے۔ کیونکہ مہر ذکر کئے بغیر بھی تو نکاح صحیح ہوتا ہے۔ لیکن متاخرین نے اسے شرط قرار دیا ہے۔ اور یہی اوجہ ہے۔ الفتح۔ اور صحیح یہ ہے کہ شرط نہیں ہے۔ المبسوط۔ ع۔

ولوزوجها فبلغها الخبرفسكتت فهو على ماذكرنالان وجه الدلالة في السكوت لايختلف ثم المخبران كان فضوليا يشترط فيه العدداوالعدالة عند ابى حنيفةؒ خلافالهما ولوكان رسولا لا يشترط اجماعا وله نظائرولواستاذن الثيب فلابدمن رضاهابالقول لقوله عليه السلام الثيب تشاورولان النطق لايعدعيبا منها وقل الحياء بالممارسة فلامانع من النطق فى حقهاواذازلت بكارتها بوثبة اوحيضة اوجراحة اوتعنيس فهى فى حكم الابكار لانها بكرحقيقة لان مصيبها اول مصيب لهاومنه الباكورة والبكرة ولانها تستحيي لعدم الممارسة

ترجمہ: اور اگر اس کا نکاح کر دیا اس کے بعد اسے خبر ملی اور اس نے خاموشی اختیار کی تو اس کی وہی تفصیل ہوگی جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔ کیونکہ خاموش رہ جانے میں رضامندی پائے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پھر خبر دینے والا فضولی (از خود کرنے والا) ہو تو اس میں تعداد کا پایا جانا یا عادل ہونا شرط ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ اور اگر خبر دینے والا اس کا بھیجا ہوا آدمی ہو تو بالاجماع اس میں کچھ شرط نہیں ہے۔ اس کی نظیریں موجود ہیں۔ اور اگر ولی نے ثیبہ سے اجازت چاہی تو زبان سے اس کی رضامندی کا ہونا ضروری ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ثیبہ سے مشورہ لیا جائے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ثیبہ کے حق میں زبان سے بولنا لوگوں میں عیب شمار نہیں ہوتا ہے۔ اور ممارست (اس قسم کی باتیں کرتے رہنے کی وجہ) سے اس کی حیا از خود ہی کم ہو گئی ہے۔ لہٰذا اب اس کے حق کو زبان سے کہہ دینے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہی۔ اور جب باکرہ کی بکارت کود پھاند یا حیض کی زیادتی یا زخم ہو جانے یا زیادہ عمر ہو جانے کی وجہ سے زائل ہو گئی ہو۔ جب بھی وہ باکرہ عورت کے حکم میں رہے گی۔ کیونکہ وہ تو حقیقت میں باکرہ ہی ہے۔ کیونکہ اس کو پہونچنے والا (شوہر جب بھی آئے گا) پہلا پہونچنے والا ہی ہوگا۔ اسی لفظ بکر سے باکورہ اور بکرہ نکلا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی وہ بھی ممارست (مرد سے میل جول تعلق) نہ رکھنے کی وجہ سے حیاء کرے گی۔

توضیح: باکرہ اور ثیبہ سے اجازت لینے کی بحث

ولوزوجها فبلغها الخبرفسكتت فهو على ماذكرنا......الخ

اور اگر اس کا نکاح کر دیا پھر اس کو خبر پہونچی اور وہ خاموش ہو گئی تو وہ اس تفصیل کے مطابق ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔
ف: کہ ولی یا اس کے بھیجے ہوئے آدمی کا خبر دینا شوہر کی پوری شناخت کرانے کی شرط کے ساتھ ہو تو خاموش رہ جانا رضامندی ہے۔ اور دوسرا کوئی ہونے سے زبان سے اقرار کرنا ضروری ہے۔

لان وجه الدلالة في السكوت لايختلف ثم المخبران كان فضوليا يشترط فيه العدد..... الخ

کیونکہ خاموش رہ جانے کی صورت میں رضامندی پر دلالت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ف خواہ نکاح سے قبل ہو یا نکاح کے بعد ہو۔ **ثم المخبران كان فضوليا الخ** خبر دینے والا اگر فضولی ہو (یعنی وہ شخص جو از خود خبر پہونچادے اور اسے کہا نہ گیا ہو) تو ایسے شخص کے بارے میں عدد کا ہونا۔ ف: یعنی کم از کم دو آدمیوں کا ہونا ضروری ہے۔ یا عادل ہونا۔ ف جبکہ وہ اکیلا تنہا ہو۔ **عند ابى حنيفةؒ خلافالهما** یہ حکم ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ بخلاف صاحبینؒ کے۔ ف کہ ان کے نزدیک صرف مخبر ہو خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو اور خواہ وہ عادل ہو یا نہ ہو۔

ولوكان رسولا لا يشترط اجماعا وله نظاء......الخر

اور اگر خبر دینے والا ولی کا ایلچی اپنا بھیجا ہوا آدمی ہو تو بالاتفاق اس میں کچھ شرط نہیں ہے۔ **وله نظائر** اس کی نظیریں ہیں۔

ف جیسے وکیل کو کسی نے معزول ہونے کی خبر دی اور وہ فضولی ہے یعنی مؤکل کا وہ بھیجا ہوا نہیں ہے تو وکیل کا کام اور تصرف اپنی جگہ باقی رہے گا۔ مگر جبکہ وہ مخبر عادل ہو یا وہ دو عدد ہوں تو معزول ہو جائے گا۔

ولو استاذن الثیب فلابد من رضاها بالقول لقوله علیه السلام الثیب تشاور......الخ

اور اگر ولی نے ثیبہ سے اجازت مانگی تو زبان سے اس کی رضامندی ضروری ہے۔ **لقوله علیه السلام الثیب تشاور الخ** کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ثیبہ خود بھی مشورہ کرے گی۔ ف یعنی وہ خاموش نہ رہے گی بلکہ مشورہ کے ساتھ رائے بیان کرے۔ لیکن یہ الفاظ غریب ہیں۔ بلکہ صحیح مسلم میں ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ثیبہ اپنے معاملات کے فیصلہ کرنے میں اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے۔ ف تو وہ اپنے نکاح میں خود مختار ہے جو چاہے فیصلہ کرے۔ **ولان النطق لایعدعیبا منها الخ** اور ثیبہ کا اپنے بارے میں زبان سے بولنا کچھ عیب شمار نہیں ہوتا ہے۔ **وقل الحیاء بالممارسة فلامانع من النطق فی حقها** اور ممارست کی وجہ سے اس کی حیا خود ہی کم ہو گئی ہے۔ اس لئے اس کے حق میں بولنے سے روکنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔

واذا زالت بکارتها بوثبة اوحیضة اوجراحة اوتعنیس فهی فی حکم الابکار لانها بکرحقیقة ......الخ

اور جب باکرہ کی بکارت کود پھاند یا حیض کی زیادتی یا زخم ہونے یا زیادہ عمر ہو جانے کی وجہ سے اس کی بکارت جاتی رہی ہو تو وہ بھی باکرہ عورتوں کے حکم میں ہے۔ **لانها بکرحقیقة لان مصیبها اول مصیب لها الخ** کیونکہ وہ تو حقیقت میں باکرہ ہی ہے۔ کیونکہ اس کو پہونچنے والا پہلا ہی پہونچنے والا ہوگا۔ (جو بھی اس کے پاس آئے گا وہ پہلا ہی ہوگا) ف اور پہل کے اعتبار سے بکر نام ہے۔ **ومنه الباکورة والبکرة الخ** اور اسی لفظ بکر سے باکورہ اور بکرہ نکلا ہے۔ ف باکورہ پہلا پھل و میوہ۔ اور بکرہ صبح سویرا۔ اول صبح۔ اسی طرح یہ عورت ہے کہ اس کی ملاقات اور رسائی مرد سے ہوگی۔ اصل لغت کے اعتبار سے یہ باکرہ ہے اگرچہ عرفی عام اصطلاح میں نہ ہو۔ **ولانها تستحیی لعدم الممارسة الخ** اور اس وجہ سے کہ وہ بھی ممارست نہ ہونے کی وجہ سے حیاء کرے گی۔ ف اس لئے زبان سے صراحۃً اجازت نہ دے گی۔

ولو زالت بکارتها بزناء فهی کذلك عند ابی حنیفة وقال ابویوسفؒ ومحمدؒ والشافعیؒ لایکتفی بسکوتها لانها ثیب حقیقة لان مصیبها عائد الیها ومنه المثوبة والمثابة والتثویب ولابی حنیفةؒ ان الناس عرفوها بکرا فیعیبونها بالنطق فتمتنع عنه فیکتفی بسکوتها کیلا تتعطل علیها مصالحها بخلاف ما اذا وطیت بشبهة او نکاح فاسد لان الشرع اظهره حیث علق به احکاما اما الزناء فقد ندب الی ستره حتی لواشتهر حالها لایکتفی بسکوتها.

ترجمہ۔ اور اگر اس کی بکارت زناء سے زائل ہو گئی ہو تو بھی وہی حکم ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور امام ابو یوسف و محمد اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس کی خاموشی کافی نہیں ہوگی۔ کیونکہ وہ تو حقیقت میں ثیبہ ہے۔ کیونکہ جو اس کے پاس پہونچ گیا ہے وہ دوبارہ اس کو پہونچے گا۔ (جو کچھ اس کے ساتھ ہو چکا ہے پھر ہوگا) اسی سے لفظ مثوبۃ اور مثابۃ اور تثویب بھی ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کے دلیل یہ ہے کہ لوگوں نے اب تک اسے باکرہ ہی جانا ہے۔ تو اس کی اپنی زبان سے اجازت دینے میں لوگ اس پر عیب لگائیں گے۔ اور وہ شرم کی وجہ سے کچھ نہیں بولے گی۔ اس لئے اس کی خاموشی پر اکتفاء کر لیا جائے تاکہ اس کی مصلحتیں ختم نہ ہو جائیں۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس سے شبہہ یا نکاح فاسد کی وجہ سے وطی کی گئی ہو۔ کیونکہ شریعت نے اسے ظاہر کر دیا ہے۔ اس طرح سے کہ اس پر کچھ احکام معلق کر دئے ہیں۔ لیکن زناء کے معاملہ کو چھپانے ہی کو بہتر بتلایا گیا ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس کے زناء کا حال مشہور ہو جائے تو اس کے سکوت پر اکتفا نہیں کیا جائے گا۔

توضیح: اگر عورت کی بکارت زناء سے ختم ہو گئی ہو تو اجازت کس طرح ہو گی

ولوزالت بکارتها بزناء فهی کذلك عند ابی حنیفة وقال ابویوسفؒ ومحمدؒ والشافعیؒ .....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **لان مصیبها عائد الیها الخ** کیونکہ جواس کو پہونچ گیا وہ دوبارہ اس کو پہونچے گا۔ ف یعنی زنا کرنے سے جو کچھ ایک مرتبہ اسے درپیش ہو چکا وہی کچھ دوبارہ نکاح سے بھی ہو گا۔ اس لئے وہ ثیبہ ہو چکی ہے۔ **ومنه المثوبة والمثابة والتثویب الخ** اور اسی مادہ سے مثوبہ و مثابہ اور تثویب بھی مشتق ہیں۔ ف۔ مثوبہ نیک عمل کا جو ثواب ملے۔ گویا دوبارہ عمل مل گیا۔ اور مثابہ جہاں پر آدمی لوٹ کر بار بار آئے۔ اسی لئے مکہ کو مثابہ کہتے ہیں۔ کہ لوگ وہاں بار بار حج و عمرہ کے لئے آتے ہیں۔ اور تثویب اذان کو دوہرانا۔ پس اس عورت کے ساتھ بھی دوبارہ وہی فعل واقع ہو گا جو ایک مرتبہ زنا سے ہو چکا ہے تو وہ ثیبہ ہے۔

ولابی حنیفةؒ ان الناس عرفوهابکرافیعیبو نهابالنطق فتمتنع عنه

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اسے باکرہ جانتے ہیں۔ پھر بھی وہ اپنی زبان سے بولے گی تو لوگ اس پر عیب لگائیں گے۔ اس لئے وہ بولنا نہیں چاہے گی اور نہیں بولے گی۔ ف: اس وجہ سے اس پر حیا طاری رہے گی۔ **فیکتفی بسکوتها کیلا تتعطل علیها مصالحها الخ** اس لئے اس کی خاموشی پر اکتفاء کر لیا جائے۔ تو اس کی مصلحتیں باقی (اور وہ سرخرو) رہ جائے گی۔

بخلاف ما اذاوطیت بشبهة اونکاح فاسدلان الشرع اظهره حیث علق به احکاما.....الخ

اس کے برخلاف اگر وہ شبہ سے وطی کی گئی ہو۔ ف: مثلاً ایک عورت کو کسی بہانے سے اس کی بہن کے بستر پر سلادیا گیا یا وہ خود سوتی رہی۔ بعد میں اس کی بہن کا شوہر آیا اور اسے اپنی بیوی سمجھ کر اس کی بے خبری میں شبہ میں وطی کر لی۔ یا اس کا کسی سے نکاح فاسد کے ساتھ ساتھ دخول کی بھی نوبت آ گئی۔ اس لئے ان دونوں پر عدت واجب ہو گی اور اس کا عقر یا مہر دلایا گیا۔ تو اس وقت وہ بلا خلاف ثیبہ ہے۔ **لان الشرع اظهره حیث علق به احکاما الخ** کیونکہ شریعت نے اسے ظاہر کر دیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ احکام متعلق کر دئے ہیں۔ ف: مثلاً عدت، اور مہر وغیرہ۔ اس مثال سے یہ بتایا گیا ہے کہ اگر اس کے رشتہ دار اور دوسری عورتیں اس واقعہ کو پوشیدہ رکھیں اور لوگ اسے باکرہ ہی جانیں تو بھی وہ شرعاً ثیبہ کے حکم میں ہے۔ اور بغیر زبان سے اظہار کئے اس کی اجازت نہیں ہو گی۔ کیونکہ شریعت نے اس کے متعلق احکام بتا کر ظاہر کر دیا ہے۔

اما الزناء فقد ندب الی ستره حتی لواشتهر حالها لایکتفی بسکوتها.....الخ

لیکن زنا کو تو پوشیدہ رکھنے پر اچھا بتایا گیا ہے۔ ف پس اگر وہ عیب مخفی رہ گیا تو بمنزلہ باکرہ کے شمار ہو گی۔ اس وقت اس کے لئے زبان سے بولنا اور اسے شرط قرار دینا خلاف شرع ہو گا۔ **حتی لواشتهر حالهالایکتفی بسکوتها الخ** یہاں تک کہ اگر اس کا حال یعنی زناء کرنا مشہور ہو جائے تو اس کے خاموش رہنے پر اکتفا نہیں کیا جائے گا۔ ف: لیکن یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس اشتہار سے مراد یہ نہیں ہے کہ لوگ اس کے متعلق اپنے اپنے طور پر کچھ کہتے رہیں۔ بلکہ مشہور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شرعاً چار آدمیوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھ کر ایسی گواہی دی ہو کہ بعد میں اس کی گواہی پر تہمت لگانے کی حد نہ ماری جائے۔ پس اگر تین آدمیوں نے بھی دیکھا جب بھی وہ مخفی ہے۔ اس لئے اگر کوئی یہ ظاہر کرے گا اسے حد قذف ماری جائے گی۔ یہ بحث کتاب الحدود میں بہت تفصیل کے ساتھ آئے گی۔ فاحفظ۔ م اب آئندہ یہ بحث ہو رہی ہے کہ اگر کسی بات میں ان دونوں عورت و مرد میں اختلاف ہو جائے اور قاضی کے پاس مقدمہ پیش کر دیا جائے۔

واذاقال الزوج بلغك النکاح فسکتِ وقالت رددت فالقول قولها وقال زفرؒ القول قوله لان السکوت اصل والرد عارض فصار کالمشروط له الخیاراذا ادعی الردبعد مضی المدة ونحن نقول انه یدعی لزوم العقد

وتملك البضع والمرأة تدفعه فكانت منكرة كالمودع اذا ادعى ردالوديعة بخلاف مسألة الخيار لان اللزوم قدظهر بمضى المدة.

ترجمہ۔ اور اگر شوہر نے ایک عورت سے کہا کہ تجھے تمہارے نکاح ہونے کی جب خبر ملی تو تم نے خاموشی اختیار کی۔ اور عورت نے کہا ایسا نہیں ہے بلکہ میں نے تو انکار کر دیا تھا۔ تو اس عورت کی بات مانی جائے گی۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ مرد کی بات مانی جائے گی۔ کیونکہ خاموش رہ جانا ہی تو اصل ہے۔ اور انکار کر دینا عارضی ہے۔ تو یہ ایسا ہو جائے گا جیسا کہ وہ شخص جسے خیار شرط باقی ہو کہ جب مدت گذر جانے کے بعد رد کر دینے کا دعویٰ کرے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ مرد نکاح کے لازم اور بضع کے مالک ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور عورت اس کا دفاع کرتی ہے اس طرح وہ انکار کرنے والی ہو گئی۔ جیسے وہ شخص جس کے پاس کوئی امانت رکھی گئی ہو اور اس نے اس کے واپس کر دینے کا دعویٰ کیا ہو۔ بخلاف اختیار کے مسئلہ کے کیونکہ بیع کا لازم ہونا مدت گذر جانے کی وجہ سے ظاہر ہو گیا ہے۔

توضیح۔ شوہر اور اس کی بیوی میں نکاح ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف

واذاقال الزوج بلغك النكاح فسكتِ وقالت رددت فالقول قولها ......الخ

اور اگر شوہر نے کہا کہ تم کو ہم دونوں کے درمیان نکاح کی جب خبر پہونچی تو تم نے سکوت اختیار کیا۔ ف یعنی باکرہ بالغہ سے کہا۔ اسی وجہ سے ہمارا نکاح لازم ہو گیا ہے۔ لیکن اس نے کہا کہ میں نے تو اس نکاح کو رد کر دیا تھا۔ ف مگر ان دونوں میں سے کسی کے پاس بھی گواہ نہیں ہے۔ اس لئے عورت ہی کی بات مانی جائے گی۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ اس مرد کی بات مانی جائے گی۔ لان السکوت الخ کیونکہ سکوت کرنا ہی اصل ہے۔ اور انکار کر دینا عارضی ہے۔ ف یعنی اصل میں خاموشی تھی مگر بولنا پڑا تو اس کا رد ہو گیا۔ اور جو چیز اصل ہو وہ خود ثابت ہوتی ہے۔ اور اس پر جو چیز عارضی ہو اس کے لئے دلیل چاہئے۔ پس شوہر جو اصل کا مدعی ہے اور اسی کا قول قبول ہو گا۔ اور عورت پر لازم ہو گا کہ وہ اپنے انکار کو ثابت کرے۔

فصار كالمشروط له الخيار اذا ادعى الرد بعد مضى المدة ......الخ

تو ایسا ہو گیا جیسے وہ شخص جسے خیار شرط حاصل تھا جب اس نے مدت خیار کے بعد اس کے رد کرنے کا دعویٰ کیا۔ ف یعنی مثلاً زید نے بکر سے اس شرط پر ایک گھوڑا خریدا کہ بکر کو تین دنوں تک اختیار ہے۔ کہ اگر چاہے تو اس مدت میں اس بیع کو ختم کر دے۔ پھر تین دن گذر جانے کے بعد دونوں جھگڑتے ہوئے قاضی کے پاس پہونچے اور اپنا اپنا مقدمہ پیش کیا۔ زید نے کہا کہ تم نے اس بیع کو مکمل کر لیا ہے اور تم نے اسے واپس نہیں کیا ہے۔ اور بکر نے کہا کہ میں نے وقت کے اندر اس کا انکار کر دیا اور بیع رد کر دی ہے۔ پس زید کا قول مقبول ہو گا۔ کیونکہ اسے مکمل کرنا ہی اصل ہے۔ اور رد کرنا تو ایک عارضی ہے۔ اس لئے بکر اپنے گواہ لائے گا۔ اسی طرح عورت کا سکوت اصل ہے اس لئے شوہر کا قول مقبول ہو گا۔

ونحن نقول انه يدعى لزوم العقد وتملك البضع والمراة تدفعه فكانت منكرة......الخ

اور ہم یہ کہتے ہیں کہ شوہر کا دعویٰ ہے کہ عقد نکاح لازم ہو گیا ہے اس لئے اس کی شرم گاہ کا میں مالک ہو گیا ہوں۔ والمرأة الخ اور عورت اس کا دفاع کرتی ہے اس لئے عورت انکار کرنے والی ہوئی۔ ف اور مشہور حدیث ہے کہ منکر کا قول مقبول ہوتا ہے۔ اور مدعی پر گواہ لانا لازم ہوتا ہے۔ کالمودع الخ جیسے وہ شخص جس کے پاس امانت کا مال حفاظت کے خیال سے رکھا گیا وہ یہ دعویٰ کر بیٹھے کہ میں نے وہ مال مالک کو واپس کر دیا ہے۔ ف تو اسی کا قول قبول ہو گا' کیونکہ وہ اپنی جان کا تاوان ادا کرنے سے بچانا چاہتا ہے۔ اور اس امانت کا مالک اس پر اپنی امانت کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ ع۔ بخلاف الخ مسئلہ خیار کے کیونکہ اس میں مدت گذر جانے سے بیع لازم ہو جاتی ہے۔ اس طرح سے کہ خیار کی مدت گذر گئی ہے۔ اور اس کا گذرنا ظاہر ہو گیا ہے۔ ف تو جو شخص اس

ظاہر کے خلاف کا مدعی ہے وہی ثابت کرے۔

وان اقام الزوج البينة على سكوتها ثبت النكاح لانه نور دعواه بالحجة وان لم تكن له بينة فلا يمين عليها عند ابى حنيفة وهى مسألة الاستحلاف فى الاشياء الستة وسيأتيك فى الدعوى ان شاء الله.

ترجمہ۔ اور اگر شوہر نے اس عورت کی خاموشی پر گواہ پیش کر دیا تو نکاح ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو حجت یعنی گواہوں سے روشن کر دیا ہے۔ اور اگر اس شوہر کے پاس گواہ نہ ہوں تو اس پر امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قسم لازم نہیں آئے گی۔ اور یہ چھ چیزوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے۔ اور عن قریب کتاب الدعویٰ میں تمہارے سامنے یہ مسئلہ آئے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

توضیح۔ اگر شوہر نے عورت کی خاموشی پر گواہ پیش کر دیا

وان اقام الزوج البينة على سكوتها ثبت النكاح لانه نور دعواه بالحجة......الخ

اور اگر شوہر نے عورت کے نکاح کی خبر پا کر چپ رہنے پر گواہ پیش کر دیا۔ تو نکاح ثابت ہو گیا۔ ف یعنی عادل گواہ پیش کر دئے تو انکار کرنے والے کا انکار باطل ہو گیا۔ **لانه نور الخ** کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو حجت یعنی گواہوں سے واضح اور مدلل کر دیا ہے۔ **وان لم تكن الخ** اور اگر شوہر کے پاس گواہ نہ ہوں۔ ف اور اس نے چاہا کہ عورت جو انکار کر رہی ہے (عام قانون کے مطابق اس کے دعویٰ پر اس سے قسم لی جائے۔ **فلايمين الخ** تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے۔ ف بخلاف صاحبینؒ کے۔

وهى مسألة الاستحلاف فى الاشياء الستة وسيأتيك فى الدعوى ان شاء الله......الخ

اور یہ چھ چیزوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے۔ ف چھ مسئلہ جو یہ ہیں نمبر ۱۔ نکاح نمبر ۲۔ رجعت نمبر ۳۔ ایلاء کی حالت میں وطی کر لینا نمبر ۴۔ غلامی نمبر ۵۔ ام ولد بنانا نمبر ۶۔ اور نسب کے ان مسئلوں میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک انکار کرنے والے مدعا علیہ پر قسم لازم نہیں آتی ہے۔ لیکن صاحبینؒ کا اختلاف ہے۔ **وسياتيك الخ** اور عنقریب انشاءاللہ کتاب الدعوی میں اس کا بیان ہو گا۔ ف بعض محققین فقہاء نے کہا ہے کہ قسم لازم کرنے کے مواقع کا جاننا بہت مشکل اور مجتہد کا کام ہے۔ لیکن اس موقع پر فتوی یہ ہے کہ ایسی عورت جو باکرہ اور بالغہ ہو اور وہ انکاری ہو اس پر قسم لازم آئے گی۔ جیسا کہ درمختار میں ہے۔ صاحبینؒ اور آئمہ ثلثہ کا یہی قول ہے۔ ع۔ مردہ شوہر کی عورت نے کہا کہ میرے باپ نے میری اجازت سے نکاح کر دیا تھا لیکن شوہر کے وارثوں نے اس اجازت کا انکار کیا تو عورت کی بات کا اعتبار ہو گا۔ اس لئے وہ عدت گذارے گی اور میراث پائے گی۔ اور اگر اس طرح کہا کہ میری اجازت کے بغیر نکاح کیا مگر جب مجھے خبر ملی تو میں نے اجازت دے دی۔ تو وارثوں کی بات کا اعتبار ہو گا۔ اور عورت پر گواہ لانے کے ذمہ داری ہو گی۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ ولی نے کسی معین شخص سے نکاح کے لئے عورت سے اجازت چاہی تو عورت نے انکار کر دیا۔ اگر یہ کہا کہ دوسرا اس سے بہتر تو عقد ہو جانے کے بعد رد نہیں ہو گا۔ اور عقد سے قبل ہونے سے رد ہو گا۔ نمبر ۲۔ اگر ولی نے عقد کیا اور وہ اس وقت خاموش رہی تو قول اصح کے مطابق جائز ہو گا۔ جیسے اس کی موجودگی میں اس سے پوچھے بغیر نکاح کر دیا اور وہ خاموش رہی تو قول اصح کے مطابق جائز ہو گا بشر طیکہ وہ جانتی ہو۔ نمبر ۳۔ اگر باپ نے نابالغہ سمجھ کر لڑکی کا نکاح کر دیا۔ اور اس نے کہا کہ میں بالغہ ہوں تو اس کی بات مقبول ہو گی اور اس کے گواہ مقبول ہوں گے بشر طیکہ اس کی عمر کے لحاظ سے یہ ممکن ہو۔ ف۔

ويجوزنكاح الصغيروالصغيرة اذازوجهما الولى بكراكان الصغيرة اوثيبا والولى هوالعصبة ومالك

یخالفنافی غیرالاب والشافعیؒ فی غیرالاب والجدوفی الثیب الصغیرة ایضاوجه قول مالك ان الولایة علی الحرة باعتبار الحاجة ولاحاجة لانعدام الشهوة الاان ولایة الاب ثبتت نصا بخلاف القیاس والجد لیس فی منعاه فلایلحق به قلنا لابل هو موافق للقیاس لان النکاح یتضمن المصالح ولاتتوفرالابین المتکافیین عادة ولایتفق الکفوفی کل زمان فاثبتنا الولایة فی حالة الصغراحرازاللکفو وجه قول الشافعیؒ ان النظرلایتم بالتفویض الی غیرالاب والجد لقصور شفقته وبعد قرابته ولهٰذا لایملك التصرف فی المالٰ مع انه ادنی رتبة فلان لایملك التصرف فی النفس وانه اعلی اولی.

ترجمہ۔ اور چھوٹے لڑکے اور چھوٹی لڑکی کا نکاح جائز ہو گا جبکہ ولی نے ان کا نکاح کیا ہو۔ وہ لڑکی باکرہ ہو یا ثیبہ ہر حال میں۔ ولی سے مراد عصبات ہیں۔ اور مالکؒ باپ کے علاوہ دوسرے اولیاء کا انکار کرتے ہیں۔ اور شافعیؒ باپ اور دادا کے علاوہ کا انکار کرتے ہیں۔ اور چھوٹی جو ثیبہ ہو اس میں بھی اختلاف کرتے ہیں۔ امام مالکؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ آزاد عورت پر حق ولایت ایک ضرورت کی وجہ سے ہے۔ مگر اس لڑکی کے بارےمیں اس کے اندر شادی کی خواہش پیدا نہ ہونے کی وجہ سے ولایت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ باپ کی ولایت نص سے ثابت ہے اور خلاف قیاس ہے۔ اور دادا اس حکم میں نہیں ہے اس لئے باپ کے حکم میں اسے شامل نہیں کیا جائے گا۔ ہم نے اس کا جواب اس طرح دیا کہ یہ خلاف قیاس نہیں بلکہ قیاس کے مطابق ہے۔ کیونکہ نکاح میں بہت سی مصلحتیں ہوا کرتی ہیں اور یہ مصلحتیں عموماً صرف دو برابر والوں میں ہوتی ہیں۔ اور ہر وقت ہم جنس اور ہم نسب رشتہ کے پانے کا اتفاق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے ہم نے بچپن میں حق ولایت کو ثابت کیا تاکہ برابری کا رشتہ مل جائے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ باپ اور دادا کے علاوہ کسی دوسرے کو اختیار دینے سے شفقت کی کمی اور رشتہ داری کی دوری کی وجہ سے مصلحتیں پوری ادا نہ ہوں گی۔ اور اسی (شفقت کی کمی اور رشتہ کی دوری کی) وجہ سے وہ صغیر اور صغیرہ کے مال میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے۔ حالانکہ مال کا مرتبہ جان کے مقابلہ میں بہت کم ہوتا ہے۔ اس لئے یہ لازمی بات ہے کہ صغیر اور صغیرہ کی جان میں تصرف کرنے کا اختیار نہ رکھے جبکہ جان کا درجہ بڑھا ہوا اور بہتر ہے۔

توضیح: نابالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح اگر ولی نے کر دیا تو نکاح جائز ہو گا

ویجوزنکاح الصغیروالصغیرة اذازوجهما الولی بکراکان الصغیرة اوثیبا.....الخ

اور جائز ہے یعنی منعقد ہے صغیر اور صغیرہ کا نکاح جبکہ ان کا ولی نکاح کرادے۔ بکراکانت الخ وہ صغیرہ خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ ف اس طرح کے بلوغ سے پہلے شوہر نے وطی کر لی پھر طلاق دی یا خود مر گیا۔ پھر ولی نے اس ثیبہ صغیرہ کا دوسرے مرد سے نکاح کر دیا۔ اسی طرح ولی خواہ باپ یا دادا یا بعد کوئی ہو۔ والولی الخ اور ولی وہی ہے جو عصبہ ہو۔ ف یعنی ایسا وارث کہ اس صغیر یا صغیرہ کے مر جانے پر اللہ و رسول کی طرف سے اس کے مال میں جن لوگوں کا جتنا حصہ مقرر ہے ان سبھوں کو اتنا دے دینے کے بعد بچا ہوا مال مل جائے۔ اس کی تفصیل فرائض اور میراث کی بحث میں آئے گی۔ اب اولیاء کا بیان آتا ہے۔

ومالك یخالفنا فی غیرالاب والشافعیؒ فی غیرالاب والجد وفی الثیب الصغیرة ایضا.....الخ

اور امام مالکؒ باپ کے علاوہ دوسرے اولیاء کے بارے میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں۔ ف یہاں تک کہ دادا کے لئے ہوئے نکاح کو وہ تسلیم نہیں کرتے۔ والشافعیؒ اور امام شافعیؒ باپ اور دادا کے کئے علاوہ دوسرے اولیاء میں مخالفت کرتے ہیں۔ وفی الثیب الخ اور ثیبہ صغیرہ میں بھی مخالفت کرتے ہیں۔ ف اور کہتے ہیں کہ صغیرہ جب ایک مرتبہ ثیبہ ہو گئی تو اب اس کی وہ شرم جو پہلے تھی باقی نہیں رہی۔ اس لئے اس کی زبانی رضامندی ضرور ہے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ چونکہ وہ ابھی تک نابالغہ ہے اس لئے اس میں حماقت بھی باقی ہے۔ اس کی پوری بحث بعد میں آئے گی۔

وجه قول مالك ان الولاية على الحرة باعتبار الحاجة ولاحاجة لانعدام الشهوة......الخ

امام مالکؒ کے قول کے دلیل یہ ہے کہ کسی خاص مجبوری اور ضرورت کی وجہ سے ہی کسی آزاد عورت پر غیر کی ولایت ہوتی ہے۔ **ولاحاجة الخ** اور یہاں کوئی بھی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس لڑکی میں ابھی تک شہوت کا جذبہ نہیں ابھرا ہے۔ف کیونکہ وہ ہنوز صغیر یا صغیرہ ہے۔ تو اس کا تقاضا یہ ہوا کہ اس پر باپ کو بھی حق ولایت نہیں ہونا چاہئے **الاان الخ** لیکن باپ کا ولی ہونا دلیل نص سے خلاف قیاس طور پر ثابت ہوا ہے۔ف چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ کی ولایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان کی چھ برس کی عمر میں نکاح کر لیا۔ اور نو برس کی عمر میں خلوت ہوئی ہے۔ اس طرح یہ معلوم ہو گیا کہ یہ حکم ہمیں نص سے معلوم ہوا ہے اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے۔ اس لئے حق صرف باپ کے لئے مخصوص رہے گا۔ **والجد ليس الخ** اور دادا میں باپ کی سی بات نہیں ہے اس لئے اسے باپ کے حکم میں نہیں ملایا جائے گا۔ف اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ دادا بھی باپ کے معنی میں ہے۔ یہاں تک کہ میراث کے معاملہ میں اگر باپ زندہ نہ ہو تو دادا ہی باپ کا قائم مقام ہو کر حصہ پاتا ہے۔

قلنا لابل هو موافق للقياس لان النكاح يتضمن المصالح ولاتتوفرالابين المتكافيين عادة ......الخ

ہم یہ کہتے کہ یہ بات قیاس کے خلاف نہیں بلکہ قیاس کے موافق ہے۔ف اس لئے دادا اور اس کے مانند سب داخل ہیں۔ **لان النكاح الخ** کیونکہ بہت سی مصلحتوں کے ساتھ نکاح ہوتا ہے۔ **ولاتتوفر الخ** اور عادت یوں ہی ہے کہ یہ مصلحتیں پورے طور پر صرف دو برابر والوں میں حاصل ہوتی ہیں۔ **ولا يتفق الخ** اور برابر والے کے ہر وقت مل جانے کا اتفاق نہیں ہوتا ہے۔ ف کہ شاید ابھی مل جائے اور جوانی میں نہ مل سکے۔ **فاثبتنا الخ** تو ہم نے بچپن میں ولایت ثابت کی تاکہ برابری کا رشتہ مل جائے ف۔اب جبکہ اس مصلحت سے ولایت کا حق دیا گیا تو وہ رشتہ دار باپ ہو یا دادا یا کوئی بھی ہو وہ ولی ہوگا۔ اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ باپ دادا کے علاوہ کسی دوسرے کو بھی یہ حق دینے میں مصلحتیں پوری ادا نہ ہوں گی۔ کیونکہ ان میں شفقتیں کم اور ان سے رشتہ داری دور کی ہوتی ہے۔ **ولهذا لايملك الخ** اسی لئے وہ لڑکے اور لڑکی کے مال میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں رکھتے۔ اگرچہ مال کا درجہ جان سے بہت کم ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہے وہ بچوں کے جان میں تصرف کرنے کا اختیار نہ پائے جبکہ جان کا مرتبہ مال سے بہت زیادہ ہے۔

ولنا ان القرابة داعية الى النظر كمافى الاب والجدومافيه من القصوراظهر ناه فى سلب ولاية الالزام بخلاف التصرف فى المال لانه يتكرر فلايمكن تدارك الخلل فلايفيدالولاية الاملزمة ومع القصور لايثبت ولاية الالزام وجه قوله فى المسالة الثانية ان الثيابة سبب لحدوث الراى لوجود الممارسة فادرناالحكم عليها تيسيرا ولنا ماذكرنا من تحقق الحاجة ووفور الشفقة ولاممارسة تحدث الراى بدون الشهوة فيد ارالحكم على الصغر ثم الذى يؤيد كلامنا فيما تقدم قوله عليه السلام النكاح الى العصبات من غير فصل والترتيب فى العصبات فى ولايه النكاح كالترتيب فى الارث والابعد محجوب بالاقرب.

ترجمہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رشتہ داری اور قربت خود ہی شفقت کرنے کا تقاضا کرتی ہے جیسا کہ باپ اور دادا میں ہے۔ اور غیر میں جو شفقت کی کمی کی بات تھی ہم نے اس کو ولایت الزام چھین کر ظاہر کر دیا ہے۔ برخلاف مال میں تصرف کرنے کے۔ کیونکہ یہ تو مکرر ہوتا ہے (ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں جاتا رہتا ہے) اس لئے اس میں پڑی ہوئی خرابی کو دور کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے اس میں ولایت الزام کے سوا دوسری کوئی ولایت مفید نہ ہوگی۔ حالانکہ شفقت کی کمی کی باوجود الزامی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اور دوسرے مسئلہ میں امام شافعیؒ کے فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ ثیبہ ہو جانا اپنی رائے پیدا ہو جانے کا سبب ہے۔ ممارست ہو جانے کی وجہ سے اس بناء پر ہم نے آسانی کے خیال سے ہو جانے پر ہی حکم کی بنیاد رکھی ہے۔ اور ہماری دلیل تو

وہی ہے جو ہم بیان کر چکے کہ ضرورت بالکل یقینی اور شفقت بھی کامل ہے۔
اور بغیر شہوت پیدا ہوئے ممارست سے رائے پیدا نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے حکم کا اعتبار بچپن پر رہا اور ہمارے گذشتہ قول کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے ہوتی ہے کہ نکاح کی ذمہ داری عصبات کے اوپر ہے۔ اور نکاح کی ولایت میں عصبات کی ترتیب میراث کی ترتیب کے مثل ہے۔ اور اقرب کی موجود میں ابعد محروم ہوتا ہے۔

توضیح۔ صغیر اور صغیرہ پر باپ دادا کے علاوہ دوسروں کو حق ولایت ہے یا نہیں۔ ائمہ کے اقوال اور ان کی دلیلیں

ولنا ان القرابة داعية الى النظر كمافي الاب والجد وما فيه من القصور اظهرناه في......الخ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نظر شفقت تو قرابت داری کا تقاضا ہے۔ جیسے باپ اور دادا میں ہے۔ ف فرق صرف اتنا ہے کہ غیر میں کچھ کمی ہے۔ **وما فيه الخ** اور جو غیر میں کمی تھی اس کو اس سے ولایت الزام چھین کر ظاہر کر دیا ہے۔ ف یعنی باپ دادا کے دوسرے رشتہ داروں نے جو نکاح کر دیا ہے وہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ اس طرح سے کہ وہ صغیر اور صغیرہ اگر چاہیں تو بالغ ہوتے ہی اسے فسخ کر سکتے ہیں۔ **بخلاف الخ** برخلاف مال میں تصرف کرنے کے۔ ف کہ اسے جائز نہیں رکھا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں ایک ہی ولایت الزامی ہو سکتی ہے۔ **لانه يتكرر۔** کیونکہ یہ تو مکرر ہوتا رہتا ہے۔ ف یعنی ایک ہی حالت پر باقی نہیں رہتا ہے۔ چنانچہ اگر ولی نے صغیر کا غلام بیچ دیا اسے مشتری سے کسی دوسرے نے اور اس طرح اس سے تیسرے نے خریدا یہاں تک کہ وہ غلام کہاں سے کہاں نکل گیا۔

فلايمكن تدارك الخلل فلاتفيدالولاية الاملزمة ومع القصور لايثبت ولاية الالزام ......الخ
اس وجہ سے کمی اور خلل کا تدارک ممکن نہیں ہے۔ **فلاتفيد الخ** لہٰذا اس میں ولایت الزام کے سوا دوسری کوئی ولایت مفید نہیں ہوگی۔ ف پس اگر ولایت حاصل ہوگی تو ولایت الزامی ہی حاصل ہوگی۔ **ومع القصور الخ** حالانکہ شفقت میں کمی کی وجہ سے الزامی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ف جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ تو مال میں کسی قسم کی ولایت نہیں ہو سکتی ہے۔ اور شافعیؒ نے دوسری بات یہ فرمائی ہے کہ ثیبہ صغیرہ پر ولایت نہیں ہوتی ہے۔ **وجه قول الخ** دوسرے مسئلہ میں امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ثیبہ ہو جانا اپنی رائے پیدا ہو جانے کا سبب ہے۔ ممارست ہو جانے کی وجہ سے۔ ف ایک بار مردانگی کا لطف اندوزی کر لینے (ممارست) کے بعد خود ہی عقل و تمیز حاصل ہو جاتی ہے۔ اگرچہ بعض میں حاصل نہ ہو۔ فادر نا الخ تو ہم نے آسانی کے لئے ثیبہ ہو جانے پر حکم کا مدار رکھا۔ ف یعنی جو ثیبہ ہو جائے وہ خود مختار ہوگی۔ چاہے تو اپنا نکاح منظور کرے یا نہ کرے۔

ولنا ماذكرنا من تحقق الحاجة ووفور الشفقة ولاممارسة تحدث الراى بدون الشهوة فيدار ......الخ
اور ہماری دلیل تو وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے کہ ضرورت یقینی ہے اور اس کی شفقت بھرپور ہے۔ ف یعنی نکاح کی مصلحتیں ہیں کہ نکاح کے لئے ہر وقت مناسب رشتہ اور برابری کا میسر نہیں آتا ہے۔ اور باپ دادا کو اس پر پوری شفقت ہے اس لئے ان کو ولایت حاصل ہے۔ **ولاممارسة الخ** اور ممارست نہیں ہے جو شہوت پائے بغیر اس میں کوئی رائے قائم ہو سکے۔ ف کیونکہ صغیرہ نے شہوت کے ساتھ وطی نہیں کی ہے۔ **فيدار الحكم الخ** اس لئے حکم کا مدار بچپن پر رہا۔ ف یعنی بالغ نہ ہو پس جو بالغ نہیں ہے خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ پر ولایت قائم رہے گی۔ اور ولی ہر عصبہ ہے خواہ وہ باپ دادا ہو یا غیر ہو۔

ثم الذى يؤيد كلامنا فيما تقدم قوله عليه السلام النكاح الى العصبات من غير فصل......الخ
اور ہمارے پہلے کلام کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے ہوتی ہے کہ نکاح کرنا عصبات کے سپرد ہے۔

من غیر الخ کسی تفصیل کے بغیر ہی فرمایا ہے۔ف یعنی تمام عصبات کے ذمہ ہے اس قید کے بغیر کہ وہ باپ یا دادا ہوں یا کوئی اور لیکن یہ حدیث سرخسیؒ وسبط ابن الجوزیؒ نے حضرت علیؓ سے موقوف و مرفوعاً ذکر کی ہے۔اور کسی نے روایت نہیں کی ہے۔ع۔

والترتیب فی العصبات فی ولایه النکاح کالترتیب فی الارث والابعد محجوب بالاقرب......الخ

نکاح کی ولایت میں عصبات کی ترتیب میراث کی ترتیب کے مثل ہے۔ف کہ اگر ایک ہی درجہ کا کل میراث کا حاوی ہو جائے تو اس میں اقرب کی موجودگی کی وجہ سے ابعد محروم رہے گا۔اسی طرح نکاح میں بھی۔ الابعد محجوب الخ اقرب کی وجہ سے ابعد محجوب ہے۔ف عورت کا سب سے قریب ترین ولی اس کا بیٹا پھر اس کا بیٹا اسی طرح نیچے تک۔ پھر باپ پھر اس کا باپ اسی طرح اوپر تک۔ الحیط۔ پھر ایک ماں باپ شریک بھائی۔ پھر صرف باپ شریک۔ پھر ماں شریک پھر اسی طرح اسی ترتیب سے ان میں سے ہر ایک کے بیٹے۔ پھر چچا۔ پھر ان میں حقیقی وعلاتی ؔ واخیافی کی ترتیب مثل بھائی کے پھر چچا کے لڑکے اسی ترتیب سے پھر باپ کے چچا اسی تفصیل سے پھر ان کی اولاد اسی تفصیل سے۔ ان میں سے ہر ایک کو اپنے عزیز پر اس کے بچپن یا اس کی دیوانگی میں ولایت حاصل ہے۔ پھر آزاد کرنے والا مولیٰ خواہ وہ مرد ہو یا عورت پھر اس مولیٰ کے عصبات بتائی ہوئی ترتیب سے۔ پھر جب عصبات نہ ہوں تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک سب سے پہلے ماں پھر بیٹی۔ پھر بیٹے کی بیٹی۔ پھر نواسی (بیٹی کی بیٹی) پھر بہن بتائی ہوئی تفصیل کے مطابق۔ پھر پھوپھیاں پھر ماموں پھر خالائیں اور اس کی مزید تفصیل میراث کی بحث میں ہے۔ پھر جس سے موالات کی اور اس کے عصبات، پھر قاضی جس کے فرمان میں یہ اختیار ہو۔اور مزید بحث فتاویٰ کی کتابوں میں ہے۔ آخر میں یہ بات واضح ہو گئی کہ اولیاء میں سب سے پہلے اپنا لڑکا اور اس کے لڑکے نیچے جہاں تک جائیں۔ اس لئے اگر یہ فرض کیا جائے عورت کا لڑکا یا پوتا یا پڑپوتا اور باپ، دادا، بھائی تینوں قسموں کے ہوں تو اس کا ولی اس کا اپنا لڑکا یا پوتا یا پڑپوتا ہی ہو گا۔اور باپ دادا وغیرہ محجوب ہوں گے۔ اگر بیٹے کے بیٹے نیچے تک میں کوئی بھی ہو تو باپ کی موجودگی میں دادا وغیرہ محجوب ہوں گے۔ علی ھذا القیاس۔ مزید یہ بھی معلوم ہونا چاہئے۔ کہ باپ دادا اور دوسرے اولیاء میں فرق معلوم ہو چکا ہے۔

فان زوجهما الاب اوالجد یعنی الصغیر والصغیرة فلاخیار لهما بعد بلوغهما لانهما کاملا الرای وافرا الشفقة فیلزم العقد بمباشرتهما کما اذا باشراه برضائهما بعد البلوغ وان زوجها غیرالاب والجد فلکل واحد منهما الخیار اذا بلغ ان شاء اقام علی النکاح وان شاء فسخ وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابویوسفؒ لاخیار لهما اعتبارا بالاب والجد ولهما ان قرابة الاخ ناقصة والنقصان یشعر بقصور الشفقة فیتطرق الخلل الی المقاصد عسی والتدارك ممکن بخیار الادراك.

ترجمہ۔اگر ان دونوں کا نکاح باپ یا دادا نے کرایا ہو یعنی نابالغ لڑکا اور لڑکی کا تو ان دونوں کے بالغ ہو جانے کے بعد بھی انہیں نکاح کے معاملے میں اختیار نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ دونوں یعنی باپ اور دادا کے پورے اور شفقت میں بھرپور ہیں اس لئے ان کا کیا ہوا نکاح لازم رہے گا۔ اسی طرح جیسا کہ ان کے بالغ ہو جانے کے بعد ان کی رضامندی سے ان لوگوں نے نکاح کیا ہو۔اور اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور نے نکاح کیا ہو تو ان میں سے ہر ایک کو بالغ ہو جانے کے بعد اختیار ہو گا کہ اگر چاہیں تو اسی نکاح پر قائم رہیں اور اگر چاہیں تو نکاح فسخ کر دیں۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کا ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اب بھی ان کو اختیار نہ ہو گا۔ باپ دادا کے نکاح کرنے پر قیاس کرتے ہوئے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ بھائی کی قرابت ناقص ہے۔اور یہ نقصان ان کی شفقت کی کمی پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے بہت ممکن ہے کے نکاح کے مقصد میں خلل آجائے۔اور بلوغ کے بعد اختیار دینے سے اس کا تدارک کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔

توضیح۔اگر نابالغ لڑکے یا لڑکی کا نکاح باپ دادا نے یا ان کے علاوہ

کسی اور نے کیا ہو تو اس کا حکم عصبہ کی تعریف اور ان کے درمیان ترتیب

فان زوجهما الاب او الجد يعني الصغير والصغيرة فلاخيار لهما بعد بلوغهما ......الخ

پس اگر باپ یا دادا نے صغیر یا صغیرہ کا نکاح کر دیا۔ فلاخیار الخ تو ان دونوں کو ان کے بالغ ہونے کے بعد کچھ اختیار نہیں ہو گا۔ ف یعنی نکاح باقی رکھنے یا توڑ دینے میں اختیار نہیں ہو گا۔ لانهما كاملا الخ کیونکہ یہ دونوں یعنی باپ اور دادا رائے اور مشورہ کے پورے اور شفقت میں بھرپور ہوتے ہیں تو ان کا نکاح انجام دیدینے سے وہ لازم ہو جائے گا۔ جیسے کہ یہ دونوں ان کے بالغ ہونے کے بعد ان کی رضامندی سے نکاح کر دیں تو وہ عقد لازم ہو جاتا ہے۔ ف پس اگر باپ یا دادا نے چھوٹی لڑکی کا مہر غبن فاحش کے ساتھ قبول کر لیا یا چھوٹے لڑکے کا غبن فاحش کے ساتھ کر دیا یا غیر کفو میں کر دیا تو بھی لازم ہو جائے گا۔ اور یہی حکم مولیٰ اور دیوانی عورت کے بیٹے کا ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ باپ دادا کی حماقت یا فسق کی وجہ سے معاملات میں بیہودہ حرکتوں میں مبتلا رہنا ظاہر نہ ہو۔ اور اگر ظاہر ہو تو بالاتفاق صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح اگر نشہ میں اپنی نابالغہ لڑکی کا فاسق مرد یا شریر یا بھیک مانگنے والے یا کمینہ پیشہ کرنے والے کے سات نکاح کر دیا تو صحیح نہیں ہو گا۔ البحر۔

وان زوجهما غير الاب والجد فلكل واحد منهما الخيار اذا بلغ ان شاء ا قام على النكاح ......الخ

اور ان دونوں یعنی صغیر و صغیرہ کا باپ، دادا کے سوا کسی اور نے نکاح کر دیا ہو۔ فلكل واحد الخ تو ان میں سے ہر ایک کو بالغ ہوتے ہی اختیار ہو گا۔ ان شاء الخ کہ اگر چاہے تو اس نکاح پر قائم رہے اور اگر چاہے تو اس کو فسخ کر دے اگرچہ وطی واقع ہو چکی ہو۔ ف۔ اور اگر غبن فاحش یا غیر کفو میں کیا ہو تو بالکل صحیح نہ ہو گا۔ ت وهذا عند الخ اور مذہب امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کا ہے۔ وقال ابو یوسفؒ اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اختیار نہیں ہو گا۔ باپ اور دادا پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف کیونکہ قرابت میں سب برابر ہیں۔ ولهما الخ اور ان دونوں یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بھائی کی قرابت۔ ف اگرچہ باپ و دادا کے بعد باقی رشتہ داروں سے بڑھی ہوئی ہے۔ پھر بھی۔ ناقص ہے۔ والنقصان الخ اور یہ نقصان شفقت کی کمی پر دلالت کرتا ہے۔ فيتطرق الخ اس لئے بہت ممکن ہے کہ نکاح کے مقاصد میں خلل آجائے۔ ف پس جن اولیاء میں شفقت کی کمی ہے ان سب میں خلل کا احتمال ہے۔ والتدارك الخ اور بلوغ کے بعد اختیار دیدینے سے تدارک کرنا ممکن ہے۔ ف اس لئے واجب ہوا کہ ان کو بلوغ کے بعد اختیار مل جائے۔

واطلاق الجواب في غيرالاب والجديتنا ول الام والقاضي وهوالصحيح من الرواية لقصورالراى في احدهما ونقصان الشفقة فى الا خرفيتخير و يشترط فيه القضاء بخلاف خيارالعتق لان الفسخ هنالد فع ضررخفى وهوتمكن الخلل ولهٰذايشمل الذكروالانثى فجعل الزامافي حق الأخر فيفتقرالى القضاء وخيارالعتق لدفع ضرر جلّي وهوزيادة الملك عليها ولهٰذا يختص بالانثى فاعتبر دفعاوالدفع لايفتقرالى القضاء.

ترجمہ۔ اور باپ دادا کے علاوہ دوسروں میں مطلقاً اختیار کا جواب ماں اور قاضی کو بھی شامل ہے۔ اور یہی صحیح روایت ہے۔ کیونکہ ان میں سے ایک میں رائے کی کمی ہے اور دوسرے میں شفقت کی کمی ہے۔ لہٰذا ان کو اختیار دیا جائے گا۔ اور اس اختیار کے وقت قاضی کا حکم ہونا بھی شرط ہے۔ بخلاف آزادی میں اختیار کے۔ کیونکہ وہاں یعنی خیار بلوغ میں فسخ کا اختیار ایک چھپے ہوئے اور مخفی نقصان کو دور کرنے کے لئے ہے۔ اور وہ خلل کا داخل ہونا ہے۔ اسی لئے ہی اختیار مذکر اور مونث دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ پس یہ دوسرے کے حق میں الزام قرار دیا گیا ہے۔ اسی لئے قاضی کے فیصلہ کی ضرورت ہو گی۔ اور آزادی کا اختیار ظاہر نقصان کو دور کرنے کے لئے ہے۔ اور وہ باندی پر ملک کا زیادہ ہونا ہے۔ اسی لئے یہ اختیار عورت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس لئے اس فسخ کا مطلب صرف دفع کرنا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور کھلے ہوئے نقصان کو دور کرنا قاضی کے حکم ہو جانے کے محتاج نہیں ہوتا ہے۔

توضیح۔ اگر صغیر یا صغیرہ کا نکاح ماں یا قاضی نے کر دیا ہو

واطلاق الجواب فی غیر الاب والجد یتناول الام والقاضی وھو الصحیح من الروایۃ......الخ

اور باپ دادا کے علاوہ دوسروں میں مطلقاً اختیار کا جواب ماں اور قاضی کو بھی شامل ہے۔ف اس لئے اگر ماں یا قاضی نے صغیر یا صغیرہ کو ولی ہونے کی حیثیت سے نکاح کر دیا تو ان کے بالغ ہوتے ہی ان کو اختیار حاصل ہوگا۔ صحیح روایت یہی ہے۔ کیونکہ ایک میں صحیح رائے اور مشورہ کی کمی ہے ف یعنی ماں اور دوسرے میں شفقت کی کمی ہے۔ف یعنی قاضی۔ فیتخیر الخ اس لئے صغیر اور صغیرہ دونوں کو اختیار حاصل ہوگا۔ف پھر اگر ان دونوں نے فسخ کرنا ہی چاہا تو ان پر لازم ہے کہ بالغ ہوتے ہی اس نکاح کو رد کر دے یا جب ہی ان کو اس نکاح کا علم ہوا اسی وقت دوسرے کسی کام میں مشغول ہوئے بغیر نکاح فسخ کر دے۔ لیکن اس کے یہ معنی ہیں کہ فسخ اختیار کرے ورنہ وہ نکاح لازم ہو جائے گا۔ لیکن فسخ واقع ہونے کے بارے میں فرمایا۔ ویشترط الخ اور خیار بلوغ میں قاضی کا حکم ہونا شرط ہے۔ف کہ اس کے بعد ہی نکاح فسخ ہوگا۔

بخلاف خیار العتق لان الفسخ ھنا لدفع ضرر خفی وھو تمکن الخلل ولھذا یشمل الذکر والانثی......الخ

بر خلاف خیار عتق کے ف یعنی باندی کسی کے نکاح میں تھی کہ اس کے مالک نے اسے آزاد کر دیا۔ اب اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو اسی نکاح کو باقی رکھتے ہوئے بیوی بن کر رہ جائے۔ اور اگر پسند نہ ہو تو نکاح فسخ کر دے اس صورت میں نکاح فسخ کرنے کے لئے قاضی کے فیصلہ کے بغیر بھی نکاح فسخ ہو جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ خیار بلوغ اور خیار عتق کے حکم میں فرق ہے۔ لان الفسخ الخ کیونکہ یہاں یعنی خیار بلوغ میں فسخ کرنا ایک مخفی ضرر دور کرنے کے لئے ہے یعنی خلل کا داخل ہو جانا۔ اسی وجہ سے یہ حکم عورت اور مرد دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ دوسرے کے حق میں خلل درانداز ی یا اس پر کچھ لازم کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے قاضی کے فیصلہ کی ضرورت ہوئی۔ف کیونکہ دوسرے پر کوئی امر لازم کرنا قاضی کے اختیار میں ہوتا ہے۔

وخیار العتق لدفع ضرر جلی وھو زیادۃ الملک علیھا ولھذا یختص بالانثی......الخ

اور خیار عتق میں فسخ کرنا ایک کھلم کھلا اور واضح نقصان کو دور کرنے کے لئے ہے۔ یعنی باندی پر ملک کا زیادہ ہونا یعنی دو سے تین طلاقوں کا حق ہو جانا۔ف جسے شوہر اور اس کے علاوہ دوسرے لوگ بھی جانتے ہیں۔ ولھذا الخ اسی لئے یہ حکم عورت کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔ف جس پر مرد کو طلاقوں کا اختیار ہوتا ہے۔ فاعتبر الخ اس لئے اس فسخ کو دفع کرنے کے معنی میں اعتبار کیا گیا ہے۔ف دوسرے پر کچھ لازم کرنا نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ کھلا ہوا ضرر ہونے کی وجہ سے اسے سبھی دیکھتے ہیں۔ والدفع الخ اور ضرر جلی کو دور کرنا قاضی کے فیصلہ کا محتاج نہیں ہے۔

ثم عندھما اذا بلغت الصغیرۃ وقد علمت بالنکاح فسکتت فھو رضا وان لم تعلم بالنکاح فلھا الخیار حتی تعلم فتسکت شرط العلم باصل النکاح لانھا لاتتمکن من التصرف الابہ والولی یتفرد بہ فعذرت بالجھل ولم یتشرط العلم بالخیار لانھا تتفرغ لمعرفۃ احکام الشرع والدار دار العلم فلم تعذر بالجھل بخلاف المعتقۃ لان الامۃ لاتتفرغ لمعرفتھا فعذرت بالجھل بثبوت الخیار.

ترجمہ۔ پھر امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک بالغ ہو کر اپنے نکاح کا علم ہو جانے کے باوجود خاموش رہی تو یہ اس کی رضا مندی ہوگی۔ اور اگر اسے اپنے نکاح کا علم نہیں ہوا تو اس کا اختیار باقی رہ جائے گا۔ یہاں تک کہ جان لینے کے بعد بھی خاموش ہو جائے۔ امام محمدؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اصل نکاح سے واقف ہو کیونکہ وہ اس کے علم کے بغیر کوئی تصرف نہیں کر سکتی ہے۔ حالانکہ ولی نے اس کا نکاح تنہا کیا ہے تو یہ صغیرہ اپنے نکاح سے بے خبر ہونے تک معذور ہوئی۔ اور یہ شرط نہیں لگائی کہ اختیار پانے کا بھی اسے علم ہو۔ کیونکہ احکام شریعت کے جاننے کے لئے فارغ رہتی ہے۔ اور یہ دار الاسلام دار العلم ہے۔ اس لئے اس

کے نہ جاننے پر اسے معذور نہیں مانا جائے گا۔ بخلاف اس باندی کے جو آزاد کر دی گئی ہو۔ کیونکہ باندی احکام شریعت اور حصول علم کے لئے فارغ نہیں رہتی ہے۔ تو وہ اس مسئلہ کے نہ جاننے پر کہ اسے اس وقت اختیار حاصل ہے معذور سمجھی جائے گی۔

توضیح۔ صغیرہ یا آزاد شدہ باندی اپنے نکاح کا علم ہونے کے باوجود بالغ ہو کر خاموش رہی

ثم عندهما اذابلغت الصغيرة وقدعلمت بالنكاح فسكتت فهورضا ......الخ

پھر ان دونوں یعنی امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک جب صغیرہ بالغ ہوئی اور اس کو اپنے نکاح ہونے کا علم بھی ہے پھر بھی خاموش رہی تو یہ اس کی طرف سے رضامندی ہو گی۔ ف خواہ اس کو اس نکاح کے فسخ کرنے کے اختیار رہنے کا علم ہو یا نہ ہو۔ **وان لم تعلم الخ** اور اگر اسے اپنا نکاح ہونا معلوم نہیں ہوا تو اس کا اختیار باقی رہے گا یہاں تک کہ جان لینے کے باوجود خاموش رہ جائے۔ **شرط العلم الخ** امام محمدؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اصل نکاح سے باخبر بھی ہو۔ کیونکہ اس کے بغیر وہ کسی قسم کا تصرف اس علم کے بغیر نہیں کر سکتی ہے۔

والولی يتفرد به فعذرت بالجهل ولم يتشرط العلم بالخيار لانها تتفرغ لمعرفة احكام الشرع ......الخ

حالانکہ اس کے نکاح کے سارے معاملات اس کے ولی نے بالکل تنہا کئے ہیں۔ ف اور اس بچی کو اس کا علم بھی نہیں ہوا۔ **فعذرت الخ** تو یہ صغیرہ اپنی لاعلمی کی وجہ سے معذور ہو گی۔ ف کیونکہ اس کا نکاح ہو جانا شرعاً حکم ضروری نہیں ہے۔ کہ یہ کہا جا سکے کہ وہ شرعی حکم کے نہ جاننے میں معذور نہیں ہے۔ پھر اس کا نکاح تو اس کے ولی نے بالکل تنہائی میں کیا ہے اس لئے وہ نہیں جانتی ہے۔ اس لئے جب تک اسے اپنے نکاح کا علم نہ ہو گا وہ نہ تو اسے باقی رکھ سکتی ہے اور نہ فسخ کر سکتی ہے۔ اس لئے یہ شرط ہے کہ اسے اصل نکاح کے ہو جانے کا علم ہو جائے پھر جب بھی علم ہو گا تو رد کر دینے سے نکاح فسخ ہو جائے گا اسی طرح خاموش رہ جانے سے وہ لازم ہو جائے گا۔ **ولم يشترط الخ** اور یہ شرط نہیں ہے کہ اپنے بااختیار ہونے کا علم بھی ہو۔ ف یعنی وہ اپنے نکاح ہونے سے واقف بھی ہو اور یہ بھی جاننے کے مجھے اس نکاح کو اپنے حال پر باقی رکھنے اس طرح اس کے فسخ کر دینے کا بھی اختیار ہے۔ لہٰذا اختیار ہونے کا علم ہونا شرط نہیں ہے۔ **لانها الخ** کیونکہ یہ عورت شرعی ضروری احکام کے جاننے کے لئے فارغ ہے۔

والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل بخلاف المعتقة لان الامة لاتتفرغ لمعرفتها ......الخ

جبکہ یہ علاقہ دار الاسلام اور دار العلم بھی ہے۔ ف اس لئے اس پر یہ لازم تھا کہ اپنے متعلق ضروری احکام سیکھ لے۔ **فلم تعذر الخ** تو وہ اپنی لاعلمی اور نادانی پر معذور نہیں سمجھی جائے گی۔ ف یہاں تک کہ اگر وہ اپنے نکاح سے واقف ہو کر بھی خاموش رہ گئی اس کے بعد دعویٰ کیا کہ میں اپنا نکاح فسخ کرتی ہوں کیونکہ مجھے اس بات کا علم نہ تھا کہ اپنے نکاح کے فسخ کر دینے کا اختیار باقی ہے تو اس کا یہ عذر مقبول نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ خود مختار تھی کسی کی باندی نہ تھی۔ اور یہ دار الاسلام دار العلم ہے۔ (اس میں شرعی ضروری احکام کے جاننے کی پوری سہولت اور انتظام موجود ہے) جب چاہتی جان لیتی۔ **بخلاف المعتقة الخ** بخلاف اس لونڈی کے جو آزاد کی گئی ہو۔ ف اور وہ کسی کے نکاح میں ہو پھر بھی خاموش رہ گئی۔ پھر اسے معلوم ہوا کہ اسے اپنے نکاح کے فسخ کرنے کا اختیار باقی ہے۔ اس لئے اس نے اپنا نکاح فسخ کر دیا۔ اور یہ عذر پیش کیا کہ مجھے اس سے پہلے اس اختیار کا علم نہیں تھا تو اس کا عذر مقبول ہو گا۔ **لان الامة الخ** کیونکہ باندی شرعی احکام سیکھنے کے لئے فارغ نہیں ہو سکتی ہے۔ تو وہ اس بات کے لئے معذور سمجھی جائے گی کہ اپنے نکاح کے فسخ کرنے کے لئے اختیار رہنے کا علم نہیں تھا۔

ثم خيار البكر يبطل بالسكوت ولايبطل خيار الغلام مالم يقل رضيت اويجئ منه ما يعلم انه رضا وكذلك الجارية اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ اعتبارا لهذه الحالة بحال ابتداء النكاح وخيار البلوغ فى حق البكر لايمتد الى آخر المجلس ولايبطل بالقيام فى حق الثيب والغلام لانه ما ثبت باثبات الزوج بل لتوهم الخلل فانما

يبطل بالرضاء غير ان سكوت البكر رضا بخلاف خيار العتق لانه ثبت باثبات المولى وهو الاعتاق فيعتبر فيه المجلس كما في خيار المخيرة.

ترجمہ۔ پھر صغیرہ باکرہ جب بالغ ہو اس وقت سکوت کرنے سے اس کا اختیار باطل ہو جاتا ہے لیکن لڑکا جب بالغ ہو تو سکوت کرلے تو اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا جب تک کہ وہ یہ نہ کہدے کہ میں اس سے راضی ہوں یا اس کے زبان یا عمل سے ایسی کوئی چیز ظاہر ہو جائے جس سے اس کی رضامندی معلوم ہو جائے۔ اور یہی حکم اس بالغ ہونے والی صغیرہ کا ہے جس کے بلوغ سے پہلے ہی اس کے شوہر نے اس سے وطی کرلی ہو۔ اس کے ابتدائے نکاح کی حالت پر قیاس کرتے ہوئے۔ باکرہ کے حق میں اس کا خیار بلوغ مجلس کے آخر تک باقی نہیں رہے گا۔ اور جو صغیرہ کہ ثیبہ ہو کر بالغ ہوئی یا جو نابالغ لڑکا بالغ ہوا ان کے کھڑے ہو جانے سے ان کا خیار بلوغ باطل نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ اختیار شوہر کے رہنے سے اس صغیرہ کو نہیں ملا ہے بلکہ خلل کے احتمال پر ہے۔ اس لئے یہ تو رضامندی سے ہی باطل ہوگا۔ البتہ باکرہ کا سکوت بھی رضامندی ہوتی ہے۔ بخلاف خیار عتق کے۔ کیونکہ وہ اختیار تو مولیٰ کے ثابت کرنے سے ثابت ہوا ہے۔ اور وہ آزاد کرنا ہے۔ لہٰذا اس میں مجلس کے باقی رہنے کا اعتبار ہوگا۔ جیسا کہ مخیّر عورت کے اختیار میں ہے۔

توضیح۔ صغیر اور صغیرہ جن کا نکاح کر دیا گیا ہو ان کے بالغ ہونے پر سکوت کرنے سے اختیار باطل ہوتا ہے یا نہیں۔ تفصیل۔ اور دلیل

ثم خيار البكر يبطل بالسكوت ولايبطل خيار الغلام مالم يقل رضيت اويجئى منه ما يعلم انه رضا......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ اویجیء الخ یا اس کی طرف سے ایسا کوئی کام پایا جائے جس سے اس کی رضامندی معلوم ہو۔ ف صغیرہ میں تو ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا اس کے بالغ ہونے کے بعد اس کے ولی نے اس کے نکاح کرنے کے لئے اس سے اجازت طلب کی اور وہ خاموش ہو گئی۔ اس لئے نکاح لازم ہو گیا۔ اور نابالغ لڑکا بالغ ہونے کے بعد خود اجازت دے خواہ زبان سے بول کر یا ایسا کوئی کام کر کے جس سے اس کی اجازت سمجھی جائے مثلاً اس لڑکی سے وطی کر کے یا اس کا مہر یا نان نفقہ دے کر کیونکہ مرد کے بارے میں اُس کا خاموش رہنا اس کی رضامندی کی دلیل نہیں ہوتی ہے۔ جیسا کہ ثیبہ عورت کے بارے میں فرمایا ہے۔

وكذلك الجارية اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ اعتبارا لهذه الحالة بحال ابتداء النكاح ......الخ

اور یہی حکم بالغ ہونے والی صغیرہ کا ہے جبکہ اس کے بالغ ہونے سے پہلے ہی اس کے شوہر نے اس سے وطی کرلی ہو۔ اعتبار الخ یعنی یہ حکم ہے اس کے ابتدائے نکاح کی حالت پر قیاس کرنے کی وجہ سے۔ ف یعنی ثیبہ بالغہ کا نکاح کر کے اگر اس کے ولی نے اس سے پوچھا اور وہ خاموش رہی تو اس سے اس کی رضامندی پر دلالت نہ ہوگی۔ جب تک کہ وہ اپنی زبان سے اجازت نہ دے یا اس سے ایسا کوئی کام نہ پایا جائے جس سے اس کی رضامندی معلوم ہو مثلاً شوہر نے مہر دیا اور اس نے اس مہر پر قبضہ کرلیا۔ یا شوہر نے اس سے وطی کرنی چاہی اور اس نے اس کا موقع دیا۔ اسی طرح صغیرہ مدخولہ ہو کر بالغ نہ ہونے والی کا حال ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ باوجود یہ کہ بچپن ہی میں وہ مدخولہ ہو چکی ہو بالغ ہونے کے بعد اس کی اختیار باقی رہتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ انکار کردے تو قاضی کے حکم سے اس کا نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔

وخيار البلوغ في حق البكر لايمتد الى آخر المجلس ولايبطل بالقيام في حق الثيب والغلام ......الخ

باکرہ کے لئے اس کا خیار بلوغ مجلس کے آخر تک باقی نہیں رہتا ہے۔ ف یعنی جس صغیرہ کا اس کے باپ یا دادا کے علاوہ کسی اور نے نکاح کر دیا ہو وہ جس مجلس میں بالغ ہوئی یا اسے اپنے نکاح کی خبر ملی اس مجلس کے آخر تک اس کو اختیار کرنے یا رد کرنے کی مہلت نہیں ملے گی بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ فوراً اس کا انکار کردے ورنہ نکاح لازم ہو جائے گا۔ اور اگر اس وقت اس نے اس شوہر کا

نام یا بقول متاخرین مہر دریافت کیا تو کہا گیا ہے کہ اس کا اختیار باطل ہو گیا۔ لیکن شیخ محقق (ابن الہمامؒ) نے کہا ہے کہ یہ من گھڑت بات بلا دلیل ہے۔ زیادہ سے زیادہ اگر صورت کو ابتدائے نکاح کی حالت پر قیاس کیا جائے تو بھی شوہر کا نام پوچھ لینے سے نکاح نافذ نہیں ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہو گا۔ البتہ اگر نام معلوم ہونے کے بعد سکوت کرلے تو نافذ ہو جائے گا۔ اگر اسے بلوغ کے وقت نکاح ہونے اور شفعہ کی خبر دی گئی تو اس پر لازم ہے کہ کہے کہ میں نے دونوں حقوق کا مطلب کئے۔ پھر دونوں کی تفسیر کرے۔ ورنہ ایک کے بعد دوسرا چاہنے سے بعد والے کا حق باطل ہو جائے گا۔ ایک مرتبہ جب اس نے بلوغ کے وقت اپنا نکاح فسخ کر دیا اور اس پر گواہ مقرر کر لئے تو اس کی بات پختہ ہو گئی اس لئے وہ قاضی کے حکم لینے کے لئے جب بھی چاہے جا سکتی ہے۔ م۔ ف۔ یہ وقت تو باکرہ کے خیار بلوغ کا تھا۔

ولا يبطل بالقيام في حق الثيب والغلام لانه ما ثبت باثبات الزوج بل لتوهم الخلل ......الخ

اور جو صغیرہ ثیبہ ہو کر بالغ ہوئی یا صغیر بالغ ہوا تو اس کا خیار بلوغ اس کے کھڑے ہو جانے کی وجہ سے باطل نہ ہو گا۔ ف یعنی مجلس بدل جانے سے بھی وہ خیار باطل نہیں ہو گا۔ لانه ما ثبت الخ کیونکہ یہ اختیار شوہر نے اپنی طرف سے اسے نہیں دیا ہے۔ ف تاکہ وہ مجلس کے باقی رہنے تک باقی رہے۔ کیونکہ جس عورت کو اس کے شوہر نے اختیار دیا ہو تو اسے چاہئے کہ فوراً خود کو طلاق دیدے۔ کیونکہ اسے صرف مجلس کی بقاء تک ہی اختیار باقی رہتا ہے۔ اس لئے اگر وہ مجلس سے کھڑی ہو گئی۔ تو شوہر کا دیا ہوا اختیار باطل ہو گیا۔ جبکہ موجودہ مسئلہ میں یہ اختیار بلوغ شوہر کا دیا ہوا نہیں ہے۔ بل لتو هم الخ بلکہ خلل کے احتمال پر ہے۔ ف جو ولی ناقص کی رائے سے پیدا ہوا ہے۔ فانما الخ تو وہ رضامندی سے ہی باطل ہو گا۔ غیرا ن الخ لیکن یہ بات ہے کہ باکرہ چپ ہو جانا رضامندی ہے۔ ف جبکہ ثیبہ اور نوجوان مرد کے بارے میں خاموشی نہیں زبان سے کہنا ضروری ہے۔ اس لئے جب تک یہ بات نہیں ہو گی اختیار باقی رہے گا۔ اگر چہ ثیبہ اپنے شوہر کا کھانا کھاتی رہے اور اس کی خدمت کرتی رہے۔ الخلاصہ۔ مگر جب کہ زبان سے رضامندی ظاہر کرے یا اپنے اختیار سے وطی کرنے دے۔ الجوامع۔ اور اگر عورت نے کہا کہ اس نے مجھ سے زبردستی وطی کی ہے تو اسی کی بات مانی جائے گی۔ اور اس کو اختیار حاصل ہو گا۔ ف۔ اور اس کا اختیار باقی رہے گا۔ ف۔ الحاصل یہ اختیار اپنا ذاتی ہے اس لئے اپنی رضامندی خواہ زبان سے بول کر یا کسی حرکت کے ہونے تک رہے گا۔

بخلاف خيار العتق لانه ثبت باثبات المولى وهو الاعتاق فيعتبر فيه المجلس......الخ

برخلاف خیار عتق کے ف کہ آزاد شدہ باندی کو صرف اس کی مجلس تک رہتا ہے۔ لانه ثبت الخ کیونکہ یہ اختیار تو مولیٰ کے دینے سے اسے ملا ہے۔ یعنی آزاد کرنا۔ ف یعنی مولیٰ نے آزاد کر دیا تو اس کو یہ اختیار بھی دیا۔ لہذا اس میں مجلس کی حد معتبر ہو گی۔ کمافی الخ جیسے مخیّرہ عورت کے اختیار میں۔ ف جبکہ شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہو تو وہ مجلس کے باقی رہنے تک باقی رہے گا۔ اب اگر صغیر یا صغیرہ نے نکاح رد کر دیا اور قاضی نے اسے فسخ بھی کر دیا تو کیا اسے طلاق کا حکم دیا جائے گا۔ کہ طلاق کے احکام اس پر حاوی ہوں۔ یا نہیں اس لئے مصنفؒ نے اس کا جواب دیا۔

ثم الفرقة بخيار البلوغ ليس بطلاق لانها تصح من الانثى ولا طلاق اليها وكذا بخيار العتق لمابينا بخلاف المخيرة لان الزوج هو الذى ملكها وهو مالك للطلاق وان مات احدهما قبل البلوغ ورثه الآخر وكذا اذا مات بعد البلوغ قبل التفريق لان اصل العقد صحيح والملك الثابت به انتهى بالموت بخلاف مباشرة الفضولى اذا مات احد الزوجين قبل الاجازة لان النكاح ثمه موقوف فيبطل بالموت وههنا نافذ فتقرر به.

ترجمہ۔ پھر وہ فرقت جو خیار بلوغ کی وجہ سے وہ طلاق نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ فرقت عورت کی جانب سے ہوتی ہے۔ حالانکہ طلاق تو کسی عورت کی طرف سے نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ جدائیگی جو خیار عتق کی وجہ سے ہو اسی دلیل سے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ بخلاف اس عورت کے جسے طلاق لینے کا اختیار دیا گیا ہو۔ کیونکہ شوہر ہی نے اسے اس کا اختیار دیا ہے۔ جبکہ وہ

طلاق کا مالک ہے۔ اور اگر بلوغ سے پہلے کوئی ایک مر گیا تو دوسرا اس کا وارث ہوگا۔ اسی طرح جب کوئی بلوغ کے بعد جدا کئے جانے سے پہلے مر گیا۔ کیونکہ اصل عقد نکاح تو صحیح واقع ہوا ہے۔ اور اس عقد کی وجہ سے جو عورت کے بضعہ پر ملکیت حاصل ہوئی تھی وہ دوسرے کے مر جانے سے مکمل ہو گئی ہے۔ بخلاف اس عقد کے کہ جو فضولی نے کیا ہو۔ جبکہ اس کی اجازت سے پہلے دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں نکاح موقوف تھا جو موت کی وجہ سے باطل ہو جائے گا۔ اور یہاں ولی کا نکاح نافذ ہے اس لئے موت سے وہ درست ہو گیا۔

توضیح۔ خیار بلوغ یا خیار عتق کی وجہ سے واقع ہونے والی فرقت طلاق ہے یا نہیں

ثم الفرقة بخيار البلوغ ليس بطلاق لانها تصح من الانثى ولا طلاق اليها......الخ

پھر جدائی تو عورت کی طرف سے صحیح ہے۔ ف اسی لئے جب صغیرہ نے بالغ ہوتے ہی اپنے نکاح ہونے پر جو اعتراض کیا تو اسی سے جدائی ہو گئی۔ حالانکہ کوئی طلاق بھی عورت کی طرف سے نہیں ہوتی ہے۔ ف اس لئے یہ جدائیگی طلاق نہیں ہوئی۔ **ولذا بخيار الخ** اسی طرح جو فرقت خیار عتق کی وجہ سے پیدا ہو وہ بھی طلاق نہیں ہے۔ اسی دلیل سے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ ف۔ کہ وہ لونڈی کی طرف سے ثابت ہوئی حالانکہ طلاق عورت کی طرف سے نہیں ہوتی ہے۔ **بخلاف المخيرة الخ** بخلاف اس عورت کے جسے اس کے شوہر نے طلاق لینے کے لئے اختیار دیا ہو۔ ف کہ یہ جدائی اگرچہ عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے سے پیدا ہوئی لیکن شوہر کے دینے سے ہی ہوئی ہے۔ **لان الزوج الخ** کیونکہ شوہر نے اس جدائیگی کے لئے عورت کو مالک بنایا ہے کیونکہ وہی اس کا مالک تھا۔ ف تو عورت اس طلاق دینے میں شوہر کے قائم مقام ہوئی اسی لئے اس مخیرہ کی جدائیگی طلاق کا حکم رکھتی ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر خیار نے بلوغ کی بناء پر عورت یا مرد نے فسخ کیا پھر دونوں نے نیا نکاح کیا تو مرد کو پوری تین طلاقوں کا اختیار حاصل ہوگا۔ یہی حکم خیار عتق میں ہے۔ اسی طرح یہی حکم اس جدائیگی میں بھی ہے جو کفو نہ ہونے یا مہر کے کم ہونے کی وجہ سے ہو۔
نمبر ۲۔ اگر دخول کے قبل یہ فرقت ہوئی ہے تو نصف مہر بھی لازم نہیں ہوگا۔ بخلاف طلاق کے۔
نمبر ۳۔ اگر ایک طلاق دے کر عدت کے بعد اسی عورت سے نکاح کیا تو مرد صرف دو طلاقوں کا مالک ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر کبھی اس عورت کو دو طلاقیں دیں تو وہ مغلظ بائنہ ہو کر حلالہ کے بغیر اس سے نکاح نہیں کر سکتا ہے۔
نمبر ۴۔ خیار بلوغ میں تین طلاقوں کا مالک ہوگا۔ م۔

وان مات احدهما قبل البلوغ ورثه الأخر وكذا اذا مات بعد البلوغ قبل التفريق ......الخ

اور اگر بلوغ سے پہلے دونوں میں سے کوئی مر گیا تو دوسرا اس کا وارث ہوگا۔ **وكذا اذا الخ** اسی طرح جب کوئی بلوغ کے بعد جدا کئے جانے سے پہلے مر گیا۔ ف تو بھی دوسرا وارث ہوگا۔ یعنی بلوغ کے بعد ایک نے اپنے نکاح کا انکار کر دیا تو اس انکار کا اثر یہ ہوگا کہ یہ نکاح لازم نہ ہوگا۔ باقی رہے گا۔ یہاں تک کہ مرد اس سے وطی کر سکتا ہے۔ پھر جب اس سے تفریق کر دے گا تب نکاح فسخ ہوگا۔ اور چونکہ تفریق کے قبل مرا ہے تو نکاح قائم رہے گا۔ پس دوسرا وارث ہوگا اور مہر پر پورا لازم ہوگا۔

لان اصل العقد صحيح والملك الثابت به انتهى بالموت بخلاف مباشرة الفضولى......الخ

کیونکہ اصل عقد تو صحیح ہوا ہے۔ ف صرف لازم نہ تھا۔ **والملك الخ** اور عورت کے بضعہ پر جو ملکیت اس عقد سے ثابت ہوئی تھی وہ موت کی وجہ سے مکمل ہو گئی۔ ف یعنی پوری ہو گئی اور قطع نہیں ہوئی۔ اس لئے میراث جاری ہوگی۔ **بخلاف ما الخ** بخلاف اس عقد کے جو فضول نے کر دیا ہو۔ ف یعنی مثلاً زید اور ہندہ کے درمیان ایک فضول۔ (از خود ایک شخص) نے نکاح کر

دیا جو ولی نہیں ہے اور نہ وکیل ہے بلکہ یوں ہی اور فضول طور پر باندھا تو وہ نکاح زید یا ہندہ کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اذامات الخ جبکہ دونوں یعنی میاں اور بیوی میں سے کوئی بھی اجازت کے بغیر مر گیا۔ ف تو دوسرا وارث نہ ہوگا۔ لان النکاح الخ کیونکہ یہاں نکاح موقوف ہے۔ ف اس پر ابھی کوئی نتیجہ مرتب نہیں ہوگا۔ فیبطن الخ اس لئے موت کی وجہ سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ ف کیونکہ اب اجازت پانا ناممکن ہو گیا۔ وھھنا الخ اور یہاں ولی کا نکاح نافذ ہے اس لئے موت سے مکمل ہو گیا۔ ف یہاں تک کہ اب فسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے نکاح کے احکام اس پر جاری ہوں گے۔ انہیں احکام میں سے میراث بھی ہے۔

قال ولا ولاية لعبدولاصغيرولامجنون لانه لا ولاية لهم على انفسهم فاولى ان لايثبت على غيرهم ولان هذه ولاية نظرية ولانظرفي التفويض الى هؤلاء ولاولاية لكافرعلى مسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا ولهذا لاتقبل شهادته عليه ولايتوارثان اماالكافرفيثبت له ولاية الانكاح على ولده الكافر لقوله تعالى ﴿والذين كفروابعضهم اولياء بعض﴾ ولهذاتقبل شهادته عليه ويجرى بينهما التوارث.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے کہا۔ غلام اور نابالغ اور دیوانہ کو دوسروں پر ولایت نہیں ہوگی۔ کیونکہ ان کو خود اپنی جان پر بھی تو ولایت نہیں ہوتی ہے۔ پس بدرجہ اولیٰ ان لوگوں کو غیر پر ولایت نہیں ہوگی۔ اور اس لئے بھی کہ نکاح کی ولایت نظری ولایت ہوتی ہے۔ جبکہ ان لوگوں کو ولایت حوالہ کرنے میں کچھ بھی نظر و شفقت نہیں ہے۔ اور کافر کو مسلمان پر بھی ولایت نہیں ہوتی ہے۔ اس فرمان خداوندی کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کافروں کے لئے مومنوں پر ہرگز ولایت نہیں رکھتا ہے۔ اسی لئے مسلمان کے مقابلہ میں کافر کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے۔ اور نہ وہ ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں۔ البتہ کافر باپ کو اپنے کافر بیٹے پر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ اس فرمان خداوندی کی وجہ سے کہ وہ لوگ جنہوں نے کفر اختیار کیا ہے وہ ایک دوسرے کے ولی ہیں اسی لئے ایک کافر کی گواہی دوسرے کافر کے لئے مقبول ہوتی ہے۔ اور میراث بھی آپس میں جاری ہوتی ہے۔

توضیح۔ غلام' نابالغ' دیوانہ کی دوسروں پر ولایت نہیں ہے اور کافر کو مسلمان پر ولایت نہیں ہے مگر دوسرے کافروں پر ہے

قال ولا ولاية لعبدولاصغيرولامجنون لانه لا ولاية لهم على انفسهم ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فاولی الخ تو بدرجہ اولیٰ ان کو غیر پر ولایت ثابت نہ ہوگی۔ ف کیونکہ ولایت کا مطلب یہ ہے کہ اس کا قول دوسرے پر اثر رکھے۔ نافذ ہو۔ ولان ھذہ الخ اور اس دلیل سے کہ نکاح کی ولایت تو نظر و شفقت کی ولایت ہوتی ہے۔ ف کہ اچھی طرح معاملات کو چھان بین کر بہتر جان کر عقد کرے۔ ولانظر الخ اور ان لوگوں کے حوالہ کرنے میں کچھ بھی نظر نہیں ہے۔ ف اور غلام کی ولایت نکاح میں نہ ہونے پر اجماع ہے۔ اور صغیر و مجنون بے عقل ہوتے ہیں۔ اس جگہ مجنوں سے مراد وہ ہے جس کا جنوں پورا مہینہ ہو۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ اس لئے جس کا جنون کبھی ختم ہو جاتا ہو وہ اپنے افاقہ کی حالت میں ولی باقی رہے گا۔ اور جس کا جنون ہمیشہ رہتا ہو اس کی ولایت کا حق معدوم ہو جاتا ہے اس لئے اس کا کچھ انتظار نہ ہوگا اگرچہ وہ سب سے زیادہ قریبی رشتہ دار ہو۔ اور جسے کبھی افاقہ ہو جایا کرتا ہو اس وقت یہ دیکھنا ہوگا کہ جس سے رشتہ کرنا ہر اعتبار سے مناسب ہو مگر وہ اس مجنونہ کے افاقہ اور اس کی اجازت تک انتظار کرنے پر راضی ہو تو اس کا حق ولایت باقی رہے گا۔ جیسا کہ اگر ولی اقرب پردیس میں ہو تو متاخرین کا قول مختار یہی ہے۔ ف

ولا ولاية لكافر على مسلم لقوله تعالى ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا﴾......الخ

اور مسلمان پر کسی کافر کی ولایت نہیں ہے۔ لقولہ تعالیٰ الخ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے ہرگز کافروں کے لئے مومنوں پر کوئی راہ نہیں رکھی ہے ف اور یہ ایسی باتیں ہیں جن میں عبادت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ اور

نکاح بھی اسی قسم سے ہے۔ ولهذا لاتقبل الخ اسی وجہ سے کافر کی گواہی مومن کے خلاف مقبول نہیں ہے۔ف جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے۔ واضح ہو کہ حکومت کے ذمہ دار کافر کو بھی مسلمانوں پر ولایت عامہ شرعاً ثابت نہیں ہے۔ اور اس سے دوسرے بہت سے مسائل نکالے جاتے ہیں جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ ولایتوارثان الخ اور نہ کافر و مسلم ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں۔ف یہ معروف و مشہور ہے اور اس کے بارے میں نصوص صریحہ موجود ہیں۔ اما الکافر الخ لیکن کافر کو اپنے کافر اولاد پر نکاح میں ولایت ثابت ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے والذین کفرو الخ یعنی جو لوگ کافر ہوئے وہ ایک دوسرے کے اولیاء ہیں۔ف اگرچہ ان کے مذاہب بھی آپس میں مختلف ہوں۔ کیونکہ کفر حقیقت میں ایک ہی ملت ہے۔

ولهٰذاتقبل شهادته عليه ويجرى بينهما التوارث.......الخ

اسی بناء پر ایک کافر کی گواہی دوسرے کافر کے لئے مقبول ہوتی ہے۔ اور ان کے آپس میں میراث جاری ہوتی ہے۔ف الحاصل مسلمانوں میں جو اولیاء ہیں وہ صرف عصبات ہوتے ہیں جیسا کہ اس سے پہلے بھی میں مترجم نے نقل کر دیا ہے۔ اور نکاح کرنے کی ولایت بقول مختار۔ ذوی الارحام کو بھی حاصل ہے۔ اسی لئے فرمایا ہے۔

ولغير العصبات من الاقارب ولاية التزويج عندابي حنيفةؒ ومعناه عند عدم العصبات وهذا ا ستحسان وقال محمدؒ لاتثبت وهو القياس وهورواية عن ابى حنيفةؒ وقولُ ابى يوسف فى ذلك مضطرب والاشهرانه مع محمد لهما مارويناً ولان الولاية انما تثبت صونا للقرابة عن نسبة غيرالكفواليها والى العصبات الصيانة ولابى حنيفة ان الولاية نظرية والنظريتحقق بالتفويض الى من هوالمختص بالقرابة الباعثة على الشفقة ومن لاولى لهايعنى العصبة من جهة القرابة اذازوجها مولاهاالذى اعتقها جازلانه اخرالعصبات٥

ترجمہ۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عصبات کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو بھی نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے۔ مطلب یہ ہے ان کو حق اس وقت ہو گا جبکہ عصبات موجود نہ ہوں۔ اور یہ استحسان ہے۔ اور محمدؒ نے فرمایا ہے کہ غیر عصبات کو ولایت حاصل نہ ہو گی۔ قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ اور ابو یوسفؒ کا قول اس مسئلہ میں مضطرب ہے۔ لیکن مشہور یہی ہے کہ یہ محمدؒ کے ساتھ ہیں۔ ان دونوں (صاحبینؒ) کی دلیل وہی ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ حق ولایت اسی وجہ سے ثابت ہوتی ہے کہ اس کی وجہ سے غیر کفو میں رشتہ داری کی نسب ہونے سے بچا جائے۔ جس کی ذمہ داری عصبات کے ذمہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ولایت نظری ہے۔ اور یہ نظری ہے۔ اور یہ نظر حاصل ہو جاتی ہے۔ ایسے شخص کی طرف ذمہ داری ڈال دینے سے جس کی قرابت شفقت کے ساتھ مخصوص ہو۔ اور جس عورت کا کوئی ولی نہ ہو یعنی قرابت کا کوئی عصبہ نہ ہو۔ اگر اس کا ایسا آقا اس کی شادی کر دے جس نے اسے آزاد کیا ہو تو وہ نکاح صحیح ہو گا کیونکہ عصبات میں سے آخری درجہ کا یہی شخص عصبہ ہے۔

توضیح: عصبات کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو بھی حق ولایت حاصل ہے یا نہیں

ولغير العصبات من الاقارب ولاية التزويج عندابي حنيفةؒ ومعناه عند عدم العصبات......الخ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عصبات کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو بھی نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ یعنی اس وقت جبکہ عصبات میں کوئی نہ ہو نہ نسبی اور سببی۔ف تب دوسرے اقارب کو ولایت ہو گی۔ وهذا استحسان اور یہ استحسان کا حکم ہے۔ وقال محمد الخ اور امام محمد نے کہا ہے کہ عصبات کے علاوہ کسی کو ولایت ثابت نہ ہو گی' قیاس بھی یہی ہے اور ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ف حسن بن زیادؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ وقول ابى يوسفؒ الخ ابو یوسفؒ کا قول اس میں مضطرب و مختلف ہے۔ لیکن زیادہ مشہور یہی ہے کہ ابو یوسف اس قول میں امام محمدؒ کے ساتھ ہیں۔ف اور اکثر روایات میں وہ

ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔ الزیلعی۔ جمہور کے نزدیک بھی یہی ہے۔ الکافی۔ اور یہی اصح ہے۔ الذخیرہ۔ مفع۔

لهما ماروينا ولان الولاية انما تثبت صونا للقرابة عن نسبة غير الكفو اليها ......الخ

صاحبینؒ کی دلیل وہ روایت ہے جو ہم روایت کر چکے ہیں۔ ف کہ نکاح کرنے کی ذمہ داری عصبات پر ہے۔ اس پر ذمہ داری کی وجہ سے دوسرں پر ذمہ داری نہ ہوگی۔ ولان الولاية الخ اور اس دلیل سے کہ حق ولایت اس لئے دی گئی ہے کہ اس کی وجہ سے اس شخص کا تعلق غیر کفو میں نہ ہونے پائے اور نسبت محفوظ رہے۔ والی العصبات الخ اس کی حفاظت عصبات ہی کی طرف ہے۔ ف کیونکہ خاندان ان ہی لوگوں سے قائم ہے۔ مثلاً بیٹا و پوتا وغیرہ اس لئے غیر عصبہ کو ولایت کا یہ حق حاصل نہ ہوگا۔

ولابی حنيفة ان الولاية نظرية والنظريتحقق بالتفويض الى من هو المختص بالقرابة......الخ

اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ولایت نظری ہے۔ والنظر الخ ایسے شخص کو جس کی قرابت مخصہ باعث شفقت ہو سپرد کر دینے سے نظر حاصل ہو جائے گی۔ ف پھر وہ ولی اپنی بھرپور شفقت کی بناء پر اس کے حق میں جو مناسب ہوگا وہی کرے گا۔ خواہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ ہو۔ مگر جب تک عصبہ موجود ہو روایت حدیث کے مطابق اسی کو ترجیح اور اسی کے فیصلہ پر عمل ہوگا۔ اور نہ ہونے کی صورت میں مخصوص قرابت والا حق دار ہوگا۔ جیسے ماں، بیٹی وغیرہ۔ ومن لاولی لها الخ اور جس عورت کا کوئی ولی نہ ہو۔ يعنی العصبته یعنی قرابت کا کوئی عصبہ نہ ہو اذا زوجها الخ اگر اس کا مولیٰ اس کا نکاح کر دے یعنی وہ مولیٰ جس نے اس باندی کو آزاد کیا ہے تو وہ نکاح جائز ہوگا۔ لانه آخر العصبات الخ کیونکہ آزاد کرنے والا بھی تمام عصبات میں سے آخری درجہ کا عصبہ ہے۔ ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جس عورت کا نسبی عصبہ موجود نہ ہو تو اس کا ولی عصبہ سببی ہوتا ہے۔

واذاعدم الاولياء فالولاية الى الامام والحاكم لقوله عليه السلام السلطان ولى من لاولى له فاذاغاب الولى الاقرب غيبة منقطعة جازلمن هوابعدمنه ان يزوج وقال زفرؒ لايجوزلان ولاية الاقرب قائمة لانها تثبت حقاله صيانة للقرابة فلاتبطل بغيبته ولهٰذا لوزوجها حيث هوجازولاولاية للابعد مع ولايته ولنا ان هذه ولاية نظرية وليس من النظرالتفويض الى من لاينتفع برايه ففوضناه الى الابعد وهومقدم على السلطان كما اذامات الاقرب ولوزوجها حيث هوفيه منع وبعدالتسليم نقول للابعدبعد القرابة وقرب التدبير وللاقرب عكسه فنزلا منزلته وليين متساويين فايهما عقدنفذولايرد.

ترجمہ: اور جب سارے اولیاء معدوم ہو جائیں تو اس وقت ولایت امام اور حاکم کے لئے ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی سلطان ہوگا۔ اور جب نزدیکی ولی اس طرح سے غائب ہو کہ غیبۃ منقطعہ ہو جائے تو اس کے بعد کے ولی کے لئے نکاح کرانا جائز ہوگا۔ لیکن امام زفرؒ نے کہا ہے کہ یہ نکاح صحیح نہ ہوگا کیونکہ قریبی ولی کی ولایت باقی رہتی ہے تاکہ قرابت کی حفاظت کر سکے لہٰذا اس کے غائب ہو جانے سے اس کی ولایت باطل نہیں ہوگی۔ اسی وجہ سے ایسا ولی جہاں موجود ہے وہیں سے اگر اس کا نکاح کرا دے تو وہ صحیح ہوتا ہے۔ اور اقرب کی ولایت حاصل ہونے کی صورت میں ابعد کی ولایت نہیں ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ولایت نکاح تو نظری ولایت ہے۔ اور یہ بات کچھ نظر و شفقت میں سے نہیں ہے کہ کسی ایسے شخص کو ولایت دی جائے جس کی رائے سے فائدہ نہ اٹھایا جا سکے۔ اس لئے یہ حق ہم نے اس کے بعد کے لوگوں کو دے دیا ہے۔ اور ایسا ولی سلطان پر مقدم ہوتا ہے۔ جیسے اس صورت میں کہ ولی اقرب مر گیا ہو۔ اور اگر اس اقرب نے جہاں موجود ہے وہیں سے اس کا نکاح کر دیا تو اس کے جائز ہونا قبول نہیں ہے۔ یعنی ممنوع ہے۔ پھر اس مسئلہ کو مان لیتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ دور کا ولی موجود ہے وہ قرابت کے اعتبار سے اگرچہ دور کا ہے لیکن تدبیر کرنے میں وہی قریب ہے۔ جبکہ اس سے قریب کا جو ولی ہے وہ اس کے برعکس ہے اس طرح دونوں دو برابر درجہ کے ولیوں کے قائم مقام ہو گئے۔ پس ان دونوں میں سے جو بھی عقد کر دے گا وہ نافذ ہو جائے گی۔

توضیح۔ ولی کی بحث

واذاعدم الاولياء فالولاية الى الامام والحاكم لقوله عليه السلام السلطان ولی من لاولی له ......الخ

اور جب سارے اولیاء معدوم نہ ہو جائیں بروقت ایک بھی نہ رہے۔ف یعنی اولیاء نہ نسبی موجود ہوں اور نہ سببی ہوں۔ اور ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قرابتی اولیاء مثل ماں وغیرہ کے بھی نہ ہوں۔فالولاية الخ تو ولایت کا حق عام مسلمانوں کے امام اور حاکم کو ہو گا۔لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو۔ف اس کی روایت ابوداؤد' ترمذی' ابن ماجہ نے کی ہے۔ت اور ایک صریح حدیث ہے کہ اگر اولیاء اشتجار کریں تو ولایت کا حق سلطان کو ہو جاتا ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ اشتجار سے مراد ولایت کے لئے جھگڑنا نہیں ہے۔ بلکہ اگر اولیاء عقد کرانے پر راضی نہ ہوں تو سلطان ولی بن کر نکاح کر دے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی معنی اظہر ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔اور حاکم سے مراد وہ شخص ہے جسے سلطان اعظم کی طرف سے ولایت عامہ حاصل ہو چنانچہ اگر کسی قاضی کی ذمہ داریوں میں صرف نکاح کرنے کی ولایت لکھی ہوئی تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

فاذاغاب الولی الاقرب غيبة منقطعة جازلمن هوابعد منه ان يزوج ......الخ

پھر اگر وہ ولی جو سب سے اقرب ہے غائب ہو (یعنی مسافرت میں کہیں اور ہو) اس طرح کہ غیبت منقطعہ ہو۔ف اور غیبت منقطعہ کے معنی آگے آتے ہیں۔اور اقرب سے نیچے درجہ کا ولی موجود ہو۔جاز لمن هو الخ تو اس ولی اقرب سے جو دوسرا اولی موجود ہو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ نکاح کر دے۔ف اقرب سے دور رکھنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ولی اقرب کی بہ نسبت جو دوسرے درجہ میں ولی ہے۔اس سے تیسرے درجہ کا ولی مراد نہیں ہے۔چنانچہ اگر اقرب کو بالکل معدوم مان لیا جائے تو اب جو شخص ولی اقرب ہو وہی ولی ہو گا۔

وقال زفرؒ لايجوزلان ولاية الاقرب قائمة لانها تثبت حقاله صيانة للقرابة فلاتبطل بغيبته ......الخ

اور زفرؒ نے کہا ہے کہ اس صورت میں اس دوسرے درجہ کے ولی کے لئے یہ جائز نہ ہو گا کہ اس کا نکاح کر دے۔ لان ولاية الخ ولی اقرب پہلے درجے کے ولی کی ولایت اب بھی باقی ہے۔ لانها ثبت کیونکہ اس ولی اقرب کے لئے جو ولایت کا حق ہے اس غرض اور مصلحت سے ہے کہ وہ قرابت کی حفاظت کر سکے تو وہ حق اس ولی کے غائب ہونے سے باطل نہ ہو گا۔ف خلاصہ یہ ہوا کہ حق ولایت عورت کے لئے صرف شفقت کے خیال سے نہیں دیا گیا ہے بلکہ یہ بھی اس کا ایک ذاتی حق ہے کہ وہ اس حق کی بناء پر کہ اپنی قرابت کو عار دلانے والی باتوں سے محفوظ رکھے۔اور جب ولی ہونا اس کا ذاتی حق ہے تو اس شخص کے وقت پر موجود نہ ہونے کی وجہ سے یہ حق باطل نہ ہو گا۔

ولهذا لوزوجها حيث هوجازولاولاية للابعد مع ولايته ......الخ

اسی بناء پر ولی اقرب جہاں بھی ہو وہیں سے اگر اس ولیہ عورت کا نکاح کر دے تو جائز ہو جائے گا۔ف یہی جواب جائز ہے۔ الظہیر یہ۔ پس اگر اس کی ولایت باطل ہو جاتی تو اتنی دور رہ کر کس طرح نکاح کرا سکتا ہے اور وہ نکاح کس طرح جائز مانا جاتا۔ ولا ولاية الخ اور اقرب کی ولایت ہونے کے ساتھ ابعد کی کچھ ولایت نہیں ہے۔ف بلا اختلاف۔اس طرح ولی ابعد کا نکاح کرا دینا بھی ایسا نکاح سمجھا جائے گا جو بغیر ولی کے ہوا ہو۔اس لئے یہ نکاح باطل ہو جائے گا۔

ولنا ان هذه ولاية نظرية وليس من النظرالتفويض الى من لاينتفع برايه ففوضناه الى الابعد ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح کی ولایت تو نظری ولایت ہوتی ہے کہ ولی بھرپور شفقت اور مصلحت سے کام لے گا۔ وليس من النظر الخ اور کسی ایسے شخص کو نکاح کرانے کا حق دینا اور مان لینا جس کی رائے سے بروقت فائدہ حاصل نہیں کیا جا

سکتا ہو اس میں کوئی نظر و شفقت نہیں پائی جاتی ہے۔ ف کیونکہ وہ غائب ہے اور میسر نہیں ہے۔ **ففوضناه الخ** تو مجبوراً ہم نے یہ حق بعد کے ولی کو دیدیا۔ ف جو بروقت موجود ہے۔ اور چونکہ خاندان کی عزت کی حفاظت میں دونوں مساوی درجہ کے ہیں اس لئے ولی اقرب کا جو حق تھا وہ باقی رہ گیا۔ **وهو مقدم الخ** اور ولی ابعد سلطان سے مقدم ہوگا۔ **كما اذا الخ** جیسے کہ اس صورت میں کہ ولی اقرب مر گیا ہو۔ ف تو جو ولی اس سے ابعد ہے وہی اقرب ہو جائے گا۔ لیکن سلطان کو حق حاصل نہ ہوگا۔ اور امام زفرؒ نے جو یہ کہا ہے کہ **ولوزوجها الخ** ولی اقرب جہاں ہے اگر وہیں سے اطلاع پانے کے بعد نکاح کر دے۔ ف تو جائز ہوگا۔ **فيه منع الخ** تو اس قول میں ممانعت ہے۔ ف غیر مسلم اور نامقبول ہے۔ یعنی ہمارے نزدیک وہ بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ غور و فکر۔ نظر اچھی طرح دیکھنے اور سننے کے بعد ہی ہوتی ہے (جو قریب رہنے سے ہی ہو سکتی ہے) **وبعد التسليم الخ** اور اگر ہم اس قول کو تسلیم کر لیں کہ ہم کہتے ہیں کہ جو دور کا ولی ہے اس کو قرابت میں دوری اور تدبیر میں نزدیکی حاصل ہے۔ اور جو اس سے نزدیک کا ولی ہے۔ اس کے برعکس ہے۔ **فنزلا منزلة الخ** تو وہ دونوں برابر درجہ کے دو ولیوں کے برابر ہو گئے۔ اس لئے ان میں سے جس نے بھی نکاح کر دیا وہ درست ہو جائے گا۔ اور رد نہیں کیا جائے گا۔

والغيبة المنقطعة ان يكون في بلد لاتصل اليه القوافل في السنة الا مرة وهو اختيار القدوري وقيل ادنى مدة السفر لانه لانهاية لاقصاه وهو اختيار بعض المتاخرين وقيل اذا كان بحال يفوت الكفو باستطلاع رايه وهذا اقرب الى الفقه لانه لانظر في ابقاء ولايته حينئذ.

ترجمہ۔ اور غیبت منقطعہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص ایسے شہر میں ہو جہاں تک قافلے سال بھر میں صرف ایک بار پہنچ سکتے ہوں۔ اور یہ تعریف قدوریؒ کی پسندیدہ ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ کم از کم مدت سفر ہو۔ کیونکہ اکثر مدت کی کوئی حد نہیں ہے۔ اور قول بعض متاخرین کا پسندیدہ ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ اتنے فاصلہ پر ہو کہ نکاح کے بارے میں اس سے رائے لینے اور جواب آنے تک اس کا پسندیدہ رشتہ فوت ہو جائے گا۔ اور یہ تعریف عقل و فقہ کے بہت ہی قریب ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اس ولی کا حق باقی رکھنے اور اس کا انتظار کرنے میں کوئی مصلحت نہیں ہے۔

توضیح: غیبت منقطعہ کی تعریف۔ تصحیح۔ فتویٰ

والغيبة المنقطعة ان يكون في بلد لاتصل اليه القوافل في السنة الا مرة وهو اختيار القدوري ......الخ

غیبت منقطعہ کی پہلی تعریف یہ ہے کہ ولی اقرب ایسے ملک میں ہو کہ وہاں تک قافلہ سال بھر میں صرف ایک ہی بار پہونچے۔ **وهو اختيار الخ** یہ قدوریؒ کا مختار ہے۔ ف کہ غیبت منقطعہ کی تعریف یہی ہے۔ **وقيل الخ** اور دوسری تعریف یہ ہے کہ وہ کم سے مدت سفر ہے کیونکہ مدت سفر کے انتہاء کی کوئی حد نہیں ہے۔ یہ قول بعض مشائخ متاخرین کا مختار ہے۔ ف جن میں قاضی ابو علی نسفی و ابو علی سعدی و سعد بن معاذ و ابو عصمہ المروزی و محمد بن مقاتل و ابو الیسر و صدر الشہید وغیرھم ہیں۔ اس تعریف کی بناء پر جب ولی تین دن کے سفر پر ہو تو دوسرے درجہ کا ولی جو موجود ہو گا وہی نکاح کا ولی ہوگا۔ فقہاء نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور زیلعیؒ نے کہا ہے کہ اکثر متاخرین کا یہی قول ہے۔

وقيل اذا كان بحال يفوت الكفو باستطلاع رايه وهذا اقرب الى الفقه ......الخ

اور تیسری تعریف میں کہا گیا ہے کہ غیبت منقطعہ یہ ہے کہ ولی اقرب ایسی حالت میں ہو کہ اس کی رائے معلوم کرنے تک کفو کا رشتہ ختم ہو جائے۔ ف یہاں تک کہ اسی شہر میں چھپا ہو اولی اقرب جس کی جگہ معلوم نہ ہو یا معلوم ہو مگر جب تک اس کی رائے معلوم کی جائے وہ رشتہ دار اور کفو کا آدمی اس کا انتظار نہیں کرے گا۔ تو وہ غیبت منقطعہ ہو گی اور اس وقت ولی ابعد کی اجازت جائز ہو جائے گی۔ امام محمد بن الفضل البخاریؒ وغیرھم کا یہی قول ہے۔ اور نہایہ میں کہا ہے کہ اکثر مشائخ کا یہی قول ہے۔ اور امام سرخسیؒ

نے مبسوط میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ وھذا اقرب الخ یہ قول فقہ سے قریب تر ہے۔ کیونکہ ایسی حالت میں ولی اقرب کی ولایت باقی رکھنے میں کوئی بہتری یا فائدہ نہیں ہے۔ ف واضح ہو کہ جس قول میں کم سے کم مدت سے سفر کا بیان ہے اس قول میں حقیقت میں کچھ مخالف نہیں ہے۔ ف کیونکہ ان دونوں کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اس کی رائے حاصل کرنے تک کفو کو رشتہ ختم ہو جائے گا۔ اور اس کے لئے صرف غالب گمان کا ہونا کافی ہوگا۔ لیکن میرے نزدیک فرق یہ ہے کہ اگر مدت سفر تک کفو والا انتظار کرلے تو تیسرے قول پر ولایت اقرب کا حق باقی رہے گا۔ اور دوسرا قول و مختار بعض متاخرین ہے ولی ابعد کی ولایت جائز ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ اگر اقرب نے انکار کیا اور روکا تو بالاجماع ابعد کو ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ الخلاصہ۔ ھ۔

نمبر ۲۔ صغیر اور صغیرہ میں سے سے اقرب ولی یعنی بیٹا نہیں ہو سکتا ہے مگر جوان مجنونہ عورت میں بیٹا کا ہونا ممکن ہے۔

واذا اجتمع فی المجنونة ابوھا وابنھا فالولی فی انكاحھما ابنھا فی قول ابی حنیفة وابی یوسفؒ وقال محمدؒ ابوھا لانه اوفر شفقة من الابن ولھما ان الابن ھو المقدم فی العصوبة وھذه الولایة مبنیة علیھا ولامعتبر بزیادة الشفقة كاب الام مع بعض العصبات واللہ اعلم۔

ترجمہ۔ اور جب مجنونہ عورت کے لئے ولی ہونے میں اس کا باپ اور اس کا بیٹا دونوں بیک وقت جمع ہو جائیں تو اس کے نکاح کے لئے اس کا بیٹا ہی ولی ہوگا۔ یہ ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہے۔ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اس کا باپ ولی ہوگا۔ کیونکہ اسی کو اس کے بیٹے کے مقابلہ میں زیادہ شفقت ہوتی ہے۔ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیٹا ہی عصبیت میں مقدم ہوتا ہے۔ اور اس کا نکاح کی ولایت کا حق اسی عصبیت پر مبنی ہوتا ہے۔ اس میں شفقت کی زیادتی کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ جیسے دوسرے عصبات کے ساتھ نانا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح۔ اگر مجنونانہ عورت کا بیٹا اور باپ دونوں موجود ہوں تو نکاح کی ولایت بیٹے کو حاصل ہوگی

واذا اجتمع فی المجنونة ابوھا وابنھا فالولی فی انكاحھما ابنھا ......الخ

جب مجنونہ عورت کے بارے میں اس کا باپ اور بیٹا جمع ہوئے۔ ف یہ صورت اس وقت ہوگی کہ اس کا بیٹا اس کے پہلے شوہر سے ہوا اور اس وقت بالغ بھی ہو چکا ہو۔ **فالولی الخ** تو اس مجنونہ کے نکاح کرنے میں اس کا بیٹا ہی ولی اقرب ہوگا۔ ف یعنی باپ نہیں ہوگا۔ **فی قول الخ** یہ امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے قول میں ہے۔ ف کہ بیٹا باپ کے مقابلہ میں اس روایت کے مطابق اقرب ہوگا۔ **وقال محمدؒ الخ** اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ مجنونہ کا باپ اس کا ولی اقرب ہے کیونکہ بیٹے کے مقابلہ میں اس کا باپ بہت زیادہ شفقت کرنے والا ہے۔ ف جبکہ اس ولایت کی بنیاد نظر شفقت پر ہے۔

ولھما أن الابن ھو المقدم فی العصوبة وھذه الولایة مبنیة علیھا ولامعتبر بزیادة الشفقة ......الخ

اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عصبہ ہونے میں بیٹا ہی مقدم ہے۔ ف کیونکہ میراث کے معاملہ میں بیٹے کی موجودگی میں باپ کو صرف چھٹا حصہ ملتا ہے۔ اور بیٹا عصبہ بن کر بچا ہوا کل مال لے لیتا ہے۔ **وھذه الولایة الخ** اور اس ولایت کی بنیاد اسی عصبہ ہونے پر ہے۔ ف اور بیٹا کافی شفقت رکھتا ہے۔ **ولا معتبر الخ** اور شفقت کی زیادتی کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ **کاب الام الخ** جیسے دوسرے عصبات کی موجودگی میں نانا۔ ف مثلاً ایک عورت کا نانا موجود ہے اور چچا کے بیٹے کا بیٹا موجود ہے۔ تو اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس نانا کی شفقت بڑھی ہوئی ہوگی۔ اس کے باوجود اس شفقت کی زیادتی کا اعتبار کئے بغیر چچازاد بھتیجہ ہی کو عصبہ بنایا گیا ہے۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ باپ اس مجنونہ کے بیٹے کو اجازت دیدے تاکہ بالاتفاق نکاح جائز ہو جائے۔ م۔ اگر

ایک درجہ کے دو ولیوں نے کسی کا نکاح کر دیا تو ترتیب کے ساتھ نکاح ہونے میں پہلا صحیح ہوگا۔ اور اگر ایک ساتھ دونوں ہوئے تو دونوں باطل ہوں گے۔

فصل في الكفاءة الكفاءة في النكاح معتبرة قال عليه السلام الالايزوج النساء الا الا ولياء ولايزوجن الامن الاكفاء ولان انتظام المصالح بين المتكافيين عادة لان الشريفة تابى ان تكون مستفرشة للخسيس فلابدمن اعتبار ها بخلاف جانبها لان الزوج مستفرش فلاتغيظه دناءة الفراش.

ترجمہ۔ فصل۔ کفاءت کے بیان میں۔ نکاح میں کفاءت معتبر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ خبردار عورتوں کا نکاح ان کے اولیاء کے سوا دوسرا کوئی ہرگز نہ کرائے۔ اور کفو کے باہر نکاح نہ کریں۔ اور اس دلیل سے بھی کہ مصلحتوں کا انتظام سے حاصل ہونا عموماً اور عادتاً ہم جنسوں میں ہوتا ہے۔ کیونکہ شریف عورت ایک کمینہ کے بستر پر جانے سے انکار کرتی ہے اس لئے ہم جنس اور ہم کفو کا اعتبار کرنا ضروری ہوا۔ برخلاف عورت کی جانب کے۔ کیونکہ شوہر دوسرے کو اپنے بستر میں لاتا ہے اس لئے اس کے فراش کے کمینہ ہونے سے غصہ نہیں آسکتا ہے۔

توضیح: فصل۔ کفاءت کا اعتبار۔ کفاءت کے اعتبار کرنے کی وجہ۔ تحقیق

فصل في الكفاءة الكفاءة في النكاح معتبرة قال عليه السلام الالايزوج النساء الا الا ولياء ......الخ

فصل کفو کے بیان میں۔ ف کفاءت ہمسری برابری۔ اس جگہ مرد کا خاص باتوں میں برابر ہونا یا عورت کا کمتر ہونا مراد ہے۔ د۔ الکفاءۃ الخ النکاح میں کفو ہونا معتبر ہے۔ ف تاکہ اولیاء کے فسخ کا حق ختم ہو کر نکاح لازم ہو۔ ف قال عیہ السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ خبردار رہو کہ عورتوں کا ان کے اولیاء کے سوا دوسرا کوئی نکاح نہ کرائے۔ اور ہمسروں اور برابری والوں کے علاوہ دوسروں سے نکاح نہ کرائیں۔ ف اس سے معلوم ہوا کہ کفو ہونا معتبر ہے۔

ولان انتظام المصالح بين المتكافيين عادة لان الشريفة تابى ان تكون مستفرشة للخسيس ......الخ

اور اس دلیل سے بھی کہ مصلحتوں کا انتظام سے حاصل ہونا عادتاً ہمسر اور برابر کے افراد میں ہوتا ہے۔ اور بہت سی مصلحتیں ہی نکاح کا مقصد ہوتی ہیں۔ جو مساوی لوگوں میں نہ ہونے کی وجہ سے صحیح انتظام ہونے کے بجائے ان میں انتشار اور اختلاف کا سبب ہو جاتا ہے۔ لان الشریفۃ الخ کیونکہ شریف عورت کسی کمینہ مرد کے ہمبستر ہونے سے انکار کرتی ہے اس لئے ہمسری اور کفو کا اعتبار ہونا ضروری ہوا۔ ف اور شریفہ کے لئے شریف مرد کا ہونا بھی ضروری ہوا۔ بخلاف الخ بخلاف عورت کی جانب کے ف کہ اس کا بھی شریف مرد کے ہمسر ہونا ضروری نہیں ہے۔

لان الزوج مستفرش فلاتغيظه دناءة الفراش:......الخ

کیونکہ شوہر تو اپنے بستر میں لاتا ہے اس لئے اس کو اپنے فراش کے مساوی نہ ہونے سے کچھ غصہ نہیں آئے گا۔ ف امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ و احمدؒ اور جمہور کا یہی مذہب ہے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک بہتر ہے۔ ایک اور جماعت کے نزدیک جن میں عمر بن عبدالعزیز و مالک و حماد بن ابی سلیمان وغیرھم رحمتہ اللہ ہیں سوائے دین کے مطلقاً شرط نہیں ہے۔ اور مصنفؒ نے جو حدیث ذکر کی ہے اس کو دار قطنی و ابو یعلی وغیرہ نے مبشر بن عبید اللہ عن الحجاج بن ارطاہ کی سند سے روایت کی ہے بس حجاج بن ارطاۃ کے ضعیف ہونے میں اختلاف ہے لیکن مبشر بن عبید بالاتفاق ضعیف ہے۔ یہاں تک کہ امام احمدؒ نے کہا ہے کہ اس کی حدیثیں جھوٹی اور موضوع ہیں۔ ابن حبان نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ بیہقیؒ نے لکھا ہے کہ کفاءت کے اعتبار کرنے کے بارے میں جو حدیثیں ہیں ان میں اکثر حجت کے قابل نہیں ہیں۔

ان میں سب سے بہتر حدیث حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ علی تین

چیزیں ایسی ہیں کہ ان کے بجالانے میں تاخیر نہ کرو۔ نمبرا۔ نماز جب اس کا وقت آ جائے۔ نمبر ۲۔ جنازہ جب سامنے آ جائے۔ نمبر ۳۔ اور بغیر شوہر والی عورت جب اس کا کفو مل جائے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کے سارے راوی ثقہ ہیں اور حاکم نے بھی اسے صحیح کہا ہے۔ لیکن اسے صرف استحباب کا حکم معلوم ہوتا ہے جیسے ابن الجوزیؒ کا استدلال ایک مرفوع حدیث سے کہ تم اپنے نطفوں کے لئے بہتری ڈھونڈھو۔ اور برابری کے لوگ ہمسروں سے نکاح کرو۔ اس کی روایت ابن ماجہ اور حاکم نے کی ہے۔ اور ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ جب تمہارے پاس کفو سے رشتہ آ جائے تو عورتوں کی شادی کر دو۔ اور ان کی موت کے منتظر مت رہو۔ حاکم نے اس کی روایت کی ہے۔ یہ متعدد طریقوں سے حسن کے درجہ تک پہونچ گئی ہے۔ اس حدیث سے اس کا معارضہ کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کنگھی کے دانوں کی طرح آدمی سب کے سب برابر ہیں۔ کسی عربی کو عجمی پر فضیلت نہیں ہے بلکہ فضیلت تو تقویٰ پر ہے۔ اور اسامہ بن زید کا جو قرشی نہیں تھے فاطمہ بنت قیس سے نکاح کرا دیا۔ اور عبدالرحمن بن عوف کی بہن نے بلال حبشی سے نکاح کیا۔ اور ابو حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے بھائی کی لڑکی کا اپنے آزاد کئے ہوئے غلام سالم سے نکاح کیا۔ شیخ ابن الہمامؒ نے جواب دیا کہ جب اولیاء نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہو گیا۔ اور حدیث آدمی سب برابر ہیں الخ سے مراد یہ کہ آخرت میں برابر ہیں۔ کیونکہ دنیا میں کفو شرط ہونے کی حدیث گذر چکی ہے۔

یہ بحث مختصراً یہاں بیان کی گئی ہے۔ لیکن یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ ان روایات سے کفو کا ہونا شرط نہیں معلوم ہوتا ہے۔ البتہ زیادہ سے زیادہ اس کا مستحب ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ میرے نزدیک اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ کفو کا شرط ہونا نکاح کا مقتضاء نہیں ہے۔ بلکہ مستقبل میں فساد ختم کرنے کی ایک ضرورت ہے۔ یعنی اصل تو وہی حدیث ہے جو صحیح ترمذی وغیرہ میں ہے کہ جب تمہارے پاس ایسا مرد آ جائے جس کے دین کو تم پسند کرتے ہو اسی سے اپنی لڑکی کی شادی کر دو۔ اگر ایسا نہیں کرو گے تو تمہارے دین میں بڑا فساد آ جائے گا۔ امام مالکؒ وغیرہ کی متدل یہی حدیث ہے کہ صرف دین میں برابری چاہئے۔ اور یہ شرط ہے۔ باقی باتیں ضروری نہیں ہیں۔ لیکن صحیح حدیث میں مذکور ہے کہ کفر کی دو باتیں رہیں گی نمبرا۔ ایک نسب میں طعنہ دینا اور دوسرے حسب میں فخر کرنا۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ آپس کے بہتر تعلقات بالخصوص نکاح کی مصلحتیں آپس کے ایسے تعلقات پر ہی موقوف ہیں۔ اس لئے مرد و عورت اگر دونوں ہمسر ہوں گے تو ان میں اولیاء کو طعنہ دینا اور ایک کا دوسرے پر فخر کرنا۔ اپنی بڑائی کا اظہار کرنا ختم ہو جائے گا۔ اور اگر مساوات نہ ہو گی تو دوسرے کو طعنہ دینے سے بغض و کینہ اختلاف اور عداوت پیدا ہو گی جو حرام ہے۔ اور اس کو روکنا واجب ہے اور یہ ہی اسی وقت ممکن ہے کہ کفاءت اور ہمسری کی شرط ہو۔ اسی لئے فقہاء نے اس کی شرط لگائی ہے۔

اور عورت کا مرد کے مساوی اور ہمسر ہونا اس لئے شرط نہیں ہے کہ اس میں مرد کو کچھ طعنہ نہیں ہے۔ اب آج کل کچھ لوگ لونڈیاں اور باندیوں کو اولاد میں مرد کے طعنہ دیتے ہیں وہ اسلام میں ایک نئی بیماری پیدا ہوئی ہے جو اسلام میں پہلے نہ تھی۔ کیونکہ سید و شیخ جو اشرف ہیں۔ ان کی جد اعلیٰ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام جو حضرت ہاجرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پیٹ سے پیدا ہوئے تھے اگر ان کی حقارت کا کچھ بھی خیال آیا تو اس سے نبی اور پیغمبر کی شان میں گستاخی ہو گی اور یہ کفر ہو گا۔ اور امام زین العابدینؒ کے بعد اکثر ساداتِ کی مائیں ام ولد تھیں حالانکہ وہ سب قیامت تک کے لئے افضل ہیں۔ اور حدیث میں ہے کہ باندیوں سے نکاح کرو کہ ان کی اولاد بہت شریف ہوتی ہے۔ شوکانیؒ نے موضوعات میں کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ اس لئے حاصل یہ ہوا کہ دین کے علاوہ ایسی باتیں جن سے آپس میں فتنہ اور اختلاف طعن و تشنیع ہو ان سے بچنا اور ان کی رعایت رکھنا ضروری ہے کیونکہ ایک نکاح جس میں بہت سی مصلحتوں کی رعایت رکھی گئی ان پر اثر پڑنے اور فتنہ و فساد برپا کرنے کا احتمال ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک یہی تحقیق ہے۔ اور مصنفؒ کا کلام بھی اس طرف مشیر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ کفاءت عورت کا حق نہیں بلکہ اولیاء کا حق ہے۔ ت۔

واذا زوجت المرأة نفسها من غير كفو فللاولياء ان يفرقوا بينهما دفعا لضرر العار عن انفسهم ثم الكفاءة تعتبر فی النسب لانه يقع به التفاخر فقريش بعضهم اكفاء لبعض والعرب بعضهم اكفاء لبعض و الاصل فيه قوله عليه السلام قريش بعضهم اكفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضهم اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة والموالی بعضهم اكفاء لبعض رجل برجل ولايعتبر التفاضل فيمابين قريش لماروينا وعن محمدؒ الا ان يكون نسبا مشهورا كاهل بيت الخلافة كانه قال تعظيما للخلافة وتيكيتا للفتنة وبنوباهلة ليسوا باكفاء لعامة العرب لانهم معروفون بالخساسة.

ترجمہ۔اگر عورت نے غیر کفو میں اپنا نکاح خود کر لیا تو اس کے اولیاء کو یہ حق ہو گا کہ ان دونوں کے درمیان تفریق کرادیں خود سے عار کو دور کرنے کے لئے جو اس نکاح کی وجہ سے ان کو ہی ہے۔ پھر کفاءت کا اعتبار نسب میں کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اسی نسب کے ساتھ آپس میں فخر ہوتا ہے۔ پس قریش کا خاندان ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ اور باقی عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ اس مسئلہ میں اصل دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ قریش باہم بعض کے بعض کفو ہیں۔ اور عرب باہم بعض کے بعض کفو ہیں قبیلہ بقبیلہ۔ اور موالی باہم بعض کے بعض کفو ہیں۔ مرد بہ مرد۔ اس روایت کے مطابق قریش میں باہم ایک دوسرے پر فضیلت معتبر نہ ہو گی۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ قریش کے درمیان تفاضل نہیں ہے البتہ اگر ان میں کوئی نسب مشہور ہے۔ جیسے خاندان خلافت۔ گویا امام محمدؒ نے شان خلافت کی عظمت ظاہر کرنے اور فتنہ ختم کرنے کے لئے بیان کیا ہے۔ اور بنو باہلہ مطلقاً عرب والوں کے کفو نہیں ہیں کیونکہ یہ خست اور ذلت میں مشہور ہیں۔

توضیح: اگر عورت نے غیر کفو میں اپنا نکاح اولیاء کی مرضی کے خلاف کر لیا ہو

واذا زوجت المرأة نفسها من غير كفو فللاولياء ان يفرقوا بينهما دفعا لضرر العار عن انفسهم ......الخ

اور جب عورت نے اپنا نکاح غیر کفو میں کر لیا۔ ف یعنی بالغہ عورت نے جس کا ایجاب و قبول ہمارے نزدیک خود کرنا جائز ہے کسی غیر کفو سے اولیاء کی اجازت کے بغیر کر لیا۔ **فللاوليا الخ** تو عورت کے اولیاء کو ان دونوں میں جدائی کرانے کا حق ہوتا ہے۔ **دفعا لضرر الخ** عار کو اپنے اوپر سے دفع کرنے کی غرض سے۔ ف تاکہ ان کو طعنہ نہ دیا جائے۔ اور عورت کو تفریق کا حق نہیں ہے اگرچہ وہ نہ جانتی ہو کہ یہ غیر کفو ہے۔ جیسے اگر اولیاء نے عورت کی رضامندی سے اس کا نکاح کر دیا۔ بعد میں معلوم ہوا کہ شوہر تو غلام ہے تو کسی کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہو گا۔ اگرچہ وہ نہ جانتے ہوں۔ البتہ اگر انہوں نے عقد کے وقت شوہر سے کفو ہونے کی شرط کر لی ہو۔ یا اس نے خود کفو کا ہونا ظاہر کر دیا ہو۔ پھر وہ غیر کفو نکلا تو اولیاء کو فسخ کا اختیار ہو گا۔ الولوالجیہ۔ د۔ کفاءت کا کن باتوں میں اعتبار ہوتا ہے؟ اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ثم الكفاءة تعتبر فی النسب لانه يقع به التفاخر فقريش بعضهم اكفاء لبعض ......الخ

کفاءت نسب میں معتبر ہوتی ہے۔ **لانه يقع الخ** کیونکہ نسب کی وجہ سے ایک دوسرے پر مفاخرت کی جاتی ہے۔ ف اگرچہ یہ بات خود حرام اور فساد کی اصل ہے۔ اسی لئے برابر کر دیا۔ پھر نسب کے اعتبار سے کفو صرف عرب میں ہے خواہ وہ ملک عرب میں ہوں یا ان کی نسل جو شیخ و سید کہلاتے ہیں عجم کے ملکوں میں ہوں۔ **فقريش الخ** پس قریش باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ ف اگرچہ بنو ہاشم و مطلب بہ مقابلہ نوفلی و اموی و تیمی و عدوی کے ممتاز ہوں مگر نکاح میں ہمیشہ اختلاط رہا ہے۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیٹیاں حضرت عثمان اموی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیں۔ اس طرح شیخ و سید ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ **والعرب الخ** اور باقی عرب آپس میں ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ ف لیکن قریش کے کفو نہیں ہیں۔ چنانچہ یہ بات ان میں معلوم اور اسی پر عمل بھی ہے۔

و الاصل فیه قوله علیه السلام قریش بعضهم اکفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضهم ......الخ

اس میں اصل یہ حدیث ہے کہ قریش باہم بعض بعض کے کفو ہیں۔ بطن ببطن۔ اور عرب باہم بعض بعض کے کفو ہیں قبیلہ بقبیلہ۔ اور موالی باہم بعض کے بعض کفو ہیں مرد بمرد۔ ف بعضوں نے کہا ہے کہ بطن ببطن کہنے سے مطلب یہ ہوتا ہے کہ عموماً ہر بطن دوسرے کا کفو ہے۔ یہاں تک کہ بطن بنوہاشم دوسروں کے کفو ہیں۔ لیکن حدیث کی کتابوں میں جن میں روایت ہے کہ جو لاہے اور حجام کا استثناء ہے یعنی جولاہے اور حجامت لگانے والے کے ماسواء باقی قریش کے باقی بطون اور باقی عرب کے قبائل آپ میں اور باقی موالی آپس میں کفو ہیں۔ اس کی روایت حاکم اور ابن عدی اور ابو یعلی اور دار قطنی اور بزار نے کی ہے۔ ان میں سے کچھ نے ابن عمر رضی اللہ تعالی عنہما سے اور کچھ نے معاذ بن جبل رضی اللہ تعالی عنہما سے لیکن ساری سندیں ضعیف ہیں۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ مختلف اور زیادہ سندوں کی وجہ سے حسن کے درجہ کو پہونچ گئی ہے۔ اس کی پوری بحث عینی و فتح القدیر اور تصریحات میں ہے۔ اس جگہ موالی سے مراد بظاہر عجم کا آدمی ہے جس نے اسلام قبول کر کے کسی عرب سے موالات کر لی۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ مولیٰ سے مراد آزاد کیا ہوا شخص ہے۔ یعنی عرب میں قریش کا آزاد کیا ہوا اشرف ہے۔ اور صحیح حدیث میں ہے کہ جس قوم کو آزاد کیا ہوا ہو وہ اسی قوم میں شمار ہے۔ م۔

ولایعتبر التفاضل فیمابین قریش لماروینا وعن محمدؒ الا ان یکون نسبا مشهورا ......الخ

ولایعتبر الخ اس حدیث میں جو قریش مروی ہے اس کے آپس میں ایک دوسرے پر فضیلت مراد نہ ہوگی۔ ف یعنی نکاح کے بارے میں۔ ورنہ بنوہاشم اور ہاشمیوں میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اطہار بلاشبہ افضل ہیں۔ اس لئے اس کی مراد یہ ہے کہ نکاح کے سلسلہ میں سب برابر ہیں۔ وعن محمد الخ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ (قریش سب آپس میں برابر ہیں ان میں کوئی بھی ایک دوسرے سے بڑھا ہوا نہیں ہے) مگر یہ کہ کوئی نسب مشہور ہو۔ جیسے خاندان خلافت۔ ف مثلاً صدیقی، فاروقی، عثمانی اور خصوصاً علوی۔ کانه قال الخ گویا امام محمدؒ نے اس کو شان خلافت کی تعظیم ظاہر کرنے اور فتنہ دبانے کے واسطے کہا ہے۔ ف یعنی مفتی پر فتنہ نہ ہو۔ یا جو لوگ خلفاء کی لڑکیوں پر نظر لگائے ہوں وہ چپ ہو کر بیٹھ جائیں۔ کیونکہ ان سے مساوات نہ ہوگی۔ اور شاید یہ معنی بھی ہوں کہ اس وقت روافض و خوارج پر رعب باقی رہے۔ اور یہ لوگ تعظیم کرنے میں کوتاہی نہ کریں۔ اور فتنہ ختم ہو۔ پھر مصنفؒ نے باقی عرب سے استثناء کیا ہے اور فرمایا کہ

وبنوباهلة لیسوا باکفاء لعامة العرب لانهم معروفون بالخساسة......الخ

اور بنو باہلہ جو عرب میں ایک بطن ہے اپنی ماں باہلہ کی طرف منسوب ہے۔ یہ لوگ باقی عرب کے کفو نہیں ہیں کیونکہ یہ خست اور دناءت میں مشہور ہیں۔ ف چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ مردار کی ہڈیوں کو جوش دے کر اس سے روغن، چکنائی نکالتے تھے۔ ف اس سے اس بات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ ان کی کمینہ خصلتوں کا اثر ان کی حرکتوں اور افعال اور ان کی نسلوں پر ہوگا جن سے عار کیا جائے۔ اور فتح القدیر، بحر الرائق اور کنز اور فائق وغیرہ میں بنوباہلہ کو مستثنیٰ نہیں کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ بھی کفو میں داخل ہیں۔ لیکن یہ مخفی نہ رہے کہ اگر نسب کا مدار نطفہ پر ہو تو کسی سے امتیاز نہ ہوگا۔ اور اگر شہرت پر ہو تو جیسے حدیث میں جولاہے اور پچھنے لگانے والوں کا استثناء ہے تو اس سے ہر ایسی قوم سے استثناء ہوگا جس سے عار آئے۔ اسی بناء پر شیخ و سید وغیرہ میں سے جو خاندان اور کنبہ یا جو شخص کسی بد خصلت مثلاً خانگی پیشہ وغیرہ میں بدنام ہو جائے تو وہ کفو نہیں رہے گا۔ اس لئے اس سے بچنا لازم ہے۔ تاکہ اپنے خصائل شرافت کو نامور رکھا جائے۔ واللہ تعالیٰ ہو الموفق والمعین۔ پھر عرب میں اسلام لانے کے اعتبار سے کفاءت نہیں ہے۔ جیسا کہ النہایہ میں ہے۔ بلکہ یہ حکم موالی کے لئے ہے۔ جنہوں نے اپنے انساب کو ضائع کر دیا ہے۔ ع۔ م۔

واماالموالی فمن کان له ابوان فی الاسلام فصاعدا افهومن الاکفاء یعنی لمن له آباء فبه و من اسلم بنفسه

اوله اب و احدفی الاسلام لایکون کفوالمن له ابوان فی الاسلام لان تمام النسب بالاب و ابویوسف الحق الواحد بالمثنی کما هو مذهبه فی التعریف ومن اسلم بنفسه لایکون کفوالمن له ابواحد فی الاسلام لان التفاخرفیمابین الموالی بالاسلام والکفاءة فی الحریة نظیر هافی الاسلام فی جمیع ماذکرنا لان الرق اثرالکفروفیه معنی الذل فیعتبرفی حکم الکفارة.

ترجمہ۔ اور موالی کی تفصیل یہ ہے کہ جس مولیٰ کے دو باپ یعنی باپ اور دادا یا ان سے بھی زیادہ اسلام کی حالت میں گذر گئے ہوں تو وہ ہمسر اور کفو میں داخل ہے۔ یعنی یہ بھی اس کے کفو میں داخل ہے جس کے پشتہاپشت آباء اسلام میں گذرے ہوں۔ اور وہ شخص جو خود ہی اسلام لایا ہو یا اس کا صرف باپ مسلمان گذرا ہو تو وہ اس شخص کا کفو نہیں ہوگا جس کے باپ اور دادا دونوں اسلام میں گذرے ہوں۔ کیونکہ نسب باپ اور دادا دونوں سے پورا ہوتا ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ نے ایک کو دو کے ساتھ لاحق کیا ہے۔ جیسا کہ تعریف میں ان کا مذہب گذر گیا ہے۔ اور جو خود اسلام لایا ہو وہ اس کا کفو نہیں ہوگا جس کا باپ اسلام لایا ہو۔ کیونکہ موالی کے آپس میں اسلام کے ساتھ تفاخر ہوتا ہے۔ اور آزادی میں کفو ہونا اسلام میں کفو کی ساری مذکورہ صورتوں میں نظیر ہے۔ کیونکہ غلامی کفر کا اثر ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں ذلت کے معنی ہیں اس لئے کفاءت کا حکم معتبر ہوگا۔

توضیح: موالی (آزاد شدہ غلاموں) اور نو مسلموں میں کفاءت کا مسئلہ

واماالموالی فمن کان له ابوان فی الاسلام فصاعد افهومن الاکفاء یعنی لمن له آباء فیه .....الخ

اور موالی کے احکام۔ ف جو باہم کفو ہیں تو ان میں اسلام لانے کے لحاظ ہے۔ فمن کان الخ پس جس مولیٰ کے اسلام میں دو باپ یعنی باپ اور دادا یا زیادہ ہو چکے ہوں تو وہ ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ یعنی لمن له الخ یعنی اس کا کفو ہے جس کے آباؤ حالت اسلام میں ہوئے ہوں۔ ف یعنی پر دادا بلکہ زیادہ پشتیں اسلام میں گذریں۔ کیونکہ دادا تک ذکر کر دینے سے اس شخص کی پوری شناخت ہو جاتی ہے اور یہ سب مسلمان گذرے تو یہ شخص اس کا کفو ہو جائے گا جس کے دادا سے بھی اوپر اسلام کی حالت میں گذرے اگرچہ وہ دس بیس بھی ہو گئے ہوں۔

و من اسلم بنفسه اوله اب و احدفی الاسلام لایکون کفوا لمن له ابوان فی الاسلام ......الخ

اور جو شخص بذات خود اسلام لایا (باپ اسلام نہیں لایا) یا اس کا صرف ایک باپ مسلمان گذرا۔ ف یعنی دادا اسلام کی حالت میں نہیں گذرا لایکون الخ تو یہ شخص اس کا کفو نہیں ہوگا جس کے اسلام میں دو باپ۔ ف یعنی باپ اور دادا گذرے ہیں۔ لان تمام الخ کیونکہ نسب کا پورا ہونا باپ اور دادا سے ہے۔ ف یعنی جس اجنبی کی معرفت اور شناخت مقصود ہو اس کا باپ دادا کے ساتھ ذکر کر دینے سے ہو جاتی ہے۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ تو جس کا صرف باپ اسلام لایا وہ ناقص ہے پس اس کا کفو نہ ہوگا۔ لیکن ابو یوسفؒ کے نزدیک کفو ہے۔ وابویوسف الخ اور ابو یوسفؒ نے ایک کو دو کے ساتھ لاحق کیا ہے جیسا کہ تعریف میں ان کا مذہب ہے۔ ف تو جب پوری شناخت صرف باپ کے ذکر سے ہو جاتی ہے تو جس کا باپ مسلمان گذرا وہ دادا والے کا کفو ہے۔

ومن اسلم بنفسه لایکون کفوالمن له اب واحد فی الاسلام لان التفاخرفیمابین الموالی .....الخ

اور جو بذات خود اسلام لایا وہ ایسے شخص کا کفو نہیں ہے جس کا ایک باپ مسلمان ہوا ہے۔ لان التفاخر الخ کیونکہ آزاد شدہ غلاموں (موالی) کے درمیان آپس میں اسلام کے ساتھ ہی تفاخر ہوتا ہے۔ ف پس اگر اس میں کفو اور برابری کا لحاظ نہ ہو تو آپس میں فساد ہو جانے کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے۔ اب میں مترجم کہتا ہوں کہ لوگوں کو چاہئے کہ رحمت الٰہی پر نظر کرتے ہوئے تفاخر کریں۔ لیکن جہلاء ایسے شخص کو جو بذات خود بغیر باپ کے اسلام لایا ہے اسے حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ مگر یہ تکبر انتہائی مذموم ہے۔ کیونکہ بہت سے غیر مسلم جو دل سے اسلام کو پسند کرتے ہیں مگر صرف اس لئے اسلام نہیں لاتے ہیں کہ ان کی

حقارت کی جائے گی۔ اور ان کی اولاد سے کوئی مسلمان نکاح کرنا پسند نہیں کرے گا۔ اسلام میں یہ زبردست بلاء پھیل گئی ہے جس نے بہت سے لوگوں کو اسلام ظاہر کرنے سے روک دیا ہے۔ اس لئے صالحین' علماء وغیرہ کو پوری توجہ سے کوشش کرنی چاہئے۔ واللہ تعالیٰ ہو الہادی۔

والكفاءة فى الحرية نظير هافى الاسلام فى جميع ماذكرنا لان الرق اثرالكفر......الخ

اور آزادی میں کفو ہونا اسلام میں کفو کی ساری مذکورہ صورتوں میں نظیر ہے۔ ف یعنی جو شخص غلامی سے باپ دادا کی بغیر خود آزاد ہوا ہو وہ اس شخص کا کفو نہیں ہو سکتا ہے جس کا باپ بھی آزاد ہوا ہو۔ اور جس کا باپ بھی آزاد ہوا ہو وہ اس کا کفو نہیں ہو سکتا ہے جس کا دادا بھی آزاد ہوا ہو۔ پھر جس کا دادا بھی آزاد ہوا ہو وہ پردادا وغیرہ زائد پشتوں والے آزاد کا کفو ہوگا لیکن اصلی آزاد کا کفو نہیں ہوگا۔ لان الرق الخ کیونکہ غلامی کفر کی نشان اور بچا ہوا داغ ہے۔ ف اس لئے اس میں عار جاری ہوگا۔ وفيه معنى الخ اور اسمیں ایک معنی ذلت کے بھی ہیں اس لئے کفائت کا حکم معتبر ہوگا۔

قال وتعتبر ايضا فى الدين اى الديانة وهذا قول ابى حنيفة وابى يوسف هوالصحيح لانه من اعلى المفاخروالمرأة تعير بفسق الزوج فوق ماتعير بضعة نسبه وقال محمدؒ لايعتبر لانه من امورالآخرة تبتنى احكام الدنيا عليه الا اذاكان يصفع ويسخرمنه اويخرج الى الاسواق سكران ويلعب به الصبيان لانه مستخف به.

ترجمہ۔ کہا۔ اور کفو ہونا دین یعنی دیانتؒ میں بھی کفو معتبر ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمتہ اللہ کا ہے۔ یہی صحیح بھی ہے۔ کیونکہ دینداری کی صفت قابل فخر باتوں میں سب سے بڑھی ہوئی ہے۔ اور عورت کو اس کے شوہر کے فاسق ہونے پر شرم دلائی جاتی ہے۔ اس سے بڑھ کر جو شوہر کے نسب میں خرابی کی وجہ سے ہوتی ہے۔ لیکن امام محمدؒ نے کہا ہے کہ دیانت میں کفو ہونا معتبر نہیں ہے کیونکہ تقویٰ آخرت کے امور سے ہے۔ اس لئے دنیا کے احکام کی بنیاد اس پر نہیں رکھی جا سکے گی۔ البتہ اگر شوہر ایسا ہو کہ اسے چپت لگائی جاتی ہو اور اس کا مذاق اڑایا جاتا ہو۔ یا نشہ کی حالت میں بازار کی طرف نکل جاتا ہو۔ اور لڑکے اس کو کھلونا بناتے ہوں۔ کیونکہ وہ ذلیل و حقیر شمار کیا گیا ہے۔

توضیح: امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کفو میں دین یعنی دیانتداری بھی معتبر ہے۔ مگر امام محمد کے نزدیک نہیں ہے

قال وتعتبر ايضا فى الدين اى الديانة وهذا قول ابى حنيفة وابى يوسف هوالصحيح ......الخ

اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ کفو ہونا دین میں بھی معتبر ہے۔ اى الديانة دین یعنی دیانت میں ف یعنی شریعت کی عمدہ خصلتوں پر عمل کرنے میں جو چال چلن جس کی بناء پر فاسق و عادل اور صالح و بدکار اور چور وہ سود خوار وغیرہ بدنامی و نیک نامی جاری ہے۔ وهذا قول الخ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسف رحمتہ اللہ کا ہے۔ اور یہی صحیح بھی ہے۔ لانه من الخ کیونکہ قابل فخر تمام باتوں میں یہی سب سے بڑھ کر ہے ف بلکہ اس کے معتبر ہونے میں امام مالکؒ نے بھی اتفاق کیا ہے۔ بلکہ صحیح حدیثوں میں اور قرآن پاک میں بھی بطور نص تقوی سے فضیلت ہونا مذکور ہے۔

والمرأة تعير بفسق الزوج فوق ماتعير بضعة نسبه وقال محمدؒ لايعتبر لانه من امورالآخرة ......الخ

اور عورت کو اس کے شوہر کے فاسق ہونے کی وجہ سے اس کے نسب میں عیب ہونے سے بڑھ کر شرم دلائی جاتی ہے۔ وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ دیانت میں کفو ہونا معتبر نہیں ہے۔ کیونکہ تقویٰ آخرت کے امور سے ہے۔ اس لئے دنیا کے احکام اس پر موقوف نہیں ہوں گے۔ مگر جب کہ شوہر اتنا بے حیا ہو کہ اسے لوگ چپت لگا دیا کرتے ہوں اور اس کا مذاق اڑایا جاتا ہو۔ اويخرج الخ یا وہ نشہ میں مست ہو کر بازاروں میں نکلتا ہو اور لڑکے اس کو کھلونا بناتے ہوں۔ ف تو وہ شخص خاندانی نیک

عورت کا ہمسر نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ شخص سب کی نظروں میں ذلیل و حقیر ہو گیا ہے۔ ف اسی پر فتویٰ ہے۔ المحیط۔ ع۔ اور امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ صلاحیت (نیک ہونے) میں کفاءت معتبر نہیں ہے۔ مگر جبکہ وہ خواری تک پہنچ جائے۔ اسی لئے مصنف نے اوپر جو لکھا ہے کہ ہوا لصحیح بمعنی روایت ہے۔ یعنی صحیح روایت میں ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کا قول ہے۔ واللہ اعلم۔ ف۔

یہ بات بالکل صریحی ہے کہ کفو ہونے کا اعتبار عار' تفاخر اور اختلاف اور فساد واقع ہونے کی وجہ سے ہے۔ ورنہ نفس دین کے اعتبار سے صرف صلاحیت اور تقویٰ کا اعتبار ہونا چاہئے۔ جیسا کہ میں مترجم نے اوپر لکھ دیا ہے۔ اسی بناء پر اس مسئلہ میں کہ عجمی اگرچہ عالم یا سلطان ہو گیا ہو وہ عربیہ عورت کا کفو ہے۔ اس میں دو اقوال ہیں۔ ینابیع میں لکھا ہے کہ اصح قول یہی ہے کہ کفو نہیں ہے۔ جیسا کہ فتح القدیر اور قاضی خان نے لکھا ہے کہ عالم وفقیہ علویہ (خاندان علیؓ سے تعلق رکھنے والی) کا کفو ہے۔ کیونکہ علم کی شرافت نسب کی شرافت سے بڑھ کر ہے۔ اسی پر ہزار میں فیصلہ دیا گیا ہے۔ اور اسی قول کو ابن الہمام وغیرہ نے پسند کیا ہے۔ اس طرح غریب و فقیر عالم کفو ہے مالدار عورت کا اگرچہ وہ رئیسہ ہو۔ جیسا کہ دُر مختار میں ہے۔ ان دونوں قولوں میں اس طرح توفیق دی جاتی ہے کہ اصل میں کفو ہے۔ لیکن اگر کسی قوم اور قبیلہ میں فسق کی بناء پر عار و شرم جاری ہو تو ان میں کفائت نہیں رہے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور ظہیریہ میں ہے کہ اگر ابتداء میں کفو تھا پھر وہ فاسق و خوار ہو گیا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ ع۔ م۔

قال وتعتبر في المال وهوان يكون مالكا للمهر والنفقة وهذا هوالمعتبر في ظاهر الرواية حتى ان من لايملكهما اولايملك احد هما لايكون كفوالان المهربدل البضع فلابدمن ايفائه وبالنفقة قوام الازدواج ودوامه والمراد بالمهر قدرماتعارفوا تعجيله لان ماوراه موجل عرفاوعن ابى يوسفؒ انه اعتبر القدرة على النفقة دون المهرلانه تجرى المساهلة في المهورويعدالمرء قادرا عليه بيسارابيه فاما الكفاءة في الغنى فمعتبرة في قول ابى حنيفة و محمدؒ حتى ان الفائقة في اليسارلا يكافيها القادر على المهرو النفقة لان الناس يتفاخرون بالغنى ويتعيرون بالفقروقال ابويسفؒ لايعتبر لانه لاثبات له اذالمال غادورائح٥

ترجمہ۔ کہا۔ اور کفائت مال میں بھی معتبر ہے۔ مالداری سے مراد یہ ہے کہ شوہر مہر اور نفقہ دینے کا مالک ہو۔ ظاہر الروایۃ میں یہی معتبر ہے۔ یہاں تک کہ جو شخص ان دونوں چیزوں کا یا ان میں ایک چیز کا بھی مالک نہ ہو تو وہ کفو نہیں ہے۔ کیونکہ مہر تو اس عورت کے نفع کا عوض ہے۔ اس لئے اسے پورا کرنا ضروری ہے۔ اور نفقہ کے ذریعہ ان دونوں کے درمیان نکاحی رشتہ قائم و دائم رہتا ہے۔ اور مہر سے مراد وہ مقدار ہے جس کے فی الحال دینے کا رواج ہو۔ کیونکہ اس کے بعد باقی ماندہ عرف میں مئوجل (**معیاری**) ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ صرف نفقہ پر قادر ہونا ہی معتبر ہے۔ مہر کی فوری ادائیگی پر نہیں۔ کیونکہ مہروں میں نرمی ہوا ہی کرتی ہے۔ اور باپ کی دولت کی بناء پر انسان (لڑکا) بھی قادر سمجھا جاتا ہے۔ لیکن دولت اور مالداری میں ہمسری تو امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے قول میں معتبر ہے۔ یہاں تک کہ وہ عورت جو مالداری میں اپنے شوہر سے بڑھی ہوئی ہو اس کا کفو ایسا مرد نہیں ہو سکتا ہے۔ جو مہر اور نفقہ پر قادر بھی ہو۔ کیونکہ لوگ مالداری کی بناء پر بھی ایک دوسرے پر فخر کیا کرتے ہیں۔ اور فقیری کی وجہ سے شرم بھی دلاتے ہیں۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ مالداری معتبر نہیں ہے۔ کیونکہ مال کے لئے بقا نہیں ہے کیونکہ مال صبح کو آتا اور شام کو جاتا ہے۔ (آتا جاتا رہتا ہے)۔

توضیح: مال سے کفائت معتبر ہے۔ مالداری کی حد

قال وتعتبر...... الخ

کہا۔ اور کفائت کا اعتبار مال میں بھی ہے۔ ف اسی لئے جب شوہر مالدار ہو گا اسی وقت وہ کفو ہو گا۔ اور مالداری سے مراد یہ ہے

کہ شوہر اپنی بیوی کے اور اس کے نفقہ کی ادائیگی پر قادر ہو۔ **وهذا هو المعتبر الخ** ظاہر الروایۃ میں یہی معتبر ہے۔ یہاں تک کہ جو مرد مہر اور نفقہ دونوں یا ایک کی بھی ادائیگی پر قادر نہ ہوگا۔ وہ کفو نہیں ہوگا۔ ف اگرچہ عورت خود فقیرہ ہو۔ **لان المهر الخ** کیونکہ مہر تو عورت کی شرم گاہ کا عوض ہے اس لئے اسے ادا کرنا ضروری ہے۔ ف یعنی ایفاء کرنے کی قدرت ضرور ہو۔ **وبالنفقة الخ** اور نفقہ سے ہی زوجیت کا تعلق قائم ودائم رہتا ہے۔ ف اس لئے مہر و نفقہ پر قادر ہونا ضروری ہوا۔

والمراد بالمهر قدر ماتعارفوا تعجيله لان ماوراه موجل عرفا وعن ابی یوسفؒ انه اعتبر القدرة

اور مہر سے مراد اتنی مقدار ہے جس کو فوراً دینے کا رواج جاری ہو۔ ف نصف مہر۔ یا کم وبیش تو اس کے ادا کرنے پر قادر ہونا ضروری ہے۔ اگرچہ اس کے ساتھ کل مہر فی الحال ٹھہرا ہو۔ ف۔ **لان ماوراءه الخ** کیونکہ جو طے شدہ نقدی دینی ہے اس کے علاوہ عرف اور دستور کے اعتبار سے موجل یا میعادی ہے۔ ف اگرچہ آپس میں مل کر اس وقت کو ختم کر دیں۔ اگر کچھ بھی مہر کا حصہ نقد ادا کرنے کا رواج نہ ہو تو لازم ہے تو اس میں مہر کا اعتبار نہ ہو۔ م۔ اس جگہ مصنفؒ نے نفقہ کے بارے میں یہ نہیں بتایا کہ نفقہ سے کیا مراد ہے۔ پس اس میں یہ کہا گیا ہے کہ ایک ماہ کا نفقہ اور چھ ماہ کا نفقہ بھی کہا گیا ہے۔ اور ایک سال کے نفقہ کا بھی کہا گیا ہے۔ اور ہنر مندوں اور پیشہ وروں کے لئے ایک ماہ کا نفقہ ہے۔ اور مجتبیٰ میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ اگر شوہر کما کر کے عورت کو نفقہ دیتا رہتا ہو تو بھی وہ کفو ہے۔ ف اور یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ اگر عورت جماع کرنے کے لائق ہو ورنہ نفقہ پر قادر ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ المحیط۔ ع۔ اور نابالغ بچہ کا کفو اس کا باپ ہے۔ یہی صحیح ہے۔ ع۔ ت۔ اور یہ ظاہر الروایۃ ہے۔ **وعن ابی یوسف الخ** اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ نفقہ پر قدرت کا اعتبار ہے۔ مہر پر قدرت کا اعتبار نہیں ہے۔ **لانه تجری الخ** کیونکہ مہر کے بارے میں نرمی برتی جاتی ہے۔ اور مرد اپنے باپ کی مالداری سے قادر جانا جاتا ہے۔ ف یہ حکم اس وقت ہے جبکہ عورت فقیر ہو۔ اور اگر وہ مالدار یعنی مال نصاب زکوۃ کی مالکہ ہو تو اس کے بارے میں فرماتا ہے۔

فاما الكفاءة فی الغنی فمعتبرة فی قول ابی حنیفة و محمدؒ حتی ان الفائقة فی اليسار......الخ

اور تونگری میں مساوات کے بارے میں ابو حنیفہ اور محمدؒ کے قول کے مطابق اس کا اعتبار ہے۔ اسی بناء پر ایسی عورت جو مالداری میں مرد سے بڑھی ہوئی ہو۔ اس کا کفو ایسا مرد نہیں ہوگا جو صرف مہر و نفقہ پر قادر ہو۔ **لان الناس الخ** کیونکہ لوگ مالداری کی بناء پر ایک دوسرے پر فخر کرتے ہیں اور فقیری اور عاجزی سے شرم محسوس کرتے ہیں۔ ف لیکن امام حنیفہ و محمد رحمتہ اللہ سے یہ روایت ظاہرہ نہیں ہے بلکہ اتفاقیہ ہے۔ اسی لئے مبسوط سرخسی وذخیرہ میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ مالداری کا اعتبار نہیں ہے۔ ع۔ اس قول کی بناء پر ابو یوسفؒ سے بھی اتفاق ہو گیا۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے **وقال ابو یوسف** اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ مالداری معتبر نہیں ہے کیونکہ مالدار میں کچھ ثبات اور بقاء نہیں ہے۔ اس لئے کہ مال صبح کو آتا اور شام کو چلا جاتا ہے۔ ف میں مترجم کہتا ہوں کہ جب تفاخر پر ہی کفو کا اعتبار ٹھہرا تو امام ابو حنیفہ و محمدؒ کا قول ہی اظہر واضح ہے۔ کیونکہ مال کی ناپائداری یا زیادتی کی مذمت ویسے ہی مذموم ہے جیسے نسب پر فخر وغیرہ۔ اور کفائت کی بنیاد تو اس بات پر ہے کہ میاں اور بیوی کے دلوں کے درمیان میں نفرت پیدا نہ ہو۔ اگرچہ جہالت پر بنیاد ہو۔ تو مالداری بھی اس قبیل سے ہے۔ واللہ تعالے اعلم۔ اسی طرح صنعت وحرفت کا پیشہ بھی مذموم اور ناپسندیدہ نہیں ہے۔ اسی لئے صحیح حدیث میں ہے کہ زکریا علیہ السلام بڑھی کا پیشہ اختیار کئے ہوئے تھے۔ حالانکہ طالوت کو ان کی قوم نے کہا کہ ﴿انی یکون له الملك علینا﴾ الایه اور کہا ﴿ولم یوت سعةً من المال﴾. حالانکہ صنعت میں کفائت معتبر ہے۔ اسی لئے فرمایا۔

وتعتبر فی الصنائع وهذا عند ابی یوسفؒ و محمدؒ وعن ابی حنیفة فی ذلك روايتان وعن ابی یوسف انه لایعتبر الا ان یفحش كالحجام والحائك والدباغ وجه الاعتبار ان الناس یتفاخرون بشرف الحرف ویتعیرون بدناء تهاوجه الاعتبار ان الناس یتفاخرون بشرف الحرف ویتعیرون بدناء تهاوجه القول الأخران الحرفة لیست

بلازمة ويمكن التحول عن الخسيسة الى النفيسة منها قال واذاتزوجت المرأة ونقصت عن مهر مثلها فللاولياء الاعتراض عليها عندابى حنيفةؒ حتى يتم لهامهر مثلها اويفارقها وقالا ليس لهم ذلك وهذا الوضع انما يصح على قول محمد على اعتبار قوله المرجوع اليه فى النكاح بغير الولى وقدصح ذلك وهذه شهادة صادقة عليهo

ترجمہ: اور کفایت صنعتوں میں بھی معتبر ہے۔ یہ صاحبینؒ کے نزدیک ہے۔ اس مسئلہ میں ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں ہے کہ صنعتوں کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ البتہ اگر فحش ہو جیسے پچھنے لگانے والا اور جولاہا اور چمڑے کی دباغت دینے والا۔ اور اعتبار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ لوگ پیشوں کی شرافت سے بڑائی کا اظہار اور فخر کرتے ہیں۔ اور ذلیل پیشہ ہونے سے شرم دلاتے ہیں۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ پیشہ کچھ لازمی نہیں ہوا کرتا ہے۔ اس لئے خراب اور ذلیل پیشہ کو چھوڑ کر شریف پیشہ اختیار کرنا ممکن ہوتا ہے۔ کہا۔ جب کہ عورت نے اپنا نکاح خود کر لیا ہو لیکن مہر مثل سے کم پر اپنا مہر رکھا تو اولیاء کو اس پر اعتراض کرنے کا حق ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک کہ اس کا شوہر اس کے لئے اس کا مہر مثل پورا کر دے یا پھر اسے چھوڑ دے۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ انہیں اس کا حق نہیں ہے۔ اور یہ وضع (مسئلہ) امام محمدؒ نے قول کے کے مطابق بغیر ولی کے نکاح منعقد ہونے میں اسی قول کے اعتبار پر صحیح ہے جس کی طرف انہوں نے رجوع کر لیا ہے۔ اور ان کا اس قول کی طرف رجوع کرنا صحیح ثابت ہو چکا ہے۔ اور یہ مسئلہ اس پر سچی گواہی ہے۔

توضیح: صنعتوں اور حرفتوں میں بھی کفائت معتبر ہے

مہر مثل چھ سے کم پر اگر عورت نے اپنا نکاح کر لیا تو اس کے اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق ہوگا

وتعتبر فى الصنائع وهذا عندابى يوسفؒ و محمدؒ وعن ابى حنيفة فى ذلك روايتان ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ کالحجام الخ جیسے پچھنے لگانے والا اور جولاہا اور چمڑے کی دباغت کرنے والا۔ ف پہلی فصل میں حدیث کی جو روایتیں ذکر کی گئی ہیں ان میں بھی حجام اور حائک کا کفو کانہ ہونا ذکر کیا ہے۔ اسی بناء پر چمڑے کو دباغت دینے والا۔ اور دھنیا اور اسی قسم کے ذلیل پیشوں کا اس پر قیاس ہوگا۔ وجه الاعتبار الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

قال واذاتزوجت المرأة ونقصت عن مهر مثلها فللاولياء الاعتراض عليها عندابى حنيفةؒ ......الخ

اگر عورت نے اپنا نکاح اپنے مہر مثل سے کم پر کیا۔ ف اتنی کمی کی کہ لوگ آپس کے معاملہ میں اپنے اندازہ کے مطابق اتنا کم نہیں کرتے ہوں۔ ع۔ فلاولیا الخ تو اس کے اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ف کے اولیاء پورے طور پر اعتراض کر سکتے ہیں۔ حتی یتم . الخ یہاں تک کہ شوہر اس عورت کا مہر مثل پورا کر دے یا اسے چھوڑ دے۔ ف ورنہ شکایت کرنے کے بعد قاضی خود ان میں تفریق کر دے گا۔ وقال الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اولیاء کو اس کا اختیار نہیں ہے۔ ف اگر یہ کہا جائے کہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق اگر عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر ایجاب و قبول کرے تو وہ نکاح ہی منعقد نہ ہوگا۔ اس کے باوجود امام محمدؒ کے نزدیک یہ مسئلہ کس طرح ہو سکتا ہے۔ تو جواب کی طرف مصنف نے اس طرح اشارہ کیا ہے۔

وهذا الوضع انما يصح على قول محمد على اعتبار قوله المرجوع اليه فى النكاح ......الخ

امام محمد کی طرف مذکورہ مسئلہ اسی صورت میں درست ہو سکتا ہے جبکہ انہوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ہو۔ جیسا کہ ان کا دوسرا قول ہے۔ ف یعنی انہوں نے آخر میں اس طرف رجوع کر لیا ہے کہ بغیر ولی کے بھی نکاح صحیح ہو سکتا ہے۔ وقد الخ اور امام محمدؒ کا رجوع کرنا یہ صحت کو پہونچ گیا۔ وهذه شهادة الخ اور یہ مسئلہ اس رجوع پر سچی گواہی ہے۔ ف لیکن غایہ میں کہا ہے کہ اگر ولی نے عورت کو مہر کے بیان کے بغیر نکاح کی اجازت دی۔ پھر عورت نے اس طرح کمی کی تو امام محمدؒ کے قول اول کے

مطابق بھی نکاح جائز ہوگا۔ اور اولیاء کو بھی اعتراض کا حق نہیں ہوگا۔ اس طرح یہ مسئلہ ان کے قول کی طرف رجوع کرنے کے لئے گواہی نہیں ہو سکتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ شاید آپ کا پہلا قول شیخین کے قول کے موافق ہو اور اسی بناء پر یہ مسئلہ مروی ہو۔ پھر دونوں مسئلوں کو جمع کر کے کہا کہ بغیر ولی کے نکاح جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر دونوں اقوال کا مقدم اور موخر ہونا کسی دلیل سے متعین ہو جائے تو دوسری بات ہوگی۔ م

لهما ان مازادعلى العشرة حقهاومن اسقط حقه لايعترض عليه كما بعد التسمية ولابى حنيفة ان الاولياء يفتخرونَ بغلاء المهورو يتعيرون بنقصانها فاشبه الكفاءة بخلاف الابراء بعد التسمية لانه لايتعيربه واذازوج الاب ابنته الصغيرة ونقص من مهرها او ابنه الصغير وزادفى مهرامرأته جارذلك عليهما ولايجوزذلك لغيرالاب والجد وهذا عند ابى حنيفة وقالا لايجوز الحط والزيادة الا بما يتغابن الناس فيه. ومعنى هذا الكلام انه لايجوزالعقد عندهما لان الولاية مقيدة بشرط النظر فعند فواته يبطل العقد وهذالان الحط عن مهرالمثل ليس من النظر فى شىء كمافى البيع ولهذالم يملك ذلك غير هما ولابى حنيفة ان الحكم يدار على دليل النظروهو قرب القرابة وفى النكاح مقاصد تربوعلى المهراما المالية هى المقصودة فى التصرف المالى والدليل عدمناه فى حق غيرهما.

ترجمہ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مہر دس درہم سے زیادہ ہونے کے بعد عورت کا حق ہے اور جو شخص بھی اپنا حق ساقط کر دیتا ہے تو اس پر اعتراض نہیں کیا جاتا ہے۔ (اس لئے عورت پر بھی کم مہر منظور کرنے میں اعتراض نہیں ہوگا) جیسا کہ زیادہ مہر متعین ہو جانے کے بھی معاف کر دینے میں کوئی اعتراض نہیں کیا جاتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے کہ لڑکی کے مہر کی زیادتی پر اولیاء کو فخر ہوتا ہے اور اس کے کم ہونے سے وہ شرمندگی محسوس کرتے ہیں۔ تو کم ہونا کفو نہ ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ بخلاف مہر متعین کرنے کے بعد اس کے معاف کرنے کے کیونکہ اس سے شرمندگی نہیں ہوتی ہے اور جب باپ نے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح مہر مثل سے کم پر کر دیا ہو یا اپنے نابالغ لڑکے کا نکاح کیا اور اس کا مہر زیادہ مقرر کر دیا تو دونوں صورتوں میں جائز ہوگا لیکن باپ دادا کے علاوہ کسی اور کے لئے یہ بالاجماع جائز نہ ہوگا۔ یہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ مہر کو کم یا زیادہ کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے مگر صرف اتنا کہ لوگ اتنا کم و بیش کر دیتے ہوں۔ اس کلام کا مطلب یہ ہوا کہ صاحبین کے نزدیک ایسا نکاح صحیح نہیں ہوگا۔ کیونکہ ولی بننے کی یہ شرط ہے کہ وہ نظر شفقت رکھتا ہو۔ پس جب یہ نظر شفقت نہ رہی تو وہ عقد باطل ہو گیا۔ کیونکہ مہر کو مہر مثل سے کم کر دینے میں کوئی شفقت اور مصلحت نہیں ہے جیسا کہ کسی چیز کو اصل قیمت سے بہت کم پر بیچنے میں۔ اسی بنا پر بالاتفاق باپ دادا کے علاوہ دوسرا کوئی اس کا حق نہیں رکھتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حکم کی بنیاد نظر کی دلیل پر ہے جو کہ قرابت اور رشتہ داری کا قریب تر ہونا ہے۔ اور نکاح میں دوسری ایسی بہت سی مصلحتیں ہوتی ہیں جو مقدار مہر سے بھی زیادہ اہم ہوتی ہیں۔ اور مالی تصرف میں تو صرف مالیت ہی مقصود ہوتی ہے۔ اور باپ دادا کے ماسوا دوسرے کے حق میں ہم یہ دلیل نہیں پاتے ہیں۔

توضیح: چھوٹی لڑکی کا نکاح اس کے مہر مثل سے بہت کم سے اور چھوٹے لڑکے کا نکاح بہت زیادہ مہر سے کرنا۔ ائمہ کا اختلاف اور دلائل

لهما ان مازادعلى العشرة حقهاومن اسقط حقه لايعترض عليه كما بعد التسمية ......الخ

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دس درہم (جو کم سے کم مہر کی مقدار ہے) سے زیادہ مہر کی مقدار تو اس کی اپنی مرضی پر اور اس کا حق ہے۔ ف۔ البتہ کم از کم دس درہم ہونا شرعاً واجب ہے۔ ومن اسقط الخ اور جو شخص اپنا کوئی حق معاف کر دیتا ہے تو اس پر

کوئی اعتراض نہیں ہوتا ہے جیسے مہر متعین ہو جانے کے بعد پورا معاف کر دینا یا کچھ معاف کر دینا۔ ف۔ یعنی اولیاء کی مرضی کے مطابق مہر مقرر کرنے کے بعد اگر عورت نے اپنا کل مہر یا کچھ حصہ معاف کر دیا تو اولیاء کو بلا اختلاف کوئی اعتراض نہیں ہوتا ہے۔

ولابی حنیفة ان الاولیاء یفتخرون بغلاء المهور و یتعیرون بنقصانها فاشبه الکفاء ة......الخ

اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اولیاء (اپنی خاندانی عورتوں کے) مہر زیادہ ہونے سے فخر کرتے ہیں۔ اور کم ہونے سے شرم محسوس کرتے ہیں اس لئے مہر کم ہونا ایسا ہو گیا جیسا کہ غیر کفو میں نکاح کیا ہو۔ بخلاف الخ بخلاف مہر مقرر کر دینے کے بعد معاف کر دینے یا کم کر دینے کے کیونکہ اس سے ان کو شرمندگی نہیں ہوتی ہے۔ واذا زوج الخ اور اگر باپ (یا دادا) نے اپنی نابالغہ لڑکی کا اس کے مہر (مہر مثل) سے کم کر دیا یا کم قبول کر لیا یا باپ (یا دادا) نے اپنے چھوٹے لڑکے کا نکاح قبول کیا اور اس کی بیوی کے مہر کو زیادہ کر دیا (مہر مثل سے) تو یہ کمی اور زیادتی لڑکی اور لڑکا دونوں کے حق میں مقبول ہوگی۔ اور ایسا کرنے کا حق باپ دادا کے سوا کسی دوسرے کو نہیں ہے۔ وھذا عند الخ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ف۔ اور یہ ہی صحیح ہے۔ المضمرات۔ ھ۔

وقالا لایجوز الحط والزیادة الا بما یتغابن الناس فیه. ومعنی هذا الکلام انه لایجوز......الخ

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ صغیرہ کا مہر کم کرنا یا صغیر کی بیوی کا مہر زیادہ کر دینا صرف اتنا ہی جائز ہوگا جتنا کہ لوگ اپنے اندازہ نقصان برداشت کر لیتے ہیں۔ ف۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ نکاح تو صحیح ہوگا مگر یہ کمی یا زیادتی باطل ہوگی اور دوسروں نے جن کا قول شمس الائمہ سرخسی و فخر الاسلام و مصنفؒ نے قبول کیا ہے کہا ہے کہ معنی ھذا الخ صاحبینؒ کے اس قول کے معنی یہ ہوئے کہ صاحبین کے نزدیک نکاح ہی صحیح نہیں ہوا بلکہ باطل ہو گیا۔ ف۔ یہی قول اصح ہے۔ الکافی۔ ھ۔ ع۔ لانه الولایة الخ کیونکہ حق ولایت تو نظر کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ یعنی مصلحت کا خیال رکھے۔ جب مصلحت ختم ہو گئی تو وہ عقد بھی باطل ہوا۔ ف۔ یعنی حق ولایت ہی ختم ہو گیا۔

وھذالان الحط عن مھر المثل لیس من النظر فی شئی کمافی البیع ......الخ

نظر فوت ہونا اس طرح ہوا کہ لڑکی کے لئے مہر مثل سے کم کر دینے میں کچھ بھی مصلحت نہیں ہے۔ جیسے بیع میں ہے۔ ف۔ کہ جب باپ نے اپنے چھوٹے بچے یا بچی کے مال کی کوئی چیز جو اس کے ملک میں ہو مثلاً ماں کے ترکہ سے ملی تھی اصل قیمت سے بہت ہی کم قیمت میں بہت نقصان کے ساتھ بیچ ڈالی یا بہت زیادہ قیمت دے کر اس کے لئے خرید لی تو یہ جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح نکاح میں بھی۔ لہٰذا مہر میں اس قدر کمی یا بیشی کر دینا کسی طرح کی مصلحت کے مطابق نہیں ہے۔ ولھذا لم الخ اسی لئے باپ یا دادا کے سوا کسی دوسرے کو اس کا بالاتفاق حق نہیں ہے۔ ف۔ یعنی دوسرے اولیاء کا ایسا کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ محض اس وجہ سے کہ اس میں بچوں کے لئے کوئی مصلحت نہیں ہے۔ اس لئے ہمارے نزدیک باپ دادا بھی مثل بیع کے مالک نہیں ہوگا۔

ولابی حنیفة ان الحکم یدار علی دلیل النظر وهو قرب القرابة ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نظر کی دلیل پر حکم کا مدار ہے یعنی رشتہ داروں کی نزدیکی۔ ف۔ اور ہر موقع پر نظر اور مصلحت کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ پس جبکہ ہم نے باپ اور دادا میں سب سے بڑھی ہوئی قرابت اور شفقت پائی تو یہ فیصلہ کیا کہ ان کا ہر کام پوری نظر اور مصلحت کے ساتھ ہوتا ہے۔ جبکہ باپ کی رائے معقول بھی ہو۔ اس لئے اگر مہر مثل سے کمی یا زیادتی کی تو وہ بھی پوری مصلحت کے ساتھ ہوگی۔ وفی النکاح الخ اور نکاح کے مقاصد ایسے بہت سے ہوتے ہیں جو کہ مہر کے مقابلہ میں ان کا لحاظ بڑھ کر ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے ان کے خیال سے مہر میں کمی یا زیادتی منظور کر لی ہے۔ اسی بناء پر اگر بیہودگی یا فسق و فجور سے ایسا کریں گے تو بلا اختلاف جائز نہیں ہوگا۔ بخلاف بیع کے کہ وہ تو صرف مالی تصرف ہے۔

اما المالیة هی المقصودة فی التصرف المالی والدلیل عدمناه فی حق غیرهما......الخ

اور مالی تصرف میں صرف مالیت یہی مقصود ہے۔ف۔اسی لئے شریعت نے بالغ کے مال کی حفاظت کا حکم دیا ہے۔اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کے صحیح ہونے کی دلیلوں میں سے یہ بھی ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا نکاح پانچ سو درہم پر کیا ہے۔اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہؓ کا نکاح چار سو درہم پر کیا۔حالانکہ سیدۃ النساء کا مہر دنیا سے بڑھ کر ہونا چاہئے۔ والدلیل الخ اور یہ دلیل ان دونوں (باپ دادا) کے ماسوا دوسرے اولیاء میں ہمارے پاس کوئی نہیں ہے۔ف۔کہ ان کی پوری اور مکمل شفقت پر مدار ہو۔کیونکہ ان کی شفقت رشتہ داری کی دوری کی وجہ سے مکمل اور بھرپور نہیں ہوتی ہے۔

ومن ذوج ابنته وهي صغيرة عبدا اوزوج ابنه وهو صغيرامة فهوجائز قال وهذا عندابي حنيفة ايضالان الاعراض عن الكفاءة لمصلحة تفوقها وعندهما هو ضرر ظاهر لعدم الكفاءة فلايجوز والله اعلمo

ترجمہ:اور جس شخص نے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح کسی غلام سے کر دیا یا اپنے چھوٹے بیٹے کا کسی باندی سے کر دیا تو جائز ہو گیا۔مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے کیونکہ اپنے کفو میں نہ کر کے غیر کفو میں کرنا کسی ایسی مصلحت کی وجہ سے ہے جو اس کفاءت سے بھی بڑھ کر ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک کفاءت نہ ہونا ہی کھلم کھلا نقصان ہے واللہ اعلم

توضیح :باپ نے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح غلام سے یا چھوٹے لڑکے کا باندی سے کر دیا

ومن زوج ابنته وهي صغيرة عبدا اوزوج ابنه وهو صغيرامة فهوجائز ......الخ

جس نے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح کسی غلام۔ف۔یعنی غیر کفو کے ساتھ کر دیا۔یا اپنے نابالغ لڑکے کا کسی باندی سے نکاح کر دیا تو یہ جائز ہے۔ف۔جبکہ ایسا کرنے والا باپ یا دادا ہو۔اور بیٹا اگرچہ ولی اقرب ہے مگر چھوٹی لڑکی کے مسئلہ میں یہ صورت ناممکن ہے۔البتہ دیوانی ماں کی صورت میں یہ مسئلہ بھی ممکن ہے۔ وهذاعند الخ اور یہ بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ لان الاعراض الخ کیونکہ کفو کی نظر سے منہ موڑنا کسی ایسی بہتری کا خیال کرنے کی وجہ سے ہے جو کفاءت سے بڑھ کر مفید ہے۔ وعندہما الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک کفاءت سے منہ موڑنا کھلا ہوا نقصان پہونچانا ہے۔اس لئے جائز نہیں ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

چند ضروری مسائل

نمبر۱۔اگر عصبہ نہ ہونے کے باوجود کوئی نابالغ لڑکا یا نابالغہ لڑکی کسی کی پرورش میں ہو جیسے کسی لاوارث لڑکے کو اٹھالیا ہو تو اس بچہ کے نکاح کرانے کا حق نہیں ہوگا۔ق۔

نمبر۲۔اگر کسی کا دیوانہ یا مدہوش لڑکا بالغ ہوا تب بھی اس کے باپ کو اس کے جان ومال پر ولایت باقی رہے گی۔ق۔

نمبر۳۔اور اگر باپ مجنون یا معتوہ ہو گیا ہو تو اس کے نکاح کے لئے اس کے لڑکے کو ولایت ہو گی مگر اس کے مال پر نہیں ہو گی یہی صحیح ہے۔

نمبر۴۔کسی صغیرہ کے برابر کے دوولیوں میں سے کسی ایک نے بھی نکاح کر دیا تو وہ صحیح ہو جائے گا خواہ دوسرا اجازت دے یا فسخ کر دے۔

نمبر۵۔غیبت منقطعہ کی مسافت ہے۔سفر کی مسافت ہے۔اسی پر فتویٰ ہے۔بلکہ اصح یہ ہے کہ اتنا فاصلہ ہو کہ اس کی رائے معلوم کرنے تک مناسب اور کفو کا رشتہ ختم ہو جائے۔اسی پر فتویٰ ہے جواہر الاخلاطی۔پھر غیبت منقطعہ کی صورت میں ولایت اقرب سے منتقل ہو کر ابعد کو مل جاتی ہے۔یہی اصح ہے البدائع۔

نمبر۶۔ولی کو صغیر اور صغیرہ کے نکاح کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔اگرچہ دونوں راضی نہ ہوں۔اگرچہ صغیرہ ثیبہ ہو۔ب۔ع۔

نمبر ۷۔ اگر کسی صغیرہ کا ولی نہ ہو۔ اور اس نے اپنے کفو کے اندر نکاح کر لیا اور وہاں کوئی مسلمان قاضی نہ ہو تو وہ نکاح درست ہو جائے گا پھر بھی بالغ ہونے پر اسے اختیار ہوگا۔ ت۔

نمبر ۸۔ قول صحیح کے مطابق ایسی صغیرہ سے بعد نکاح دخول جائز ہے جو اسے برداشت کر سکتی ہو اور اس کو بیماری کا بھی خوف نہ ہو۔ اگرچہ وہ نو برس سے کم ہو۔ ورنہ نہیں۔ اگرچہ نو برس سے بھی زیادہ ہو۔ اس کا ثبوت عورتوں کے کہنے سے ہوگا۔ المحیط۔

نمبر ۹۔ کسی شافعیہ بالغہ عورت نے ولی کی اجازت کے بغیر کسی حنفی سے نکاح کیا تو شیخ الاسلام عطاء بن حمزہ نے کہا ہے کہ صحیح ہے۔ اسی طرح اگر حنفیہ عورت نے جب شافعی مرد سے نکاح کیا ہو۔ الظہیریہ۔

نمبر ۱۰۔ ولی نے غیر کفو میں نکاح کرنے کی صورت میں تفریق چاہنے سے خاموشی برتی تو اس کا حق باطل نہ ہوگا۔ اگرچہ زمانہ دراز گذر جائے۔ یہاں تک کہ عورت کو اولاد بھی ہو جائے۔ شرح الصغیر لقاضی خان۔ اور کہا گیا ہے کہ ولادت کے بعد بھی تفریق کا اختیار رہتا ہے۔ ن۔

نمبر ۱۱۔ اگر کسی نے غیر کفو میں نکاح کیا اور اس کے اولیاء میں سے کوئی ایک راضی ہو گیا تو اس کے برابر والے اور کم درجہ کے کسی کو بھی تفریق کا اختیار نہ ہوگا۔ البتہ اگر اس سے اعلیٰ درجہ کا کوئی ہو تو اسے اختیار ہو سکتا ہے۔ ق۔

نمبر ۱۲۔ اسی طرح جس کسی ولی نے عورت کی رضامندی سے نکاح کر دیا ہو تو اس کے اعلیٰ درجہ کے ولی کو تفریق کا اختیار ہے۔

نمبر ۱۳۔ عورت کی طرف سے شکایت کرنے اور معاملہ بڑھانے کا حق ولی اور غیر ولی سب کو حاصل ہے۔ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔

فصل فی الوکالة بالنکاح وغیرها ویجوز لابن العم ان یزوج بنت عمه من نفسه وقال زفرؒ لایجوز واذا اذنت المرأة للرجل ان یزوجها من نفسه فعقد بحضرة شاهدین جاز وقال زفرؒ والشافعی لایجوز لهما ان الواحد لایتصور ان یکون مملکا ومتملکا کما فی البیع الا ان الشافعی یقول فی الولی ضرورة لانه لایتولاه سواه ولا ضرورة فی الوکیل. ولنا ان الوکیل فی النکاح معبر وسفیر والتمانع فی الحقوق دون التعبیر ولا ترجع الحقوق الیه بخلاف البیع لانه مباشر حتی رجعت الحقوق الیه واذا تولی طرفیه فقوله زوجت یتضمن الشطرین ولا یحتاج الی القبول.

ترجمہ: فصل۔ نکاح وغیرہ کی وکالت کے بیان میں۔ چچازاد بھائی کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنی چچازاد بہن کا نکاح خود سے کرے۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے۔ اور جبکہ کسی عورت نے کسی مرد کو اس بات کی اجازت دی کہ اس کا نکاح خود سے کرے اور اس نے دو مرد گواہوں کی موجودگی میں نکاح کر لیا تو جائز ہو گیا۔ مگر امام زفرؒ اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہوگا۔ ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے کہ ایک ہی شخص مالک بنانے والا ہو اور وہی مالک بننے والا بھی ہے۔ جیسا کہ بیع میں ہے۔ البتہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ شخص اگر ولی ہو تو اس صورت میں مجبوری کی وجہ سے جائز ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے ماسوا دوسرا کوئی بھی متولی نہیں ہوتا ہے اور وکیل ہونے میں اس کی کوئی مجبوری نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح میں وکیل محض تعبیر کرنے والا اور سفیر ہے۔ اور یہ مغافات حقوق میں ہے۔ تعبیر میں نہیں ہے۔ اور حقوق نکاح وکیل سے متعلق نہیں ہوتے ہیں بخلاف بیع کے۔ کیونکہ بیع کا وکیل ہی معاملہ کرنے والا ہوتا ہے اسی بناء پر بیع کے سارے حقوق اسی سے متعلق ہو جاتے ہیں۔ اب جبکہ ایک ہی وکیل نکاح کے دونوں طرف یعنی ایجاب و قبول کا متولی ہو گیا تو اس کا یہ کہنا کہ میں نے نکاح کر دیا تو اس کے دونوں اجزاء یعنی ایجاب و قبول کو لازم ہو جائے گا۔ اور قبول کرنے کا محتاج نہ ہوگا۔

توضیح: فصل۔ وکالت کے بیان میں۔ نکاح کے وکالت جائز ہے۔ اگرچہ گواہوں کے سامنے نہ ہو۔ ف۔ فضولی کی بحث یعنی جو شخص از خود وکیل بنائے بغیر کسی مرد یا عورت کا نکاح کرادے

فصل فی الوکالة بالنکاح وغیرها......الخ

نکاح کی وکالت وغیرہ کے بیان میں

نمبر ا۔ نکاح کے لئے وکیل مقرر کرنا جائز ہے اگرچہ گواہوں کے سامنے نہ ہو۔ جنیس
نمبر ۲۔ اگر وکیل بن جانے کے بعد اس نے مقصد وکالت کی مخالفت کی جس سے نقصان بھی ہو تو وہ نافذ نہیں ہوگی۔
نمبر ۳۔ اور اگر دو افراد وکیل بنائے گئے تو ان میں سے صرف ایک کا عمل جائز نہیں ہوگا۔ ھ۔ المحیط۔
نمبر ۴۔ اگر قاضی نے نابالغہ لڑکی کا نکاح اپنے لڑکے سے کر دیا تو جائز نہ ہوگا۔ بخلاف باقی دوسرے اولیاء کے۔ التجنیس والمزید۔ لیکن امام قاضی کے مثل ہے۔ م۔

ویجوز لابن العم ان یزوج بنت عمه من نفسه وقال زفرؒ لایجوز......الخ
چچازاد بھائی کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنی چچازاد بہن کا نکاح خود سے کر لے۔ ف۔ بشرطیکہ وہ نابالغہ ہو اور اس بھائی کے علاوہ دوسرا کوئی ولی بھی نہ ہو۔ ع۔ وقال زفر الخ اور زفرؒ نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے۔ ف۔ اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو اس کی بھی اجازت ضروری ہے۔ ع۔ د۔ واذا اذنت الخ اور اگر عورت نے ایک مرد کو یہ کہہ کر اجازت دی یعنی وکیل بنایا کہ اس عورت یعنی مجھ سے نکاح کرے۔ اس پر اس مرد وکیل نے دو گواہوں کی موجودگی میں اس سے نکاح کر لیا تو جائز ہوا۔ ف۔ یعنی دو گواہوں کے سامنے کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے فلانہ بنت فلاں بن فلاں سے اس کی اجازت کے مطابق نکاح کر لیا۔ وقال زفر الخ اور زفرؒ و شافعی نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے۔

لهما ان الواحد لایتصور ان یکون مملکا ومتملکا کمافی البیع ......الخ
ان دونوں یعنی زفرؒ شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی شخص کے بارے میں یہ تصور نہیں ہو سکتا ہے کہ وہی مالک بنانے والا اور وہی مالک بننے والا ہو۔ جیسا کہ بیع میں ہے۔ ف۔ کہ وہ تنہا بیع کا متولی نہیں ہو سکتا ہے۔ الا ان الخ البتہ ان دونوں حضرات کے قول میں اتنا فرق ہے کہ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ولی میں مجبوری ہوتی ہے، کیونکہ اس کے سوا دوسرا متولی نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اسی بناء پر پہلے مسئلہ میں چچازاد بھائی ضرورت کی وجہ سے دونوں جانب کا متولی ہو گیا۔ ولاضرورة الخ اور وکیل میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ کوئی دوسرا بھی وکیل بن سکتا ہے۔

ولنا ان الوکیل فی النکاح معبر وسفیر والتمانع فی الحقوق دون التعبیر......الخ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح میں وکیل محض بات پہونچانے والا اور سفیر ہے۔ ف۔ بعد میں اس پر کوئی ذمہ داری نہیں رہتی ہے۔ والتمانع الخ اور منافات حقوق میں ہے۔ تعبیر میں نہیں ہے۔ ف۔ یعنی حقوق میں ایک ہی شخص مالک بنانے والا اور مالک ہونے والا نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ دونوں میں بہت دور کا فاصلہ اور منافات ہے۔ اور مالک بنانے سے مراد ہے عورت کی طرف سے بولنا اور مالک ہونے سے مراد ہے اپنی طرف سے کچھ انکار نہ کرنا۔ ولا ترجع الخ اور نکاح کے حقوق وکیل سے متعلق نہیں ہوتے ہیں ف اس لئے وہ ذمہ دار نہیں ہے۔ بلکہ وہ صرف ایک کی بات اس تک پہونچاتا ہے۔ اسی لئے ایک ہی شخص دونوں جانب کا متولی ہو سکتا ہے۔ بخلاف البیع الخ بخلاف بیع کے کیونکہ بیع کا وکیل خود تمام کام انجام دیتا ہے۔ حتی رجعت الخ یہاں تک کہ بیع کے حقوق اس کے وکیل سے متعلق ہو جاتے ہیں۔ ف۔ اسی لئے جب کسی نے کوئی چیز فروخت کی تو وہی اس کا

ذمہ دار بھی ہوگا۔ اور وہ صرف خبر پہونچانے والا اور سفیر نہ ہوگا۔ اس لئے بیع کے دونوں جانب کا متولی نہ ہوگا۔

واذاتولی طرفیه فقوله زوجت یتضمن الشطرین ولایحتاج الی القبول......الخ

اور جب نکاح کا وکیل نکاح کے دونوں حصوں یعنی ایجاب و قبول کا متولی ہو گیا تو اس کا یہ کہنا کہ میں نے نکاح کردیا دونوں حصوں میں یعنی ایجاب و قبول کو شامل ہے۔ف۔ یعنی اس وکیل نے کہا کہ زوجت فلانۃ من نفسی میں نے فلانہ بنت فلاں بن فلاں کا خود سے نکاح کرلیا۔ الخلاصہ۔ھ۔ تو نکاح پورا ہو گیا۔ ولایحتاج الخ اور قبول کا محتاج نہیں ہے۔ف۔ یعنی میں نے قبول کرلیا کہنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح کرنے کے معنی یہی ہیں کہ اس کی طرف سے ایجاب اور اپنی طرف سے قبول کیا۔م۔ اگر کسی عورت نے مرد کو یا مرد نے عورت کو یہ کہتے ہوئے اپنا وکیل بنایا کہ تم جس سے چاہو اسی سے میرا نکاح کردو۔ اس پر اس وکیل نے خود سے اس کا نکاح کرلیا تو یہ نکاح صحیح نہ ہوگا۔ التجنیس والمحیط۔ کیونکہ اس میں وکیل کو صرف کام کرنے والا قرار دیا گیا ہے۔ اور اگر وکیل نے اپنی چھوٹی لڑکی یا کسی بھی ایسی چھوٹی بچی کا نکاح کردیا جس کا ولی موجود ہو یا اپنے باپ یا بیٹے سے نکاح کر دیا تو نکاح صحیح نہیں ہوگا۔ لیکن بالغہ ہونے کی صورت میں اختلاف ہے۔ اور اگر اپنی بالغہ بہن سے نکاح کردیا تو بالاتفاق جائز ہوگا۔ المحیط۔ق۔ اگر عورت کے وکیل نکاح نے اسکا غیر کفو میں نکاح کردیا تو وہ بالاتفاق باطل ہوگا۔ اور اگر مہر میں غبن فاحش کی حد سے کم سے نکاح کردیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہوگا بخلاف صاحبین کے۔ق۔خ۔ مرد نے اپنے وکیل کو کسی معین قبیلہ میں اپنا نکاح کرنے کے لئے کہا لیکن اس نے کسی دوسرے قبیلہ میں کردیا۔ یا عام دستور میں جتنا مہر نقد دیا جاتا ہے اس سے بہت بڑھا کر نقد مہر کردیا۔ یا کوئی نقصان دہ مخالفت کی تو وہ نکاح بالاتفاق جائز نہ ہوگا۔ اور اگر مہر میں غبن فاحش کی زیادتی کی یعنی بہت زیادہ مہر مقرر کردیا تو وہی اختلاف اس میں بھی ہوگا۔ ح۔ھ۔

قال وتزویج العبدوالامة بغیراذن مولاهما موقوف فان اجازالمولی جاز وان رده بطل وکذلك لوزوج رجل امرأة بغیر رضاها اورجلا بغیر رضاه وهذا عندنافان کل عقدصدرمن الفضولی وله مجیزانعقد موقوفا علی الاجازة وقال الشافعیؒ تصرفات الفضولی کلهاباطلة لان العقدوضع لحکمه والفضولی لایقدر علی اثبات الحکم فتلغو ولنا ان رکن التصرف صدرمن اهله مضافاالی محله ولاضرر فی انعقاده فینعقد موقوفاحتی اذارای المصلحة فیه ینفذه وقدیتراخی حکم العقدعن العقد○

ترجمہ: کسی دوسرے شخص کے غلام یا باندی کا اس کے مالک کی اجازت کے بغیر نکاح کرنے سے موقوف رہے گا۔ اس کے بعد اگر اس کا مولیٰ اس کی اجازت دے دے تو وہ مکمل ہو جائے گا اور اگر انکار کردے تو باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی عورت یا کسی مرد کا اس کی اجازت کے بغیر نکاح کردیا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ کیونکہ ہر وہ عقد جو ایک اجنبی کی جانب سے ہو اور اس کی اجازت دینے والا بھی موجود ہو تو وہ منعقد ہو جائے گا مگر اجازت پر موقوف رہے گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ فضولی اور اجنبی کے تصرفات سب باطل ہوتے ہیں۔ کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موضوع ہے۔ اور فضولی کو حکم ثابت کرنے کی قدرت نہیں ہے اس لئے وہ عقد لغو ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ تصرف کا رکن یعنی ایجاب و قبول صادر ہوا ہے اس کے اہل و لیاقت والے کی جانب سے حالانکہ وہ اپنے محل کی طرف مضاف ہے اور اس عقد کو (فوری طور سے) صحیح مان لینے یا منعقد کرلینے میں کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔ اسی لئے موقوف منعقد ہوتا ہے۔ اور جب اسی کے مان لینے اور نافذ کرلینے میں مصلحت سمجھتا ہے تو نافذ کرلیتا ہے۔ صرف یہ ہوا کہ عقد ہو جانے کے بعد اس کے حکم کے نفاذ میں تاخیر ہوتی ہے۔

توضیح: فضولی کے نکاح وغیرہ کرانے کی بحث۔ ائمہ کا اختلاف ان کے دلائل

قال وتزویج العبدوالامة بغیراذن مولاهما موقوف فان اجازالمولی جاز ......الخ

فرمایا۔ غلام اور باندی کا نکاح کرانا۔ ف۔ خود یا غیر کے فعل سے۔ ہر ایک کے مولیٰ کے اجازت کے بغیر۔ موقوف۔ موقوف ہے۔ف۔ یعنی منعقد ہو گیا۔ مگر اس کا اثر نافذ ہونے کے لئے وہ ان کے مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ فان اجاز الخ یعنی اگر مولیٰ نے اجازت دیدی تو وہ عقد جائز ہو گیا یعنی لازم ہو گیا اور اگر رد کر دیا تو باطل ہو گیا و کذالك الخ اسی طرح اگر کسی نے کسی عورت کا اس کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا تو یہ نکاح بھی موقوف رہے گا۔ف۔ مثلاً زید نے ایک مجلس میں کہا کہ میں نے ہندہ بنت فلاں بن فلاں کا اس مرد سے نکاح کر دیا اور اس مرد نے یا اس کی طرف سے اس فضولی نے قبول کر لیا۔ اور رجلا الخ یا کسی مرد کا اس کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا۔ ف۔ مثلاً یوں کہا میں نے بکر بن فلاں کا اس عورت ہندہ سے نکاح کر دیا اور ہندہ نے یا ہندہ کی طرف سے بھی کسی فضولی نے قبول کر لیا تو وہ نکاح ان دونوں بکر اور ہندہ کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ جبکہ انہیں ابھی اس کا علم نہیں ہے۔ اس لئے معلوم ہونے کے بعد اگر قبول کر لیا اور اس کی اجازت دیدی تو وہ لازم ہو گیا ورنہ باطل ہو گیا۔ و ھذا عندنا الخ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ کیونکہ ہر وہ عقد (خواہ نکاح ہو یا بیع وغیرہ ہو) جسے کسی فضولی نے کیا۔ ف۔ جو نہ وکیل ہو اور نہ ایلچی ہو۔ و له مجیز اور اس عقد کا کوئی اجازت دینے والا ہو۔ ف۔ جس کی اجازت کے بغیر وہ معاملہ مکمل نہ ہو گا۔ العقد الخ تو وہ منعقد ہو جائے گا مگر موقوف رہے گا۔

وقال الشافعیؒ تصرفات الفضولی کلھاباطلة لان العقدوضع لحکمه والفضولی ......الخ

اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ ایسے فضولی کے تمام تصرفات باطل ہوتے ہیں۔ لان العقد الخ کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موضوع ہے۔ اور فضولی کو حکم نافذ کرنے کی قدرت نہیں ہے اس لئے وہ عقد لغو ہو گیا۔ ف۔ اور لغو کام باطل ہوتا ہے۔ کیونکہ فضولی سے یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ اس عقد کا ثمرہ بھی خود ظاہر کرے بلکہ یہ تو میاں اور بیوی کے اختیار میں ہے۔ ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تصرف کا رکن یعنی ایجاب و قبول ایسے شخص سے ثابت ہوا جس میں اس کی لیاقت اور اہلیت موجود ہے اور اس کی اضافت اس کے محل کی طرف ہو رہی ہے۔ ف۔ اس لئے فوری طور سے منعقد ہو جائے گا اور لغو نہ ہو گا۔ ولاضرر الخ اور اس کے منعقد ہو جانے میں کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔ ف۔ اس کے لازم ہو جانے میں نقصان ہے۔ فینعقد الخ تو یہ موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر مولیٰ مرد یا عورت مصلحت سمجھیں گے تو اسے نافذ کر دیں گے۔ ف۔ ورنہ باطل کر دیں گے۔ وقد یتراخی الخ البتہ عقد سے اس کا حکم موخر ہو جائے گا۔ ف۔ یعنی جس وقت عقد تھا اس کے بعد صاحب عقد نے نافذ کیا۔ اس وقت حکم آگیا۔ یہ کہنا صحیح نہ ہو گا کہ یہ عقد حکم سے خالی اور لغو ہے۔

ومن قال اشھدوا انی قدتزوجت فلانة فبلغھا الخبرفاجازت فھوباطل و ان قال آخراشھدوا انی زوجتھا منه فبلغھا الخبر فاجازت جازو کذلك انکانت المرأة ھی التی قالت جمیع ذلك وھذاعندابی حنیفة ومحمد وقال ابویوسف اذازوجت نفسھا غائبا فبلغه فاجازجازو حاصل ھذا ان الواحد لایصلح فضولیا من الجانبین اوفضولیا من جانب واصیلا من جانب عندھما خلافاله ولوجری العقدبین الفضولیین اوبین الفضولی والاصیل جاز بالاجماع ھویقول لوکان مامورامن الجانبین ینفذفاذاکان فضولیایتوقف وصار کالخلع والطلاق والاعتاق علی مال o

ترجمہ۔ اور جس نے کہا تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلاں عورت سے نکاح کر لیا ہے پھر یہ خبر جب اس عورت تک پہونچی تو اس نے اس کی اجازت دیدی یا قبول کر لیا تو یہ نکاح باطل ہو گا۔ اور اگر دوسرے شخص نے کہا کہ تم لوگ اس بات پر گواہ رہو کہ میں نے اس عورت کا نکاح اس مرد سے کر دیا ہے پھر یہ خبر اس عورت کو جب پہونچی اور اس نے اجازت دیدی تو یہ نکاح صحیح ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر یہ عورت وہی ہو جس نے یہ ساری باتیں کہی ہوں۔ یہ ساری تفصیل امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عورت نے اپنا نکاح غائب مرد سے کر لیا۔ پھر اس مرد کو جب اس کی خبر پہونچی تو اس نے اسے

قبول کر لیا تو واقعۃً صحیح ہو جائے گا۔ اس اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی یا ایک جانب سے فضولی اور دوسری جانب سے اصولی ہونے کی طرفین کے نزدیک صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ لیکن ابو یوسفؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ اور اگر کوئی عقد دو فضولیوں یا ایک فضولی اور ایک اصیل کے درمیان طے ہو تو بالاجماع جائز ہوگا۔ وہ یعنی ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص دونوں جانب سے وکیل ہوتا تو نکاح نافذ ہو جاتا۔ اب جبکہ وہ فضولی ہے تو وہ موقوف رہے گا اور ایسا ہو جائے گا جیسے خلع اور مال کے عوض طلاق یا مال کی شرط پر آزادی۔

توضیح: امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی یا ایک طرف سے فضولی اور دوسری طرف سے اصیل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے

ومن قال اشهدوا اني قد تزوجت فلانة فبلغها الخبر فاجازت فهو باطل ......الخ

اور جس مرد نے کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلانی عورت کو اپنے نکاح میں لے لیا ہے۔ فبلغها الخ پھر اس عورت کو خبر پہونچی تو اس نے اجازت دیدی تو یہ باطل ہے۔ ف۔ بلکہ اسی مجلس میں قبول کرنا بھی لازم ہے۔ وان قال الخ اور اگر (اسی مجلس میں) دوسرے نے کہدیا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اس عورت کا اس مرد سے نکاح کر دیا ہے۔ ف۔ یا یہ کہا کہ میں نے اس عورت کی طرف سے قبول کیا ہے۔ فبلغها الخ پھر اس عورت کو خبر پہونچی اور اس نے اجازت دیدی تو عقد جائز ہو گیا۔ وکذلك الخ اسی طرح اگر عورت نے سب کچھ کہا ہو۔ ف یعنی عورت نے گواہوں کی مجلس میں کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اپنے آپ کو فلاں بن فلاں کے نکاح میں دے دیا۔ پس اگر اس کے بعد کسی نے قبول کیا بلکہ مرد کو خبر پہونچادی اور اس نے قبول کیا تو باطل ہوگا اور اگر کسی فضولی نے قبول کیا پھر مرد نے اجازت دی تو جائز ہوگا۔ یہ تفصیل امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک ہے۔

وقال ابو یوسف اذا زوجت نفسها غائبا فبلغه فاجاز جاز وحاصل هذا ان الواحد.....الخ

اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اگر عورت نے خود کو مرد غائب کے نکاح میں دیا بس اس غائب کو خبر پہونچی اور اس نے اجازت دی تو عقد جائز ہوا۔ ف۔ اسی طرح مرد کی جانب سے ہے۔ ع۔ وحاصل هذا الخ اس اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک تنہا آدمی دونوں طرف سے فضولی یا ایک طرف سے فضولی اور دوسری طرف سے اصیل نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن ابو یوسفؒ کے نزدیک ہو سکتا ہے۔ ولو جری الخ اور اگر یہ عقد یعنی ایجاب و قبول دو فضولیوں میں سے (ایک مرد کی طرف سے اور دوسرا عورت کی طرف سے) یا ایک فضولی اور ایک اصیل میں جاری ہوا تو بالاجماع جائز ہوگا۔ ف۔ بشرطیکہ مجلس ایک اور دو گواہ موجود ہوں۔

هو یقول لو کان مامورا من الجانبین ینفذ فاذا کان فضولیا یتوقف وصار کالخلع ......الخ

ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص دونوں طرف سے وکیل تو نکاح نافذ ہو جاتا۔ مگر اب جب کہ فضولی ہے تو نکاح صحیح ہو کر موقوف ہو جانا چاہئے۔ ف۔ اس طرح ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی ہے تو نکاح صحیح ہو کر موقوف ہو جانا چاہئے۔ ف۔ اس طرح ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی ہو سکتا ہے۔ وصار الخ اور ایسا ہو گیا جیسے خلع اور مال کے عوض طلاق یا مال کے عوض آزادی۔ ف۔ کیونکہ ان سب میں بھی ایجاب کے قبول کرنے کی ضرورت ہے۔ پس اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اتنے مال یا سامان پر اپنی بیوی سے خلع کیا ہے اور مجلس میں کسی نے قبول نہ کیا بعد میں عورت کو اس کی خبر پہونچی اور سنتے ہی اس نے قبول کر لیا تو بالاتفاق جائز ہوگا۔ اسی طرح کسی نے کہا میں نے اتنے مال کے عوض طلاق دی یا اتنے مال کے عوض اپنا غلام آزاد کیا پھر عورت اور غلام کو خبر پہونچی اور اس نے قبول کر لیا تو جائز ہوگا۔ لہٰذا اسی طرح عقد نکاح میں بھی ہونا چاہئے کہ اجازت پر موقوف ہو۔

ولهما ان الموجود شطر العقد لانه شطر حالة الحضرة فكذا عند الغيبة وشطر العقد لايتوقف على ماوراء المجلس كمافي البيع بخلاف المامور من الجانبين لانه ينتقل كلامه الى العاقدين وماجرى بين الفضوليين عقد تام وكذا الخلع واختاه لانه تصرف يمين من جانبه حتى يلزم فيتم به ومن امر رجلا ان يزوجه امرأة فزوجه اثنتين في عقدة لم تلزمه واحدة منهما لانه لاوجه الى تنفيذهما للمخالفة ولا الى التنفيذ في احدهما غير عين للجهالة ولا الى التعيين لعدم الاولوية فتعين التفريق ٥

ترجمہ: ان دونوں یعنی طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ موجود ہے وہ عقد کا آدھا حصہ ہو یعنی صرف ایجاب پایا گیا ہے۔ کیونکہ حاضری کی حالت میں وہ نصف ہے تو غائب ہونے کی حالت میں بھی نصف ہے۔ اور نصف عقد مجلس کے سوائے پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ جیسے بیع میں ہے۔ بخلاف اس اکیلے وکیل کے جو دونوں طرف سے مقرر کیا گیا ہو کیونکہ وکیل کا کلام دونوں عاقدوں کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور جو عقد کہ دو فضولیوں میں جاری ہوا ہو پورا عقد ہے۔ اور یہی حکم خلع اور اس کی دونوں بہنوں کا ہے۔ کیونکہ یہ تو شوہر یا مولیٰ کی طرف سے قسم کا تصرف ہے یہاں تک کہ وہ لازم ہو جاتا ہے۔ تو یہ قول شرطیہ صرف شوہر یا مولیٰ کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے۔ اور اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ ایک عورت سے میرا نکاح کر دو۔ لیکن اس نے ایک ہی مجلس میں دو عورتوں سے نکاح کر دیا تو اس ایک موکل کے لئے ان دونوں میں سے ایک بھی لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ وکیل نے موکل کی مخالفت کی ہے اس لئے دونوں کے نکاح کو اس پر لازم کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور نہ ہی دونوں عورتوں میں سے کسی ایک غیر معین کے نکاح کو جہالت پائے جانے کے باوجود نافذ کرنے کی کوئی وجہ ہے اور نہ کسی ایک معین کو نافذ کرنے کی کوئی وجہ ہے۔ کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر اولویت بھی نہیں ہے۔ اس لئے تفریق ہی لازم ہوگی۔

توضیح: فضولی کی طرف سے نکاح وغیرہ کسی عقد کے نافذ ہونے کے سلسلہ میں طرفین کی دلیل

ولهما ان الموجود شطر العقد لانه شطر حالة الحضرة فكذا عند الغيبة ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **فكذا عند الغيبة** تو غائب ہونے کے حالت میں بھی نصف ہے۔ ف۔ بہر حال ایک سے صرف آدھا عقد حاصل ہوتا ہے۔ **وشطر العقد الخ** اور نصف کے سوائے پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ جیسے بیع میں ہے۔ ف۔ کہ اگر بائع یا مشتری نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا تھا کہ مجلس بدل گئی۔ اس طرح سے کہ فوراً کسی دوسرے کام میں لگ گیا یا بیٹھا تھا تو کھڑا ہو گیا تو وہ ایجاب باطل ہو گیا اور خارج مجلس پر موقوف نہ رہا۔ ایسا ہی عقد نکاح میں ہوگا۔ **بخلاف المامور الخ** بخلاف اس تنہا وکیل کے کہ اسے دونوں جانب سے وکالت سونپی گئی ہو۔ ف۔ تو وہ عقد نکاح انجام دینے میں خود عاقد نہیں ہوگا بلکہ صرف دونوں کی طرف سے ایک کی دوسرے کو باتیں پہونچانے والا ہے۔

لانه ينتقل الخ کیونکہ وکیل کی گفتگو دونوں فریقوں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ ف۔ اس طرح اس نے ایک کا ایجاب اور دوسرے کا قبول دوسرے تک پہونچا دیا۔ اسی واسطے اس کے بعد وہ کسی بات کا ذمہ دار نہیں رہتا ہے۔ لیکن بیع کے معاملہ میں وکیل ذمہ دار رہتا ہے اس لئے ایک ہی شخص دونوں طرف کا ذمہ دار نہیں ہو سکتا ہے۔ الحاصل صرف بات پہونچا دینا دو یا زیادہ کی طرف سے ایک شخص کے لئے ممکن ہے۔ اور ایجاب یا قبول کا پیدا کرنا ایک شخص کی طرف سے ان دونوں میں سے صرف ایک ہی حصہ کا ہو سکتا ہے اور فضولی بھی ایجاب و قبول پیدا کرنے والا ہے تو اس سے ایک ہی جزو ممکن ہے۔ **وماجرى الخ** اور جو عقد دو فضولیوں میں واقع ہوا وہ تو پورا عقد ہے۔ ف۔ کہ ایک نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا۔

وكذا الخلع واختاه لانه تصرف يمين من جانبه حتى يلزم فيتم به ......الخ

اور یہی حکم خلع اور اس کی دونوں بہنوں (مشترک مسئلوں) ف یعنی مال کے عوض طلاق اور آزاد کرنے کا حکم ہے کہ یہ سب بھی مکمل عقود ہیں۔ لانه تصرف الخ کیونکہ یہ تو شوہر یا مولیٰ کی طرف سے قسم کا تصرف ہے یہاں تک کہ وہ لازم ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی گویا شوہر نے کہا کہ اگر میری بیوی نے مجھے اتنا مال دیا تو میں نے اس کو طلاق دی تو یہ قسم یعنی شرط پر متعلق کرنا ہوتا ہے۔ اسی بناء پر لازم ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد شوہر کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنی بات سے پھر جائے۔ اور اگر صرف ایجاب ہوتا تو اپنی بات واپس لے سکتا تھا۔ فیتم به الخ تو یہ شرطیہ قول صرف شوہر یا مولیٰ کے ساتھ ہی پورا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اسے پورا کرنے کے لئے دوسرے کو کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ پھر اگر شرط پائی گئی یعنی عورت نے خلع یا طلاق کا مال دیا۔ یا غلام نے اپنی آزادی کے لئے مال دیا تو جزاء لازم آئی یعنی طلاق یا آزادی ہو گئی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق و خلع و عتاق میں ایجاب و قبول کا عقد نہیں ہے بلکہ شرط ہے کہ وہ شوہر یا مولیٰ کے قول پر پوری ہو جائے۔ البتہ عورت کی طرف سے یہ مالی تصرف ہے یہاں تک کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہزار درہم پر خلع قبول کر لیا اور مجلس میں کسی فضولی نے جواب نہ دیا پھر شوہر کو خبر پہونچی اور اس نے قبول کیا تو صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح سے غلام کی طرف سے بھی مالی تصرف ہے۔ مفع۔ ع۔

ومن امر رجلا ان يزوجه امراة فزوجه اثنتين في عقدة لم تلزمه واحدة منهما ......الخ

اور اگر ایک مرد نے کسی کو اپنے لئے ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے کا وکیل بنایا۔ ف۔ اور وکیل نے تعداد کے اعتبار سے اس کی مخالفت کی۔ فزوجه الخ اس طرح سے کہ ایک ساتھ دو عورتوں سے اس کا نکاح کر دیا تو موکل کے لئے ان دونوں میں سے ایک بھی لازم نہ ہو گی۔ (ایک سے بھی نکاح نہ ہوگا) ف۔ یہی صحیح ہے۔ قاضی خان۔ لانه لا وجه الخ کیونکہ مخالفت کرنے کی وجہ سے ان دونوں میں سے کسی کا بھی عقد نافذ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ولا الی الخ اور اس کی بھی گنجائش نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کو معین کئے بغیر اس کے ساتھ نکاح مان لیا جائے کیونکہ جہالت باقی رہ جائے گی۔ ف۔ سوائے نقصان کے کوئی فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے۔

ولا الى التعيين لعدم الاولوية فتعين التفريق......الخ

اور اس کی بھی گنجائش نہیں رہتی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک معین کا نکاح مان لیا جائے۔ کیونکہ اس کی بہتری اور برتری کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ فتعين التفريق الخ تو یہ بات طے پا گئی کہ سب میں تفریق کر دی جائے۔ ف۔ بلکہ یہ متعین ہو گیا کہ نکاح لازم نہ ہو لیکن اگر موکل نے دونوں کو یا کسی ایک معین کو جائز رکھا یعنی نکاح کی رضامندی ظاہر کر دی تو وہ درست ہو جائے گا اور اگر وکیل نے دو مجلسوں میں دو عورتوں سے نکاح کیا ہو تو پہلی عورت کا نکاح صحیح ہو گا اور دوسرا باطل۔ اور اگر موکل نے کسی خاص عورت سے نکاح کرانے کے لئے وکیل سے کہا لیکن اس کے ساتھ ہی دوسری عورت کا بھی نکاح کر دیا تو جسے معین کیا تھا تو اس سے نکاح ہو جائے گا البتہ دوسری کا موقوف رہے گا کہ اگر یہ موکل اسے بھی مان لے تو اس سے بھی صحیح ہو جائے گا۔ یہ سارے مسائل مصنفؒ کے اشارہ دلیل سے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن دوسری شرحوں میں اس کی تصریح بھی کر دی ہے۔

ومن امره امير بان يزوجه امرأة فزوجه امة لغيره جاز عندابيحنيفة رجوعا الى اطلاق اللفظ وعدم التهمة وقال ابوسف ومحمدؒ لايجوزالا ان يزوجه كفوالان المطلق ينصرف الى المتعارف وهو التزوج بالاكفاء قلنا العرف مشترك اوهوعرف عملى فلايصلح مقيدا وذكرفى الوكالة ان اعتبار الكفاة فى هذا استحسان عندهما لان كل احدلا يعجز عن التزوج بمطلق الزوج فكانت الاستعانة فى التزوج بالكفو والله اعلم

ترجمہ۔ اور اگر کسی امیر نے کسی شخص کو حکم دیا کہ میرا نکاح کسی عورت سے کر دو۔ پھر وکیل نے اپنی باندی سے نہیں بلکہ کسی غیر کی باندی سے اس کا نکاح کر دیا تو ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق یہ جائز ہو گا کیونکہ اس نے کہتے وقت مطلقاً عورت کہا تھا۔ نیز اس وکیل پر تہمت لگانے کا بھی موقع نہیں ہے۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ نکاح جائز نہیں ہو گا مگر اسی وقت جبکہ کفو کے اندر

کیا ہو کیونکہ لفظ مطلقاً بولنے سے وہی مراد ہو گا جو متعارف ہو گا۔ اس جگہ اس سے مراد ہو گا کفو میں کرنا۔ اس کے جواب میں ہم نے کہا ہے کہ عرف مشترک ہے یا یہ کہ کفو کا رواج عملی ہے تو اس لئے وہ لفظ کو خاص کرنے کے لائق نہیں ہے۔ اور کتاب الوکالۃ میں ذکر کیا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں عورت کے کفو ہونے کا اعتبار کرنا بطور استحسان ہے۔ کیونکہ مطلق عورت سے نکاح کر لینے میں کوئی بھی عاجز نہیں ہے۔ اس لئے نکاح میں دوسرے سے مدد لینے کا مطلب کفو میں کرنا ہے۔ واللہ اعلم۔

توضیح: کسی کو مطلق عورت سے نکاح کرنے کے لئے اپنا وکیل بنایا اور اس نے ایک باندی سے نکاح کر دیا۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن امره امير بان يزوجه امرأة فزوجه امة لغيره جاز عندابيحنيفة ......الخ

کسی امیر نے کسی کو حکم دیا اگرچہ وہ قریش کے امراء میں سے ہو۔ جامع صغیر۔ **بان یزوجه الخ** کہ اس کے (امیر) کے ساتھ وہ کسی عورت کا نکاح کرا دے۔ **فزوجه الخ** چنانچہ اس وکیل نے ایک باندی کے ساتھ اس کا نکاح کر دیا۔ ف۔ پس اگر وکیل نے اپنی باندی سے نکاح کیا ہو تو بالاجماع جائز نہیں ہو گا۔ ق۔ اور اگر غیر کی باندی سے نکاح کیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہو گا۔ رجوعاً الی الخ لفظ کے مطلق ہونے کا خیال کرتے ہوئے۔ اور تہمت نہ ہونے کی وجہ سے۔ ف۔ یعنی اس امیر نے لفظ عورت کو مطلقاً کہا جس میں آزاد کے ساتھ باندی بھی شامل ہوتی ہے۔ اسی پر وکیل نے عمل کیا۔ اور چونکہ خود وکیل کی باندی نہیں ہے اس لئے اس پر منفعت کا الزام اور اتہام نہیں لگ سکتا ہے بلکہ وہ غیر کی باندی ہے اس لئے جائز ہوا۔

وقال ابو سف ومحمدؒ لايجوزالا ان يزوجه كفوالان المطلق ينصرف الى المتعارف .....الخ

اور امام ابو یوسف و محمدؒ نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے مگر یہ کہ اس امیر کا نکاح اس کے کفو کی عورت سے کرائے۔ ف۔ اس جگہ اس شخص سے مراد عام ہے کہ خواہ امیر ہو یا کوئی اور ہو جو آزاد مرد ہو۔ لان المطلق الخ کیونکہ مطلق سے متعارف مراد ہوتا ہے۔ یعنی جس کا رواج ہو وہی مراد ہو گا۔ اس جگہ ہمسر اور کفو کی عورتیں ہی مراد ہوں گی۔ ف۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ صاحبین کے نزدیک عورت کی طرف سے بھی کفو ہونا معتبر ہے۔ القاضی خان۔

قلنا العرف مشترك اوهوعرف عملي فلايصلح مقيدا ......الخ

ہم جواب دینگے کہ یہ رواج تو مشترک ہے۔ ف۔ کیونکہ آزاد مرد بھی تو باندیوں سے نکاح کرتے ہیں۔ **اوهو الخ** یا یہ کہ کفو کا رواج عملی رواج ہے تو وہ لفظ کو خاص نہیں کر سکتا ہے۔ ف۔ بلکہ عرف لغوی ہوتا تو اسے خاص کر سکتا تھا۔ م۔ اگر اندھی کانی لنگڑی لولی دیوانی بدصورت یا ہاتھ پاؤں کٹی سے نکاح کر دیا تو بھی بقول ابو حنیفہؒ جائز ہو گا اور اگر عورت کی طرف سے وکیل ہو اور غیر کفو میں نکاح کر دیا تو بالاجماع جائز نہ ہو گا اور اگر کفو تو ہو مگر اندھا لولا لنگڑا خصی یا نامرد ہو تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہو گا۔ القاضی خان۔ ھ۔

و ذكر في الوكالة ان اعتبار الكفاة في هذا استحسان عندهما لان كل احدلا يعجز ......الخ

اور کتاب مبسوط کی کتاب الوکالہ میں مذکور ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں عورت کے کفو ہونے کا اعتبار بطور استحسان ہے۔ ف۔ یعنی قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ حکم مطلق ہو خواہ عورت کفو ہو یا نہ ہو جیسا کہ امام اعظمؒ نے کہا ہے۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ عورت کے لئے بھی وکالت کفو کے اندر مخصوص ہو گی۔ لان بکل الخ کیونکہ مطلق عورت (اندھی دھندھی بدتر) سے اگر چاہے تو ہر شخص نکاح کر سکتا ہے اور نکاح کر لینے سے کوئی بھی عاجز نہیں ہے تو وکیل سے کفو کی عورت سے نکاح کرانے میں مدد لینی ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف۔ لیکن اس توجیہ سے تو لازم آئے گا کہ کفو میں ہونا چاہئے اور موکل کے لائق عام رواج کے مطابق ہو۔ یہاں تک کہ وہ

بد صورت اور مکروہ بھی نہ ہو۔اور عینی میں خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ اگر ایسی چھوٹی لڑکی سے کر دیا جو جماع کے لائق نہ ہو۔یا قرناء یا رتقاء۔(رتقاء ایسی عورتیں جن کے پیشاب گاہ کے اوپر ایسی کوئی چیز ابھر گئی ہو جس کی وجہ سے جماع کرتے وقت رکاوٹ ہوتی ہو۔(قاسمی) اور شادی شدہ ہو تو بالا جماع اس سے جماع جائز نہیں ہے۔انتہی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ بہت مکروہ یا عیب دار عورت بھی نفیس مزاج شخص کے لئے طبعاً قابل جماع نہیں ہوتی ہے۔لہٰذا یہ بھی رتقاء کے حکم میں ہو گی۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

چند ضروری مسائل

نمبر (۱) فضولی کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔
نمبر (۲) کسی نے کئی آدمیوں کو ایک عورت کے پاس منگنی کے لئے بھیجا۔اس وقت باپ نے کہا کہ میں نے اسی مرد کے ساتھ اس کا نکاح کر دیا۔ پھر ان لوگوں میں سے ایک شخص نے فوراً کہا میں نے اس مرد کے لئے اس کا نکاح قبول کیا تو یہ جائز ہو گا۔ اس پر فتویٰ بھی ہے۔

باب المہر

قال ويصح النكاح وان لم يسم فيه مهرالان النكاح عقدانضمام و ازدواج لغة فيتم بالزوجين ثم المهرواجب شرعا ابانة لشرف المحل فلايحتاج الى ذكره لصحة النكاح وكذا اذاتزوجها بشرط ان لامهر لهالمابينا وفيه خلاف مالكؒ واقل المهر عشرة دراهم وقال الشافعيؒ مايجوزان يكون ثمنافي البيع يجوز ان يكون مهرالها لانه حقها فيكون التقدير اليهاo

ترجمہ۔ مہر کا باب۔ کہا۔ نکاح صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ ذکر مہر کے بغیر ہو۔ کیونکہ لغت کے اعتبار سے نکاح ایسے عقد کا نام ہے جس میں ضم ہونا اور جفت ہونا پایا جائے اس لئے یہ نکاح صرف شوہر اور اس کی بیوی سے ہی پورا ہو جاتا ہے۔ پھر مہر شرعاً واجب ہے جو بیوی کی شرم گاہ کی شرافت کے اظہار کے طور پر لازم کیا جاتا ہے۔اس لئے نکاح کے صحیح ہونے کے لئے اس کے اظہار کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔اسی طرح سے اگر عورت سے نکاح میں مہر کے نہ ہونے کی شرط لگائی ہو۔ جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی ہے۔اس مسئلہ میں امام مالکؒ کا اختلاف ہے اور مہر کی کم سے کم مقدار دس درہم ہوتی ہے۔امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ چیز جو بیع میں قیمت کے طور پر ادا کی جاسکتی ہو وہ عورت کے لئے مہر بن سکتی ہے۔ کیونکہ یہ مہر بھی اس کا حق ہے اس لئے اس کا اندازہ بھی اسی کے ذمہ اور اسی کا حق ہو گا۔

توضیح: مہر کا بیان۔ مہر کیا چیز ہو سکتی ہے۔اس کی کم سے کم مقدار۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

باب المہر...... الخ

یہ باب مہر کے بیان میں ہے۔ نکاح کے رکن اور شرط کے بیان کے بعد اب اس کا حکم بیان کرنا شروع کیا ہے۔اس کے احکام میں سے ایک مہر بھی ہے۔ چنانچہ مبسوط میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ن۔ف۔ع۔قال ویصح: فرمایا اور نکاح صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ عقد میں مہر کا بیان نہ ہو۔ف۔اسی پر اجماع ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ایسی عورت کے طلاق کا حکم بیان فرمایا ہے جس کو دخول سے قبل طلاق دی گئی ہو اور نکاح کے وقت اس کا مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔اس سے یہ بات صراحۃً معلوم ہوئی کہ بیان مہر کے بغیر بھی عقد نکاح مکمل اور صحیح ہو چکا تھا ورنہ اسے طلاق نہ ہوتی۔م۔ لان النکاح الخ کیونکہ نکاح لغت کے اعتبار سے ضم ہونے اور جفت ہونے کے عقد کا نام ہے۔ تو وہ شوہر اور بیوی سے ہی تمام ہو جائے گا۔ف۔اور اپنے تمام ہونے میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہو گا۔

ثم المهرواجب شرعا ابانة لشرف المحل فلايحتاج الى ذكره لصحة النكاح ......الخ

پھر مہر ایک شرعی واجب ہے۔ جو بیوی کے محل کی شرافت کے اظہار کے لئے لازم کیا گیا ہے۔ لہٰذا نکاح صحیح ہونے کے لئے اس واجب کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ف۔ الحاصل یہ مہر بطور شرط نہیں ہے۔ **وکذا اذا الخ** اسی طرح اگر عورت کو اس شرط سے اپنے نکاح میں لینا کہ اس کے لئے کچھ بھی مہر نہیں ہے (تو بھی مہر واجب ہوگا) اسی وجہ سے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ف۔ یعنی یہ کہ وہ مہر حق شرعی ہے۔ اس لئے کسی آدمی کے انکار کرنے سے اس کی نفی نہ ہوگی۔ **وفیه خلاف الخ** اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ف۔ کیونکہ اگر بیع میں یہ شرط لگادی گئی ہو کہ اس کی کوئی قیمت نہ ہوگی تو وہ فاسد ہو جائے گی۔ اس لئے بدرجہ اولیٰ نکاح بھی فاسد ہوگا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ بیع میں شرط فاسد بیع کو فاسد کر دیتی ہے لیکن نکاح کرنے میں شرط مفسد نکاح نہیں ہے۔ یا یہ کہا جائے کہ بیع کا رکن صرف بعت یعنی میں نے بیچا ہی نہیں ہے بلکہ میں نے اتنی قیمت اور روپے کے عوض بیچا ہے۔ اس لئے جب وہ قیمت نہیں پائی جائے گی رکن نہیں پایا جائے گا۔ جبکہ عقد نکاح میں مال بالاجماع رکن نہیں ہے اور یہی جواب سب سے بہتر ہے۔

واقل المهر عشرة دراهم وقال الشافعیؒ مایجوزان یکون ثمنافی البیع یجوز ان یکون مهرالها......الخ

اور مہر کی مقدار کم از کم دس درہم ہیں۔ف۔ امام محمدؒ نے کہا ہے کہ دس درہم وزن کی چاندی کی قیمت موجودہ چالو دس درہم کی قیمت سے کم ہو۔ بخلاف سرقہ کے نصاب کے کہ وہاں دس درہم سکہ کی چاندی پر ہاتھ کاٹا جائے گا۔ یہ فرق صرف حدود کی کمی کے لئے ہے۔ ورنہ مہر کا اندازہ اسی نصاب سرقہ پر ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں نکاح کے بارے میں مال کا ذکر مجمل ہے۔ اس لئے اس کی مقدار کی وضاحت سرقہ ہے اس قیاس سے کہ دس درہم سکہ کی چوری پر ایک عضو بدن یعنی ہاتھ کاٹنا حلال ہے تو دس درہم مال پر عورت کی بضع حلال ہے اور سرقہ کے اسی اندازہ پر دوسرے ائمہ نے قیاس کیا ہے۔ اسی لئے ہر ایک کے نزدیک نصاب سرقہ میں جو اختلاف ہے وہی اختلاف مقدار مہر میں بھی واقع ہوا ہے اسی لئے امام مالکؒ نے کہا ہے کہ مہر کی مقدار چوتھائی دینار یا تین درہم ہیں کہ اسی قدر مال چرانے پر مالکؒ کے نزدیک ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ اسی طرح علمائے تابعین میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ م۔ ف۔ ع۔

وقال الشافعیؒ مایجوزان یکون ثمنافی البیع یجوز ان یکون مهرالها لانه حقها فیکون......الخ

اور امام شافعی (واحمدؒ) نے کہا ہے کہ بیع کرتے وقت جو چیز بھی دام اور قیمت کے طور پر طے ہو سکتی ہو (بشرطیکہ وہ شراب و مردہ و خون نہ ہو) وہ عورت کے لئے مہر ہو سکتی ہے۔ کیونکہ مہر تو عورت کا حق ہوتا ہے۔ تو اس کی مقدار کا فیصلہ کرنا اور اس کا اندازہ لگانا بھی عورت ہی کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ جتنا چاہے رکھے۔ف۔ یعنی شریعت نے کوئی مقدار یا قیمت لازم نہیں کی ہے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ فرمان باری تعالیٰ ﴿قدعلمنا مافرضنا علیهم﴾۔ مہر کے لازم ہونے پر نص ہے۔ لیکن شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم نان ونفقہ میں ہے۔ اور اس فرمان باری تعالیٰ ان تبتغو اباموالکم بھی مکمل نہیں ہے۔ کیونکہ اموال مطلق ہیں۔ اور یہ کہنا کہ یہ مجمل ہے عقل میں آنے والی بات نہیں ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے حدیث وقیاس سے استدلال کیا ہے۔

ولنا قوله علیه السلام ولا مهراقل من عشرة ولانه حق الشرع وجوبااظهار الشرف المحل فیقدربماله خطروهوالعشرة استدلا لابنصاب السرقه ولوسمی اقل من عشرة فلها العشرة عندناوقال زفرؒ مهر المثل لان تسمیة مالا یصلح مهرا کعدمهاولنا ان فسادهذه التسمیة لحق الشرع وقدصارمقضیا بالعشرة فامامایرجع الی حقها فقد رضیت بالعشرة لرضاهابمادونها ولامعتبر بعدم التسمیة لانهاقد ترضی بالتملیك من غیرعوض تکرما ولاترضی فیه بالعوض الیسیر.

ترجمہ: اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ دس درہم سے کم مہر نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ یہ شریعت کی طرف سے حق واجبی ہے محل کی شرافت کے اظہار کے لئے ہے۔ تو اس کا اندازہ ایسی مقدار سے کیا جائے گا

جس کے لئے کوئی شان اور وقعت ہو۔ اور وہ مقدار دس درہم کی ہے۔ چوری کے نصاب پر قیاس کرتے ہوئے۔ اور اگر کسی نے دس درہم سے کم مہر میں مقرر کر دیا ہو تو بھی اس کے لئے دس درہم ہی ہوں گے۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ لیکن زفرؒ نے کہا ہے کہ اس کے لئے مہر مثل ہو گا۔ کیونکہ ایسی چیز کو مہر کے طور پر متعین کرنا اس کے متعین نہ کرنے کے برابر ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس بیان کئے ہوئے مہر کا فاسد ہونا حق شرعی کی بناء پر ہے۔ جبکہ وہ حق دس درہم پوری کر دینے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اور جو عورت کے حق کی جانب راجع ہے تو وہ دس پر راضی ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ تو دس سے کم پر بھی راضی ہو چکی ہے۔ اور اس کے مہر متعین نہ کرنے پر اس کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ کبھی تو وہ بغیر کسی عوض کے ہی اپنی شرافت کا خیال رکھ کر معمولی سے عوض پر راضی نہ ہوتے ہوئے یوں ہی مالک بنا دیتی ہے۔

توضیح: مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہونے کی دلیل۔ اگر دس درہم سے کم پر نکاح کر لیا تو اس کا اعتبار نہ ہو گا۔ امام زفر کا مذہب دلائل

ولنا قوله عليه السلام ولا مهر اقل من عشرة ولانه حق الشرع وجوبا......الخ

اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ دس درہم سے کم مہر نہیں ہے۔ ف۔ اس کی روایت دار قطنی اور بیہقی نے کی ہے۔ اس کی اسناد ضعیف ہے لیکن کفاءۃ کی فصل میں گذرا ہے کہ زیادہ سندوں کے ہونے اور دوسرے آثار سے مل جانے کی وجہ سے یہ بھی قابل حجت ہے۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ دس درہم سے کم (چوری کرنے کی صورت) میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے۔ اور دس درہم سے کم مہر نہ ہو۔ اس کی روایت دار قطنی اور بیہقی نے کی ہے۔ اور اسناد اگرچہ ضعیف ہے مگر تین سندوں سے مروی ہے۔ اور دار قطنی نے جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی جس سے سند میں تقویت آئی۔ اور اس مقدار کو متعین کرنا چونکہ قیاس سے نہیں ہے اس لئے سماعی ہوئی جو حدیث کے درجہ میں ہے۔ لیکن چند حدیثوں سے اس کا معارضہ کیا گیا ہے۔

نمبر ا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن عمرؓ کو خطاب کیا کہ تم نے اس کو مہر میں کیا دیا ہے عرض کیا کہ ایک نواۃ بھر سونا۔ تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ تم کو برکت دے۔ اب تم اس کا ولیمہ بھی کر دو۔ اگرچہ ایک بکری سے ہو۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اکثر فقہاء کے نزدیک ایک نواۃ کا وزن پانچ درہم ہے۔ اور کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ نواۃ چھوہارے کی گٹھلی ہے اس لئے یہ بہت زیادہ ہے۔

نمبر ۲۔ ایک حدیث میں ہے کہ ایک عورت نے اپنے آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کرنا چاہا تھا۔ آپ نے اسے انکار کر دیا تو ایک صحابی نے درخواست کی آخر میں آپ نے فرمایا کہ (برائے مہر) کچھ تلاش کرو اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ نمبر ۳۔ حضرت جابرؓ سے مرفوع روایت ہے کہ جس نے عورت کے مہر میں ایک لپ بھر آٹا۔ یا چھوہارے دئے تو اس نے اسے حلال کر لیا۔ لیکن ابوداؤد نے موقوف کو ترجیح دی ہے۔

نمبر ۴۔ آپ نے ایک جوڑی جوتی پر بھی ایک عورت کا مہر جائز رکھا ہے۔ ترمذی نے اس کی روایت کی ہے پھر اس کی تصحیح بھی کی ہے۔ اور اس میں طبرانی، دار قطنی وغیرہ کی بھی روایتیں ہیں۔

لیکن تحقیق یہ ہے کہ حدیث نمبر ۴۔ بہت ضعیف ہے۔ اور حدیث نمبر ۳۔ ضعیف ہونے کے باوجود جابرؓ کا قول ہے۔ اور یہ دونوں روایتیں متعہ کے حلال ہونے کے لئے مال کا ہونا ہے۔ چنانچہ ابتداء میں ایک چادر دیدینے سے بھی متعہ جائز ہوتا تھا۔ اور پہلی حدیث میں نواۃ کا وزن نامعلوم یا مجہول ہو رہا ہے۔ پس دوسری حدیث صحیح ہے جسے میں لوہے کی انگوٹھی تلاش کرنے کا حکم ہے۔ لیکن اس میں اس کی تصریح نہیں ہے کہ لوہے کی انگوٹھی پورا مہر ہے۔ کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ شاید یہ معنی

ہوں کہ تھوڑی سی مقدار مہر میں سے عورت کو پیشگی ادا کر دو۔ بلکہ بعض صحابہ و تابعین مثلاً ابن عباسؓ وابن عمرؓ اور زہری وغیرہ سے مروی ہے کہ عورت کو اس کے مہر میں سے کچھ پیشگی دئے بغیر دخول منع ہے۔ کیونکہ ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت سیدۃ النساء رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے خلوت چاہی تو آپ نے فرمایا کہ کچھ پیشگی ادا کر دو۔ یہاں تک فرمایا کہ اپنی زرہ دے دو جیسا کہ ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔ حالانکہ حضرت سیدہؓ کے مہر کے چار سو درہم تھے۔ پس شاید کہ لوہے کی انگوٹھی عجلت اور فوری طور پر دینے کے ملئے ہو کیونکہ اسی حدیث میں ہے کہ جب انگوٹھی بھی نہیں ملی تو فرمایا کہ میں نے اس عورت کو تمہارے نکاح میں اس قرآن کے عوض دیا جو تمہارے پاس (سینہ) میں ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ مال کا مقابلہ نہیں ہے۔ حالانکہ فرمان باری تعالیٰ ﴿ان تبتغوا باموالکم﴾ سے مال کا مقابلہ بطور نص ہے۔ اس لئے حدیث کے معنی آیت سے مخالف نہ ہونا ضروری ہوا۔ پس اگرچہ ظاہراً احادیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مہر کا دس درہم سے کم ہونا جائز ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حق یہی ہے کہ ظاہری احادیث ایسی بہت ہیں جن سے دس درہم سے مہر کم معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اوفق یہ ہے کہ آیات واحادیث و آثار سب پر بیک وقت عمل کرنے میں یہی ارجح واحوط معلوم ہوتا ہے کہ مہر دس درہم سے کم نہ ہو کیونکہ کمی کرنا بالاجماع واجب نہیں ہے۔ اور اگر دس سے کم ہونے میں جائز نہ ہو تو یقیناً حرمت لازم آئے گی۔ پس زیادہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ دس سے کم مہر نہ ہو۔ اور ایسے مقام میں احتیاط پر عمل کرنا ہی واجب ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ فیصلہ کر لیا گیا ہے کہ مہر دس درہم سے کم نہ ہو۔

ولانه حق الشرع وجوباظهار الشرف المحل فيقدر بماله خطر وهو العشرة ......الخ

اور اس لئے بھی کہ مہر ایک شرعی حق ہے جو واجب کے طور پر ہے پاک جگہ کی شرافت کو ظاہر کرنے کی غرض سے ہے۔ ف۔ اور اللہ تعالیٰ نے اسے حلال بھی کر دیا ہے۔ فیقدر الخ تو ایسی مقدار اور رقم سے اس کا اندازہ کیا جائے جس کی کوئی شان اور وقعت بھی ہو۔ وهو العشر الخ اور وہ دس درہم کم از کم ہے۔ کیونکہ شریعت میں چوری میں سزا کے لئے کم از کم دس درہم کی مقدار ہے۔ ف۔ کیونکہ شریعت نے اسی مقدار کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے۔ اور دس درہم والی حدیث اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اثر سے موافقت پائی جا رہی ہے۔ اس لئے اس پر عمل واجب ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ولوسمى اقل من عشرة فلها العشرة عندناوقال زفرؒ مهر المثل ......الخ

اور اگر دس درہم سے کم مہر مقرر کر لیا تو بھی عورت پورے دس درہم کی مستحق رہے گی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ف۔ یعنی بقول ابوحنیفہ وصاحبین رحمتہ اللہ علیہما کے۔ وقال زفر الخ اور زفرؒ نے کہا ہے کہ اس صورت میں عورت کو مہر مثل ملے گا۔ کیونکہ مہر میں اتنی مقدار معین کرنا جو مہر بننے کے لائق نہ ہو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور بیان نہ کئے جانے کے حکم میں ہوگا۔ ف۔ اور بالاتفاق جب مہر عقد کے وقت بیان نہ کیا جائے تو اسے مہر مثل دلایا جاتا ہے۔ ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دس درہم سے کم بیان کرنا شرعی حق کے خیال سے فاسد ہے۔ ف۔ ورنہ تو اس پر راضی ہو چکی ہے۔ وقد صار الخ پھر دس پورا ہو جانے سے شرعی حق ادا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اس لئے کم مقدار میں اتنا ہی بڑھا دیا جائے جس سے دس پورے ہو جائیں۔ فاماما یرجع الخ اور اس عورت کا جہاں تک حق ہے وہ تو دس سے کم پر راضی ہو چکی ہے اس لئے اب دس درہم کم پر راضی ہو جائے گی۔ ف۔ پس جب حق شرع اور حق عورت دونوں دس درہم پر پورے ہو گئے اب مہر مثل کا حکم نہ ہوگا۔

ولامعتبر بعدم التسمية لانهاقد ترضى بالتمليك من غيرعوض تكرما ولاترضى فيه بالعوض......الخ

اور مہر بیان نہ ہونے کے صورت پر اس کا قیاس کچھ نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عورت بھی اپنا اعتبار اور بھروسہ باقی رکھنے کے لئے عوض کے بغیر بھی خود کو حوالہ کر دینے پر راضی ہو جاتی ہے۔ لیکن معمولی عوض پر راضی نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ حالانکہ اس مسئلہ میں وہ دس سے بھی کم پر راضی ہو چکی ہے۔ اس لئے ان دونوں مسئلوں میں ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے

دونوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے اب یہ مسئلہ پیدا ہو رہا ہے۔

ولو طلقها قبل الدخول بها تجب خمسة عند علمائنا الثلثة وعنده تجب المتعة كما اذا لم يسم شيئا ومن سمى مهرا عشرة فمازاد فعليه المسمى ان دخل بهااومات عنها لانه بالدخول يتحقق تسليم المبدل وبه يتاكدالبدل وبالموت ينتهي النكاح نهايته والشيء بانتهائه يتقرر ويتاكدفيتقرر بجميع مواجبه وان طلقها قبل الدخول والخلوة فلها نصف المسمى لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الآية والاقيسة متعارضة ففيه تفويت الزوج الملك على نفسه باختياره وفيه عود المعقود عليه اليها سالما فكان المرجع فيه النص وشرط ان يكون قبل الخلوة لانها كالدخول عندنا على مانبينه ان شاء الله تعالى○

ترجمہ: (کہ) اگر شوہر نے اس بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دیدی تو اس پر مہر کے پانچ درہم لازم ہوں گے ہمارے تینوں علماء کے نزدیک لیکن امام زفرؒ کے نزدیک متعہ لازم آئے گا۔ اسی طرح کہ اس کا کوئی مہر مقرر نہ کیا گیا ہو تا۔ اور جس نے دس درہم یا زیادہ مہر مقرر کیا ہو اور اسے طلاق دیدی تو اگر اس سے دخول کر چکا ہو یا اسے چھوڑ کر مر گیا تو جو بھی مقرر کیا ہو گا وہ پورا لازم آئے گا کیونکہ دخول ہو جانے سے مبدل یعنی شرم گاہ حوالہ کرنا محقق ہو جاتا ہے اور اسی بات سے بدل یعنی مہر لازم آجاتا ہے اور مر جانے سے نکاح اپنی انتہا تک پہونچ جاتا ہے اور چیز اپنی انتہا پر پہونچ کر متقرر اور متاکد ہو جاتی ہے۔ اس طرح نکاح اپنے تمام واجبات اور لوازمات کے ساتھ متقرر ہو گیا۔ اور مہر مقرر کر دینے کے بعد دخول اور خلوت سے پہلے اسے طلاق دی تو اس مقرر شدہ مہر کا نصف لازم آئے گا۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ اگر تم نے ان منکوحہ عورتوں کو ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے ہی طلاق دے دی۔ پوری آیت۔ اور قیاس کے طریقے اس جگہ مختلف اور متعارض ہیں اس طرح سے اس میں شوہر کا اپنی ملکیت بیوی کی شرم گاہ کو اپنے اختیار سے چھوڑنا لازم آتا ہے۔ اور اسی طرح سے کہ اس عورت کو اس کی چیز جس پر معاملہ ہوا تھا صحیح و سالم واپس ہو جانا بھی لازم آتا ہے۔ اس لئے اس موقع میں فیصلہ کے لئے نص پر عمل کرنا ہو گا۔ لیکن قدوریؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ یہ صورت خلوت سے پہلے لازم آئی ہو کیونکہ خلوت ہمارے نزدیک دخول کے حکم میں ہے۔ جیسا کہ انشاء اللہ آئندہ بیان کرینگے۔

توضیح: اگر دس درہم سے کم یا زیادہ پر نکاح کر کے دخول سے پہلے شوہر نے اسے طلاق دے دی۔ اختلاف ائمہ۔ اور ان کی دلیلیں

ولو طلقها قبل الدخول بها تجب خمسة عند علمائنا الثلثة وعنده تجب المتعة ......الخ

اور اگر مرد نے اسے اس کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دے دی تو پانچ درہم لازم ہوں گے۔ ف۔ کیونکہ مہر کے دس درہم پورے کر دئے گئے ہیں۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک ہے۔ وعند زفر الخ لیکن زفرؒ کے نزدیک متعہ واجب ہو گا جیسے کہ اس صورت میں کہ مہر کچھ بھی بیان نہ کیا گیا ہو۔ ف۔ متعہ لباس وغیرہ کی قسم کی وہ چیز جس سے تمتع اور نفع حاصل کیا جاتا ہے۔ اس کا تفصیلی بیان آئندہ آئے گا۔

ومن سمى مهرا عشرة فمازاد فعليه المسمى ان دخل بهااومات عنها ......الخ

اور جس نے مہر دس درہم یا اس سے زیادہ بوقت نکاح متعین کر لیا اور عورت کے ساتھ دخول کر لیا یا اسے چھوڑ کر مر گیا تو وہی مہر اس پر واجب ہو جائے گا۔ ف۔ کیونکہ وہ مؤکد مہر ہو گیا ہے۔ لانه بالدخول الخ کیونکہ دخول کر لینے کی وجہ سے یہ محقق ہو گیا ہے کہ عورت نے مبدل شی اس کے حوالہ کر دی ہے۔ ف۔ یعنی اپنی شرم گاہ جس کا بدل مہر ہے۔ وبه يتاكد الخ اسی شرم گاہ سے بدل یعنی مہر لازمی ہو جاتا ہے۔ وبالموت ينتهي الخ اور موت کی وجہ سے نکاح بھی اپنے تمام واجبات ولوازمات کے ساتھ

متاکد ہو جائے گا۔ ف۔ چنانچہ مہر بھی واجب ہو جائے گا۔ واضح ہو کہ دخول سے مراد حقیقتاً وطی کرنا ہے۔ اور اسی کے حکم میں خلوت صحیحہ بھی ہے۔ یعنی ایسی خلوت جس میں وطی کرنے سے کوئی مانع نہ ہو۔

وان طلقها قبل الدخول والخلوة فلها نصف المسمى لقوله تعالى ﴿وان طلقتموهن......﴾ الخ

اور اگر مرد نے اپنی بیوی کو دخول یا خلوت صحیحہ سے پہلے طلاق دی تو عورت کے لئے مقرر شدہ مہر کا نصف لازم آئے گا۔ ف۔ بشرطیکہ مہر بیان ہو گیا ہو۔ لقوله تعالیٰ الخ اس دلیل سے باری تعالیٰ کا فرمان ہے۔ وان طلقتموهن الخ یعنی اگر تم نے منکوحہ عورتوں کو طلاق دی ان کو مساس کرنے سے پہلے۔ اس حال میں کہ تم نے ان کے لئے فریضہ مہر مقرر کر لیا ہے تو اس مقرر مہر کا نصف اس پر لازم آئے گا۔ آخر تک۔ ف۔ مساس کرنے سے کنایہ ہے دخول سے۔ اور خلوت صحیحہ بھی دخول کے حکم میں ہے۔

والاقيسة متعارضة ففيه تفويت الزوج الملك على نفسه باختياره ......الخ

اور یہاں قیاسات متعارض اور ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ ففيه تفويت الخ چنانچہ ایک یہ ہے کہ اس میں شوہر کا اپنے حق میں اپنے اختیار سے ملک کو کھونا ظاہر ہوتا ہے۔ ف۔ اس طرح عورت کل مہر پانے کی مستحق ہو جاتی ہے۔ وفيه الخ اور یہ بھی ہے کہ اس میں عورت کی طرف معقود علیہ یعنی اس کی اپنی شرم گاہ کا کسی تصرف کے بغیر سالم واپس آ جانا لازم آتا ہے۔ ف۔ حالانکہ قیاس تو یہ ہے کہ اس صورت میں عورت کو کچھ نہ ملے اس طرح دونوں قیاسوں میں تعارض پیدا ہو گیا۔ فكان المرجع الخ لہٰذا فیصلہ کے لئے نص کی طرف رجوع کرنا پڑا ف۔ جس میں صراحت کے ساتھ نصف مہر کا ذکر ہے۔ وشرط ان الخ اور متن میں یہ شرط لگائی ہے کہ طلاق خلوت سے پہلے ہوئی ہو۔ کیونکہ خلوت بھی ہمارے نزدیک دخول کے حکم میں ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ یہ بات تفصیل سے بیان کرینگے۔

قال وان تزوجها ولم يسم لهامهرا اوتزوجها على ان لامهر لهافلها مهر مثلها ان دخل بها اومات عنها وقال الشافعي لايجب شئى فى الموت واكثرهم على انه يجب فى الدخول له ان المهر خالص حقها فتتمكن من نفيه ابتداء كماتتمكن من اسقاطه انتهاء ولنا ان المهروجوبا حق الشرع على مامروانما يصير حقا لها فى حالة البقاء فتملك الابراء دون النفى ○

ترجمہ: کہا۔ اگر عورت سے نکاح کیا مگر اس میں مہر کا تذکرہ نہیں کیا یا اس شرط پر کیا کہ مہر لازم نہیں ہو گا تو ان دونوں صورتوں میں اسے مہر مثل دینا ہو گا اگر اس سے دخول کر لیا ہو یا اسے چھوڑ کر مر گیا ہو۔ لیکن امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ مر جانے کی صورت میں کچھ بھی لازم نہ ہو گا اور اکثر شوافع کا یہ قول ہے کہ دخول کی صورت میں مہر واجب ہو گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مہر خالص طور پر اس عورت کا حق ہے۔ اس لئے وہ اس حق کو ابتداء میں بھی ایسا ہی معاف کر سکتی ہے جیسا کہ آخر میں معاف کر سکتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وجوب کے اعتبار سے ایک شرعی حق ہے جیسا کہ گذر گیا ہے۔ لیکن صرف بقاء کی حالت میں عورت کا حق ہو جاتا ہے۔ اس لئے وہ بری اور معاف کر دینے کی مالک تو ہو سکتی ہے لیکن شروع میں اس کی نفی کرنے کی مالک نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر نکاح کے وقت مہر کا تذکرہ نہیں ہوا یا اس کا انکار کر دیا تھا۔ ائمہ کے اقوال۔ ان کے دلائل

قال وان تزوجها ولم يسم لهامهرا اوتزوجها على ان لامهر لهافلها مهر مثلها ......الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر عورت سے نکاح کیا اور اس کے لئے مہر بیان نہ کیا یا نکاح کیا اس شرط پر کہ کوئی مہر نہ ہو گا تو:

صورت عورت کے لئے اس کا مہر مثل ہو گا بشرطیکہ اس سے دخول کیا یا اسے چھوڑ کر مر گیا ہو۔ف۔یا عورت بھی پہلے مر گئی ہو۔ ع۔اور شافعیؒ کے نزدیک بلا مہر صحیح ہے۔ پھر کیا مر جانے کی صورت میں یا دخول ہو جانے میں کچھ لازم ہو گا تو فرمایا۔ وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ مر جانے کی صورت میں کچھ بھی واجب نہ ہو گا۔ ف۔ بشرطیکہ دخول نہ ہوا ہو بلکہ میراث پائے گی پھر عدت میں رہے گی اور دن گذارے گی۔ یہ قول بعض شافعیہ کا بیان کیا ہے۔

واکثرهم علی انه یجب فی الدخول له ان المهر خالص حقها فتتمکن من نفیه ......الخ

اور دخول کی صورت میں اکثر شوافعؒ کا قول یہ ہے کہ مہر واجب ہو گا۔اور بعض کے نزدیک موت کی طرح دخول میں بھی کچھ واجب نہ ہو گا۔له ان المهر الخ شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مہر خالص عورت کا حق ہے تو وہ شروع میں بھی ختم اور معاف کر سکتی ہے جیسے اسے آخر میں یا کچھ وقت بعد میں ساقط کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ف۔یہ حق بالاتفاق حاصل ہے۔پس جب عقد کے وقت یہ شرط کی کہ یہ نکاح مہر کے بغیر ہو گا تو یہ شرط صحیح ہو گی چنانچہ اس کا کچھ بھی مہر لازم نہ ہو گا۔اور بیان نہ کرنے میں اس بات پر دلالت ہے کہ اس نے اپنا حق ساقط کر دیا ہو۔اور قبل دخول موت ہو جانے کی صورت میں بھی کچھ لازم نہ ہوا۔اور دخول ہو جانے کی صورت میں دو قول ہیں۔کہ اکثر کے نزدیک مہر لازم آئے گا۔

ولنا ان المهر وجوبا حق الشرع علی مامر وانما یصیر حقا لها فی حالة البقاء ......الخ

اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ وجوب کے اعتبار سے مہر ایک شرعی حق ہے۔ جیسا کہ بتایا گیا ہے۔ف۔تو ابتداء میں عورت نے اگر ساقط کر دیا تو وہ ساقط نہ ہو گا بلکہ دس درہم ضرور لازم ہوں گے۔وانما یصیرا الخ اور عورت کا حق تو صرف بقاء کی حالت میں ہو جاتا ہے۔ف۔یعنی ابتداء میں حق شرعی کی وجہ سے جو کچھ بھی لازم آیا آخر کار وہ اسی عورت کا حق ہو گیا۔فتملك الابراء الخ اسی لئے عورت کو بعد میں معاف کر دینے کا حق ہوتا ہے۔ لیکن نفی کرنے کا نہیں ہوتا ہے۔ف۔ پس ابتداء میں مہر بیان نہ کرنے یا اس شرط سے کہ کچھ بھی مہر نہ ہو گا کچھ بھی نفی نہیں ہو گی بلکہ مہر لازم آئے گا۔ پھر جب لازم ہو کر وہ عورت کا حق ہو گیا تو اب اسے اختیار ہو گا کہ تھوڑا یا جتنا چاہے معاف کر دے۔ یہی قول حضرات ابن مسعودؓ اور حسن بصریؒ کا اور مرسل حدیث مرفوع بروایت ابن ابی شیبہ اور حسن بن حیی وابن شبرمہ وابن ابی لیلی واحمد واسحق وابوثور وابن جریر داؤد کا ہے اور یہی ابو یعلی نے شافعیؒ سے روایت کی ہے۔ مع۔اور محیط میں ہے کہ مہر سے اولیاء کا حق بھی متعلق ہوتا ہے۔ کہ وہ خاندانی عورتوں کے مہر سے کم نہ ہو۔ع۔ھ

ولو طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة لقوله تعالی ومتعوهن علی الموسع قدره الأیة ثم هذه المتعة واجبة رجوعا الی الا مرو فیه خلاف مالكؒ والمتعة ثلثة اثواب من كسوة مثلها وهی درع وخمار و ملحفة وهذا التقدیر مروی عن عائشة وابن عباسؓ وقوله من كسوة مثلها اشارة الی انها یعتبر حالها وهو قول الكرخیؒ فی المتعة الواجبة لقیامها مقام مهر المثل والصحیح انه یعتبر حاله عملا بالنص وهو قوله تعالی علی الموسع قدره و علی المقتر قدره ثم هی لاتزاد علی نصف مهر مثلها ولاتنقص عن خمسة دراهم ویعرف ذلك فی الاصل ٥

ترجمہ۔اور اگر اپنی بیوی کو دخول سے پہلے ہی طلاق دے دی تو اس کے لئے متعہ لازم آئے گا اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ایسی مطلقہ غیر مدخول بہا کو متعہ دو۔ غنی پر اس کی حیثیت کے مطابق اور تنگدست پر اس کی حیثیت کے مطابق۔پوری آیت تک۔ پھر یہ متعہ واجب ہے صیغہ امر پر نظر کرتے ہوئے۔ لیکن اس میں امام مالک کا اختلاف ہے۔اور متعہ تین کپڑے ہوتے ہیں جو اسی جیسی عورت کے لباس سے ہوں۔ یعنی درع۔ دوپٹہ اور ایک چادر۔اور متعہ کا یہ اندازہ حضرات عائشہ اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے۔ قدوریؒ کا یہ کہنا من كسوة مثلها سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس معاملہ میں عورت (کی مالی کی حالت) کا اعتبار ہوتا ہے۔ یہی قول کرخیؒ کا بھی متعہ واجبہ کے بارے میں ہے۔ کیونکہ یہ مہر مثل کے قائم مقام ہوتا ہے۔

لیکن قول صحیح یہ ہے کہ مرد کے حال کا اعتبار ہوگا۔ نص پر عمل کرتے ہوئے۔ جو کہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ یعنی مالدار پر اس کی حیثیت کے مطابق اور تنگدست پر اس کی حیثیت کے مطابق۔ پھر یہ متعہ اس عورت کے نصف مہر مثل کی قیمت سے زیادہ اور پانچ درہم کی قیمت سے کم کا نہ ہوگا۔ یہ تفصیل مبسوط میں معلوم ہوگی۔

توضیح: مطلقہ غیر مدخول بھا کو متعہ دینا واجب جو کہ یہ تین کپڑے ہوتے ہیں نمبر ا۔ درعہ نمبر ۲۔ اوڑھنی نمبر ۳۔ چادر۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولو طلقها قبل الدخول بهافلها المتعة لقوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره الأية ......الخ

ایسی عورت کو جس کا بوقت نکاح مہر بیان نہیں کیا گیا ہو یا مہر نہ دینے کی شرط ٹھہری ہو شوہر نے دخول سے قبل طلاق دیدی تو اس کے لئے متعہ واجب ہے۔ف۔ کیونکہ مرنے کی صورت میں تو مہر مثل لازم آتا ہے اس لئے متعہ طلاق قبل الدخول میں ہوگا۔ بقوله تعالىٰ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ایسی مطلقہ غیر مدخولہ کو متعہ دو غنی پر اس کی حیثیت کے مطابق اور تنگدست پر اس کی حیثیت کے مطابق الخ ثم هذا الخ پھر یہ متعہ واجب ہے۔ صیغہ امر ہونے کی وجہ سے۔ف۔ جو آیت پاک میں لفظ متعوهن ہے۔ یہ لفظ صیغہ امر ہے جو وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ البتہ جہاں اس کے خلاف ہونے کا قرینہ موجود ہو۔ **وفيه خلاف** الخ اس میں امام مالکؒ کا اختلاف ہے۔ف۔ کہ یہ متعہ مستحب ہے۔ کیونکہ حقا على المحسنين فرمایا ہے جبکہ احسان کرنا مستحب ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ صیغہ "امر" اور لفظ "حقا" اور لفظ "علی" کی دلیل سے واجب ہونا واضح ہے۔ اور محسنین تو وہ تمام لوگ ہیں جو فرض اور واجب ادا کرنے والے بھی ہیں نہ یہ کہ صرف مستحب ادا کرتے ہوں۔ اور صحیح بات یہ ہے کہ امام مالکؒ کا مذہب بھی ہمارے مذہب کے مثل ہے۔ع۔ اس لئے متعہ واجب ہوا۔

والمتعة ثلثة اثواب من كسوة مثلها وهى درع وخمار و ملحفة ......الخ

متعہ ایسی عورتوں کے لباس کے تین کپڑے ہیں۔ف۔ یعنی معمولی درجہ سے ہے تو سوتی اور اوسط ہو تو تسر اور اعلیٰ درجہ کی ہو تو ریشمی کے تین کپڑے۔ جیسا کہ ینابیع میں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ع۔ **وهى درع** الخ اور وہ درع یعنی کرتی، دوپٹہ، چادر ہیں۔ ف۔ کیونکہ عموماً یہی تین کپڑے استعمال کئے جاتے ہیں۔ اور اوڑھنی جو سر و گردن اور سینہ تک ڈھانکتی ہے۔ **وهذا التقدير** الخ اور متعہ کا یہ اندازہ مقرر کرنا حضرات عائشہ وابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے۔ف۔ اور مبسوط میں اسلاف کی ایک جماعت کے نام ذکر کئے گئے ہیں۔ لیکن محدثین (اہل تخریج) کو صرف ابن عباسؓ کی روایت ملی ہے۔ تفصیلی بیان عینی میں ہے۔ پھر درہم سے متعہ کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا ہے۔ اور مغنی میں ہے کہ ایک اعلیٰ درجہ کا متعہ ایک غلام یا ایک باندی ہے چھوٹی ہو یا بڑی۔ اور کمترین درجہ متعہ کے کپڑے ہیں۔ ہمارے ہی مثل ثوریؒ و مالک واحمد رحمتہ اللہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ مع۔ یہ کپڑے وہاں کا رواج تھا۔ لیکن ہمارے علاقے میں ہمارا رواج ہوگا۔ الخلاصہ۔ھ۔

وقوله من كسوة مثلها اشارة الى انها يعتبر حالها وهو قول الكرخیؒ فى المتعة ......الخ

اور مصنفؒ کا یہ قول کہ ایسی عورتوں کے مثل لباس سے۔ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ عورت کے حال کا اعتبار کیا جائے گا۔ **وهو قول الكرخى** الخ کرخیؒ کا یہی قول اس متعہ کے بارے میں ہے جس کا دینا واجب ہو۔ کیونکہ یہ متعہ مہر المثل کا قائم مقام ہے۔ف۔ تو جیسے مہر المثل میں عورت کی حالت کا لحاظ ہوتا ہے اسی طرح جو اس کے قائم مقام ہوگا اس میں بھی عورت کا لحاظ ہوگا۔ بخلاف مستحب متعہ کے کہ وہ مرد کی طرف سے استحباب کے طور پر ہوگا اس لئے اس میں مرد کے حال کا اعتبار ہوگا۔ والصحيح الخ قول صحیح یہ ہے کہ بہر صورت مرد کے حال کا اعتبار ہوگا۔ف۔ اگرچہ متعہ واجبہ ہو۔ **عملا بالنص** الخ نص پر عمل کرنے کی وجہ سے جو کہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿**على الموسع قدره**﴾ الخ یعنی مالدار مرد پر اس کی حیثیت کے مطابق اور

تنگدست پر اس کی حیثیت کے مطابق الخ ف امام جصاص رازی کا قول مختار یہی ہے اور امام شافعیؒ کا بھی صحیح مذہب یہی ہے۔ ع۔ والوالجیؒ نے کہا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ شوہر اور اس کی بیوی دونوں کی حالت کا اعتبار ہوگا۔ جیسا کہ نفقہ کے بارے میں ہوتا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ النہر۔ ھ۔ اس کو تنویر میں قبول کیا ہے۔ اور نص کے اندر عورت کے حال سے سکوت ہے تو مہر المثل اور نفقہ کے قیاس سے عورت کے حال کا بھی اعتبار ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ عورت کے حال کا اعتبار کرنے میں مرد کے حق میں تغیر ہو جاتا ہے کیونکہ نص کے مطابق فقیر مرد ادنیٰ درجہ کا متعہ دیتا ہے۔ اور چونکہ عورت بہت غنی ہے اس لئے اسے اوسط درجہ کا دینا پڑے گا۔ اس طرح کے تغیر سے نص میں نسخ ہو جاتا ہے۔ حالانکہ قطعی دلیل کے بغیر نص میں نسخ کرنا جائز نہیں ہے۔ اور نص کے مقابلہ میں کوئی قیاس نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے فتویٰ کے لائق وہی قول ہوا جو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ثم هي لاتزاد على نصف مهر مثلها ولاتنقص عن خمسة دراهم ويعرف ذلك في الاصل ......الخ.

پھر وہ متعہ جو واجب ہوا سے اس عورت کے مہر مثل کے نصف سے زائد قیمت ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ یعنی اتنی قیمت سے زائد ہونا واجب نہیں ہے۔ اسی طرح سے پانچ درہم سے کم کا بھی نہیں ہونا چاہئے۔ ف۔ تاکہ نصف مہر سے کمتر بھی نہ ہو۔ ویعرف الخ اس کی تفصیل و تحقیق مبسوط سے معلوم کی جاسکتی ہے۔ ف۔ اگر کوئی معلوم کرنا چاہے۔ اور متعہ واجب اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے پایا جا رہا ہو۔ مثلاً طلاق ایلاء لعان، مجبوب یا عنین ہونا۔ اور اگر سبب عورت کی طرف سے ہو مثلاً دخول کی نوبت آنے سے پہلے ہی اس نے شوہر کے بیٹے کا شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا اس جیسی کوئی دوسری حرکت کی ہو۔ تو اس کا متعہ واجب نہیں ہوگا۔ بدائع میں ہے کہ اگر متعہ کے لباس کی قیمت کے تین درہم دیئے تو وہ بھی قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔

وان تزوجها ولم يسم لهامهر اثم تراضيا على تسميته فهي لها ان دخل بها اومات عنها وان طلقها قبل الدخول بهافلها المتعة وعلى قول ابى يوسفؒ الاول نصف هذا المفروض وهوقول الشافعيؒ لانه مفروض فيتنصف بالنص ولنا ان هذا الفرض تعيين للواجب بالعقدوهومهرالمثل وذلك لايتنصف فكذا مانزل منزلته والمراد بما تلاالفرض في العقدا ذهو الفرض المتعارف قال فان زاد ها في المهر بعد العقد لزمته الزيادة خلافا لزفرؒ وسنذكره في زيادة الثمن والمثمن ان شاء الله واذاصحت الزيادة تسقط بالطلاق قبل الدخول و على قول ابى يوسفؒ اولاتنصف مع الاصل لان النصف عندهما يختص بالمفروض في العقد وعنده المفروض بعده كالمفروض فيه على مامرo

ترجمہ۔ اور اگر مہر مقرر کئے بغیر نکاح کر لیا اور بعد میں دونوں کسی مقدار معین پر راضی ہو گئے تو عورت کو وہی ملے گا اگر شوہر نے اس کے ساتھ ہمبستری کر لی ہو یا اسے چھوڑ کر وہ مر گیا ہو اور اگر اس سے ہمبستری سے پہلے ہی طلاق دی تو اسے متعہ دیا جائے گا۔ اور ابو یوسفؒ کے مطابق طے شدہ مہر کا نصف لازم آئے گا۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ وہ تو مقرر کیا جا چکا ہے۔ اس لئے نص کے حکم کے مطابق اس کا آدھا کر دیا جائے گا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ مقرر کی ہوئی رقم تو اس واجبی مہر کی تعین ہے جو عقد سے واجب ہوا ہے اور وہ مہر مثل ہے اور اسے مہر مثل کو آدھا نہیں کیا جاتا ہے۔ تو جو چیز مہر مثل کی جگہ پر قائم کی گئی ہے وہ بھی آدھی نہیں کی جائے گی۔ اور آیت میں فرض سے مراد وہ فرض ہے جو بوقت نکاح طے ہوا ہو۔ کیونکہ وہی فرض متعارف ہے۔ کہا۔ اور اگر نکاح کے بعد متعین مہر پر زیادہ کر دیا تو وہ زیادتی بھی لازم ہو جائے گی۔ زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ اس بحث کو انشاء اللہ ہم ثمن اور مثمن کی زیادتی کی بحث میں ذکر کریں گے۔ اور جب زیادتی صحیح ہو گئی تو وہ طلاق قبل الدخول سے ساقط ہو جائے گی۔ اور ابو یوسفؒ کے قول اول کے مطابق اصل کے ساتھ اس زیادتی کی بھی آدھی کی جائے گی۔ کیونکہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے

نزدیک نصف تو اسی مہر کے ساتھ مخصوص ہے جو بوقت نکاح متعین کیا گیا ہو۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نکاح کے بعد جو طے کیا گیا ہو وہ بھی عقد کے مقصد کی طرح ہے۔ جیسا کہ گذر گیا ہے۔

توضیح: اگر مہر مقرر کئے بغیر نکاح کیا اور بعد میں کسی متعین مہر پر دونوں راضی ہو گئے یا مہر متعین کے بعد بھی بعد نکاح کچھ اضافہ کر دیا اختلاف ائمہ۔ دلائل

وان تزوجها ولم يسم لهامهر اثم تراضيا على تسميته فهي لها ان دخل بها ......الخ

اور اگر کسی عورت سے نکاح کیا لیکن بوقت نکاح کچھ مہر بیان نہیں کیا پھر دونوں میاں بیوی نے مہر کی مقدار متعین کر لی تو وہ اسی کی مستحق ہو جائے گی اور اسے وہی ملے گا بشر طیکہ مرد نے اس سے ہمبستری کر لی ہو یا وہ چھوڑ کر مر گیا ہو۔ ف۔ یا خود عورت ہی مر گئی ہو۔ ع۔ تو اس کے ورثہ اس کی طرف سے حقدار ہو جائیں گے) **وان طلقها الخ** اور اگر ہمبستری سے پہلے ہی عورت کو طلاق دیدی تو عورت کے لئے متعہ واجب ہو گا۔ ف۔ یعنی اس کے قبل جو آپس میں طے کر لیا تھا اس کا اعتبار نہ ہو گا اور اس مقدار کا نصف نہیں ملے گا۔ **وعلى قول الخ** اور ابو یوسفؒ کے پہلے قول کے مطابق اسی طے شدہ مہر کا نصف دینا ہو گا۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ **لانه مفروض الخ** کیونکہ یہ مہر تو مقرر کیا جا چکا ہے۔ اس لئے نص کے فیصلہ کے مطابق اسی کا نصف ملے گا۔ ف۔ یعنی اس آیت پاک **فنصف مافرضتم الايه** یعنی اس مقدار کا نصف جو تم نے طے کر لیا ہے۔

ولنا ان هذا الفرض تعيين للواجب بالعقدوهومهر المثل وذلك لايتنصف ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ طے شدہ مقدار تو اسی واجبی مہر کی تعیین ہے جو عقد کرنے سے واجب ہوا ہے۔ اور وہ مہر مثل ہے۔ جبکہ مہر مثل کو آدھا نہیں کیا جاتا ہے۔ (حکم نص کے مطابق بلکہ متعہ لازم آتا ہے) پس جو چیز مہر مثل کے قائم مقام ہو گی اسے بھی نصف نہیں کیا جائے گا۔ ف۔ بلکہ متعہ واجب ہو گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ مقرر کئے ہوئے کو نصف کرنا تو نص کا حکم ہے کیونکہ فرمان باری تعالی **فنصف مافرضتم** ہے۔ تو اس کا جواب دیا۔ **والمرادبما تلا الخ** آیت میں فرض سے مراد وہ فرض ہے جو عقد کے وقت طے پایا ہو۔ کیونکہ وہی متعارف ہے۔ ف۔ اس لئے جو مقدار نکاح کے بعد طے ہوئی آیت میں وہ شامل نہیں ہے۔ اس سے یہ قاعدہ کلیہ نکلا کہ ہر وہ عقد جس میں شریعت نے شروع ہی میں مہر مثل دینے کا حکم دیا ہے اس میں اگر ہمبستری سے پہلے ہی طلاق واقع ہو جائے تو صرف متعہ ملے گا۔ التہذیب۔ ھ۔ مسئلہ۔ بوقت نکاح مہر کا بیان ہوا پھر شوہر نے اس مہر میں کچھ بڑھا دیا۔ یا عورت نے اپنے مہر میں سے کچھ یا سب کم کر دیا تو اس کا کیا حکم ہو گا۔ اس لئے مصنفؒ نے فرمایا:

قال فان زاد ها في المهر بعد العقد لزمته الزيادة خلافا لزفرؒ وسنذكره في زيادة الثمن ...الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر شوہر نے عقد کے بعد اپنی بیوی کا مہر بڑھا دیا۔ تو شوہر پر وہ زیادتی لازم ہو جائے گی۔ ف۔ خواہ اسی جنس سے ہو جو مہر میں بیان ہوا یا اس کے علاوہ کوئی دوسری جنس ہو بشر طیکہ نکاح باقی رہتے ہوئے عورت نے اسے قبول کر لیا ہو۔ اسی طرح اگر نابالغ شوہر کا ولی مہر بڑھا دے۔ النہر۔ **خلافاً لزفرؒ** بر خلاف زفرؒ کے قول کے۔ اور ہم اس بحث کو (کتاب البیوع میں) قیمت یا مال بڑھا دینے کے سلسلے میں انشاء اللہ بیان کریں گے۔ ف۔ جس سے یہ ثابت ہو گا کہ قیمت یا مال بڑھا دینا جائز ہے۔ **واذاصحت الخ** اور جب زیادہ کرنا صحیح ثابت ہو گیا (وہ ابھی تک متاکد نہیں بلکہ) ہمبستری کے قبل طلاق دینے سے وہ زیادتی ساقط ہو جائے گی۔ ف۔ اور فقط اصلی نصف مہر واجب ہو گا۔ اور اگر ہمستری ہو جاتی یا خلوت صحیحہ یا موت واقع ہو جاتی تو وہ زیادتی ساقط نہ ہوتی۔ المضمرات۔

وعلى قول ابي يوسفؒ الاول نصف هذا المفروض وهوقول الشافعيؒ ......الخ

اور ابو یوسفؒ کے قول اول کے مطابق اصل کے ساتھ وہ زیادتی بھی آدھی بڑھا دی جائے گی۔ ف۔ اگر چہ طلاق ہمبستری

کے قبل واقع ہوئی ہو۔ اور دوسرے قول کے مطابق مثل ظاہر الروایۃ کے وہ ساقط ہو جائے گی۔ **لان النصف الخ** کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک آدھا ہونا اسی مہر کے ساتھ مخصوص ہے جو بوقت عقد نکاح طے پایا ہو۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد کے بعد جو طے پایا ہے۔ وہ بھی اسی طرح لازم ہو گا جس طرح بوقت عقد جو لازم ہوا ہے۔ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔ ف۔ پھر جس مجلس میں مرد نے زیادہ کیا ہے اسی میں عورت کا اسے قبول کر لینا بھی شرط ہے۔ یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ یہاں تک کہ مجلس کے بعد قبول کرنے سے وہ زیادتی لازم نہ ہو گی۔ م۔

وان حطت عنه من مهرها صح الحط لان المهر حقها و الحط يلاقيه حالة البقاء واذا خلا الرجل بامرأته وليس هناك مانع من الوطى ثم طلّقها فلها كمال المهر وقال الشافعيؒ لهانصف المهر لان المعقود عليه انما يصير مستوفى بالوطى فلايتاكد المهردونه ولنا انها سلمت المبدل حيث رفعت الموانع وذلك وسعها فيتاكدحقهافى البدل اعتبارا بالبيع o

ترجمہ: اور اگر عورت نے خود اپنے شوہر کے ذمہ سے اپنا مہر کم کر دیا تو اس کا کم کرنا بھی صحیح ہو گا۔ کیونکہ مہر عورت کا حق ہے۔ اور یہ کمی اس کے نکاح کے رہتے ہوئے ہوئی ہے اور جبکہ مرد نے اپنی بیوی کے پاس تنہائی میں رہا ایسی حالت میں کہ وہاں وطی کرنے سے کوئی چیز مانع نہ ہو پھر اسے طلاق دے دی تو اسے پورا مہر ملے گا اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اسے نصف مہر ملے گا۔ کیونکہ جس چیز پر معاملہ طے پایا ہے وہ شرم گاہ سے منافع حاصل کرنا ہے۔ تو یہ بات اسی وقت میں پوری ہو گی جبکہ اس سے وطی کر لی جائے۔ اس لئے اس کام کے مکمل ہوئے بغیر مہر مؤکد اور لازمی نہ ہو گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس عورت نے مبدل (شرم گاہ) اس کے حوالہ کر دی ہے اس طرح سے کہ ساری رکاوٹیں دور ہو گئی ہیں۔ اور یہی چیز اس کے اپنے اختیار میں ہے۔ اس لئے اس کا حق بدل (مہر) لازم ہو جائے گا۔ بیع پر قیاس کرتے ہوئے۔

توضیح: اگر عورت نے اپنا مہر نکاح کے بعد کم کر دیا۔ ائمہ کا اختلاف۔ ان کے دلائل

وان حطت عنه من مهرها صح الحط لان المهر حقها و الحط يلاقيه حالة البقاء ......الخ

اگر عورت نے مرد کے ذمہ سے اپنے مہر سے کم کر دیا تو گھٹانا صحیح ہے۔ **لان المهر الخ** کیونکہ مہر عورت کا حق ہے اور کمی نکاح کے باقی رہتے ہوئے واقع ہوئی ہے۔ ف۔ اس لئے ابتداء میں تو حق شرعی ہونے کی وجہ سے دس درہم سے کم نہ کرے گی۔ اور اولیاء کا حق ہونے کی وجہ سے مہر مثل سے کم نہ ہو گا۔ لیکن عقد انجام پانے کے بعد نکاح باقی رہتے ہوئے کم کرنا درست ہو گا۔ ان چند شرطوں کے ساتھ کہ نمبر۔ (۱) اسی مجلس میں مرد نے وہ کمی قبول کر لی ہو نمبر۔ (۲) وہ عورت مجبور نہ کی گئی ہو نمبر۔ (۳) اور نہ مرض الموت میں ہو۔ البحر۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ وطی اور موت کے بعد مہر کامل ہو جاتا ہے۔ تو کیا مہر مکمل ہو جانے کی ان دونوں کے علاوہ اور بھی کوئی صورت ہے۔ تو فرمایا۔

واذا خلا الرجل بامرأته وليس هناك مانع من الوطى ثم طلّقها فلها كمال المهر ......الخ

جب شوہر نے اپنی بیوی کے ساتھ ایسی حالت میں تنہائی پائی کہ وہاں کسی قسم کی کوئی چیز بھی وطی سے مانع نہ ہو۔ (لیکن حقیقتؐ میں وطی نہیں کی) پھر عورت کو طلاق دے دی تو بھی عورت کے لئے پورا مہر واجب ہو گا۔ ف۔ اسی تنہائی کا نام خلوت صحیحہ ہے۔ اس میں بھی ایک شرط یہ ہے کہ مرد نے اس عورت کو اپنی بیوی کی حیثیت سے پہچان لیا ہو۔ قول مختار کے مطابق۔ المحیط۔

وقال الشافعيؒ لهانصف المهر لان المعقود عليه انما يصير مستوفى بالوطى ......الخ

اور شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ عورت کے لئے اس صورت میں بھی نصف مہر لازم ہو گا۔ **لان المعقود الخ** کیونکہ جس چیز پر

عقد نکاح طے پایا ہے وہ عورت کی شرم گاہ کے منافع ہیں۔ تو وہ پورے طور پر حاصل ہوں گے کہ اس سے ہمبستری ہو چکی ہو۔ چنانچہ اس کے بغیر مہر متاکد نہیں ہوگا۔ف۔ پس نص سے نصف مہر لازم ہوگا۔ولنا انھا الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت نے مبدل یعنی شرم گاہ جس پر معاملہ طے پایا ہے کو شوہر کے سپرد کر دیا ہے کہ اب کسی قسم کی رکاوٹ باقی نہ رکھی اور یہی بات اس کے اختیار میں تھی۔ف۔اس لئے پورے طور پر خود کو سپرد کرنا پایا گیا۔فیتاکد الخ پس معقود علیہ کے عوض یعنی مہر میں ایسی چیز نہ ہو جو ہاتھ میں لے کر سپرد کرنے کے لائق ہو تو اس میں صرف رکاوٹوں کو دور کرنے سے ہی اس کا قبضہ مان لیا جاتا ہے۔اور بائع نے اسی طرح قبضہ دے دیا تو مشتری پر اس کی قیمت لازم ہو جاتی ہے۔ جس کی تفصیل اپنی جگہ پر بیان کی جائے گی۔اسی طرح یہاں بھی عورت کا مہر واجب ہو جائے گا۔یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی کہ خلوت صحیحہ واقع ہو گئی ہو۔ بخلاف اس صورت کے کہ وہاں پر کوئی رکاوٹ باقی رہ گئی ہو۔اس لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

وان كان احدهما مريضا او صائما في رمضان اومحرما بحج فرض اونفل اوبعمرة او كانت حائضا فليست الخلوة صحيحة حتى لو طلقها كان لهانصف المهرلان هذه الاشياء موانع اماالمرض فالمرادمنه مايمنع الجماع اويلحقه به ضرره وقيل مرضه لايعرى عن تكسر وفتوروهذا التفصيل في مرضها واماصوم رمضان لمايلزمه من القضاء والكفارة والاحرام لما يلزمه من الدم وفساد النسك والقضاء والحيض مانع طبعا و شرعاo

ترجمہ: اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک بھی بیمار ہو یا ماہ رمضان کا روزہ رکھے ہوئے ہو یا فرض یا نفل حج یا عمرہ کے لئے احرام باندھے ہوئے ہو یا عورت حیض کی حالت میں ہو تو ان تمام صورتوں میں جو خلوت ہوگی وہ صحیحہ نہیں ہوگی۔اسی بناء پر اگر شوہر اسے طلاق دیدے تو اسے نصف مہر ملے گا۔ کیونکہ مذکورہ ساری باتیں وطی کے لئے مانع ہیں۔اس جگہ بیماری سے مراد ایسی بیماری ہے جس سے جماع کرنے میں رکاوٹ ہوتی ہو یا اس سے نقصان ہوتا ہو۔یہ بھی کہا گیا ہے کہ مرد کی کوئی بھی بیماری ہو اس کی وجہ سے شکستگی اور سستی ضرور ہوتی ہے۔یہ تفصیل جو مذکور ہوئی عورت کی بیماری کے بارے میں ہے۔ لیکن رمضان کا روزہ اس لئے مانع ہے کہ اس کے ساتھ وطی کرنے والے کو قضاء کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوتا ہے۔اور مطلقاً احرام اس لئے مانع ہے کہ اس کی وجہ سے جرمانہ کی قربانی کرنا اور عبادت کا فاسد ہونا اور اس کو قضاء کرنا لازم آتا ہے۔اور حیض تو طبعاً اور شرعاً ہر اعتبار سے مانع ہے۔

توضیح: خلوت صحیحہ اور اس کے موانع کی بحث

وان كان احدهما مريضا او صائما في رمضان اومحرما بحج فرض اونفل ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔اسی طرح اگر مکان ایسا ہو کہ دوسرے اس میں تاک جھانک کر سکتے ہوں یا اس میں غیروں کے آنے کا احتمال ہو یا جنگل یا راستہ ہو۔یا وہ مکان تو اپنی جگہ محفوظ ہو لیکن وہاں کوئی سو رہا ہو۔یا اندھا یا بہرا گونگا جاگ رہا ہو۔یا لڑکا باتیں کر رہا ہو۔یا عورت کی لونڈی ہو جو مرد کی لونڈی کے سوا ہو۔فتوی کے مطابق۔ھ۔اس لئے ایسی خلوت بھی صحیحہ نہ ہوگی۔حتی لو طلقها الخ یہاں تک کہ اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دیدے تو اسے نصف مہر ملے گا۔کیونکہ یہ باتیں واقعتاً مانع ہیں۔ف۔اس لئے عورت کی طرف سے خود کو پورے طور پر سپرد کرنا نہیں پایا گیا۔

اماالمرض فالمرادمنه مايمنع الجماع اويلحقه به ضرره وقيل مرضه لايعرى......الخ

مریض کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اس سے مراد ایسا شخص ہے کہ اس کی بیماری جماع کرنے سے مانع ہے۔یا اس کو جماع کرنے سے نقصان ہو جاتا ہے۔ف۔اس لئے یہ بیماری مانع ہوئی۔وقیل مرضہ الخ اور کہا گیا ہے کہ مرد کی بیماری جیسی بھی ہو اس کی وجہ سے کمزوری اور خواہش جماع میں ضرور ہوتی ہے۔ف۔اس لئے مرد کے بارے میں جیسی بھی بیماری ہو وہ اس کے لئے مانع

ہو گی۔

وهذا التفصيل في مرضها واماصوم رمضان لمايلزمه من القضاء والكفارة ......الخ

یہ تفصیل جو کچھ بیان کی گئی وہ عورت کے مرض کے بارے میں ہے۔ف۔ کہ جب وہ جماع کے لائق نہ ہو یا اسے نقصان ہوتا ہو تو مانع خلوت صحیحہ ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔ جیسا کہ کافی میں ہے۔اور تصریح کر دی ہے کہ مریض ہونے میں مرد و عورت کوئی بھی ہو برابر مانع ہے۔ یہی صحیح ہے جیسا کہ الخلاصہ میں ہے۔ اما صوم رمضان الخ اور رمضان کا روزہ۔ف۔ بھی مانع خلوت صحیح ہے۔ کیونکہ اس حالت میں وطی کرنے والے (مرد ہو یا عورت) کو قضاء کرنا اور کفارہ دینا بھی لازم ہو گا۔ف۔اور کفارہ کے دو ماہ لگاتار (پے در پے) روزے رکھنا بہت مشکل کام ہے اس لئے وطی کے بعد اسے برداشت نہ کر سکے گا۔اس لئے اصل مانع یہی کفارہ ہے۔اور یہ حکم اسی صورت میں ہو گا جبکہ رمضان کے دنوں میں اس کا روزہ ہو۔اسی لئے قضائے رمضان یا نذر و کفارہ قول اصح کے مطابق اور نفل روزہ بظاہر الروایہ کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ اس میں صرف قضاء لازم ہو گی۔ق۔ھ۔ والاحرام الخ اور احرام مطلقاً مانع ہوا کیونکہ اس پر جرمانہ کی قربانی اور عبادت کا فاسد ہو جانا اور اس کو قضاء کرنا لازم آتا ہے۔ف۔ جس میں انتہائی تکلیف اور بہت بڑا گناہ بھی ہے۔ والحیض الخ اور حیض کی وجہ سے طبعیت میں نفرت اور شرعاً حرام ہونے کی وجہ سے مانع ہے۔ف۔ اور کسی کے جھانکنے و آنے و موجود ہونے کی شرم جیسی مانع ہے۔م۔

ع۔ تبغی میں ہے کہ عورت کی لونڈی بھی مانع نہیں ہے۔اسی پر فتوی دیا جائے۔و۔ لیکن جوہرہ میں ہے کہ عورت کی لونڈی مانع خلوت ہے۔اس پر فتویٰ ہے۔ھ۔۱۲۔م۔

وان كان احدهما صائما تطوعا فلها المهر كله لانه يباح له الافطار من غير عذر في رواية المنتقى وهذا القول في المهرهوالصحيح وصوم القضاء والمنذور كالتطوع في رواية لانه لاكفارة فيه والصلوة بمنزلة الصوم فرضها كفرضه ونفلها كنفله واذااخلا المجبوب بامرأته ثم طلقها فلها كمال المهر عند ابي حنيفةؒ وقالا عليه نصف المهرلانه اعجزمن المريض بخلاف العنين ان الحكم أدير على سلامة الألة ولابي حنيفةؒ ان المستحق عليها التسليم في حق السحق وقداتت به o

ترجمہ۔اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک نفل روزہ رکھے ہوئے ہو تو اس عورت کو پورا مہر ملے گا۔ کیونکہ نفل روزہ دار کو کسی عذر کے بغیر بھی افطار کرنا جائز ہے۔ منتقی کی روایت کے مطابق۔ مہر کے بارے میں یہی قول صحیح ہے۔اور قضاء اور نذر کا روزہ نفل روزے کے حکم میں ہے ایک روایت کے مطابق کیونکہ اس میں کفارہ نہیں ہے۔اور نماز روزہ کی طرح ہے نماز کا فرض روزہ کے فرض کے حکم میں ہے اور نماز نفل نفلی روزہ کے حکم میں ہے۔اور جب مجبوب اپنی بیوی کے ساتھ تنہائی میں رہا ہو پھر اسے طلاق دے دی تو وہ پورے مہر کی حقدار ہو گی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اسے نصف مہر ملے گا۔ کیونکہ وہ تو دوسرے بیمار کے مقابلہ میں زیادہ عاجز ہے۔ بخلاف عنین کے کیونکہ حکم کا مدار آلہ تناسل کے سالم رہنے پر ہے۔اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت پر صرف یہی بات لازم تھی کہ وہ خود کو اس کے حوالہ کر دے باہم رگڑنے کے لئے۔ جو اس نے کر دیا۔ خود کو حوالہ کر کے۔

توضیح: اگر مجبوب یا عنین تنہائی میں اپنی بیوی کے ساتھ رہ جائے تو کیا وہ مہر کی مستحق ہو گی۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وان كان احدهما صائما تطوعا فلها المهر كله لانه يباح له الافطار من غير عذر ......الخ

اور اگر دونوں میں سے ایک بھی نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لئے پورا مہر ہو گا۔ف۔ کیونکہ یہ روزہ خلوت سے مانع نہیں

ہے۔ لانہ یباح الخ کیونکہ منتقی کی روایت میں ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو بغیر عذر کے بھی افطار کرنا مباح ہے۔ف۔ جبکہ منتقی ظاہر الروایہ میں شمار ہے۔ اگرچہ دوسری روایت میں احتیاطاً مباح نہیں ہے۔ وھذا القول الخ اور مہر کے بارے میں منتقی کا یہ قول ہی صحیح ہے کیونکہ یہاں اسی میں احتیاط ہے۔ف۔ تاکہ عورت کا حق باطل نہ ہو۔ وصوم القضاء الخ اور قضاء روزہ (اگرچہ رمضان کا قضاء ہو) اور نذر کیا ہوا روزہ ایک روایت میں نفل روزہ کے مرتبہ میں ہے۔ف۔ جیسے کفارہ کا روزہ۔ اور یہی قول اصح ہے۔ قاضی خان۔ لانہ الخ کیونکہ اس کے توڑنے میں کفارہ نہیں ہے۔ف۔ اس لئے خلوت سے مانع نہ ہوگا۔

والصلوة بمنزلة الصوم فرضها كفرضه ونفلها كنفله ......الخ

اور نماز روزہ کے مرتبہ میں ہے۔ فرض نماز فرض ادائے رمضان کے حکم میں ہے۔ف۔ اس لئے نماز بھی خلوت صحیحہ سے مانع ہے۔ ونفلها الخ اور نفل نماز نفل روزہ کے حکم میں ہے۔ف۔ اس لئے خلوت صحیحہ سے مانع نہ ہوگی۔ پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ وتر نماز کو مانع نہیں ہونا چاہئے۔ کیونکہ اس کا واجب ہونا بھی اسی طرح قابل اجتہاد ہے جیسا کہ نفل روزہ توڑنا قابل اجتہاد ہے۔ علامہ حصکفیؒ نے اس طرف اشارہ کیا ہے۔ فلحفظ۔

واذا خلا المجبوب بامرأته ثم طلقها فلها كمال المهر عند ابى حنيفةؒ ......الخ

اور جب مجبوب اپنی بیوی کے ساتھ تنہائی میں رہا۔ جبکہ اس مجبوب کا آلہ تناسل اور اس کے دونوں خصیے کٹے ہوئے ہیں۔ ثم طلقها الخ پھر اس نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت اپنے پورے مہر کی حقدار ہوگی۔ وقالا علیہ الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس مجبوب پر نصف مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ وہ تو مریض سے بھی بڑھ کر عاجز ہے۔ بخلاف علیل کے کیونکہ اس حکم کا مدار آلہ تناسل کے سالم رہنے پر ہے۔ف۔ عنین وہ شخص جس کا آلہ تناسل سالم اور موجود ہو مگر اس سے مردانگی ختم ہوگئی ہو۔ یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جس کے خصیے کچل دئے گئے ہوں لہٰذا آلہ تناسل موجود رہنے کی بناء پر اس کی خلوت صحیح ہوگی۔ الذخیرہ۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک مجبوب کی خلوت بھی صحیح ہے۔

ولابى حنيفة ان المستحق عليها التسليم فى حق السحق وقدااتت به ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ خود کو اس کے سپرد کردے اور جس طرح وہ لطف اندوزی اور خواہش پوری کر سکتا ہو کر لے۔ خواہ صرف باہم رگڑنے سے ہی ہو تو وہ اس نے کر لیا۔ف۔ پس جب اس نے اپنا فرض ادا کر دیا۔ اس لئے اس کا عوض اس پر لازم ہو گیا۔ اس لئے مجبوب، عنین اور خصی سب کی خلوت صحیح ہوگئی۔ الذخیرہ۔

چند ضروری مسائل

خلوت صحیحہ میں رکاوٹ ڈالنے والی باتیں یہ ہیں۔ عورت کا قرناء یا رتقاء یا عاقر (بانجھ) یا شعراء ہونا۔ الزیلعی۔ لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے قرناء میں ہاتھ لگانے کے بعد پورا مہر واجب کیا ہے۔ معبد بن منصور نے اسے اسناد حسن کے ساتھ بیان کیا ہے۔ لہٰذا اسی پر اعتماد و عمل ہو گا یا اس عورت سے ظہار کر کے ابھی تک اس کا کفارہ نہ دیا ہو۔ البحر۔ یا مرد کسی وقت تنہائی میں کمرہ میں تھا۔ وہاں عورت گئی یا اس کے برعکس ہوا۔ اور تھوڑی دیر بعد عورت نکل آئی۔ مگر مرد نے اس وقت اسے اپنی بیوی کی حیثیت سے نہیں پہچانا تھا تو اس کی بات مان لی جائے گی۔ ایسے چھوٹے لڑکے یا لڑکی جو قابل جماع نہ ہو۔ پوری خلوت ہو کر بھی صحیح نہ ہوگی۔ قاضی خاں۔ ھ۔ اب اس سوال کا جواب کہ جب خلوت فاسدہ ہوگئی اور مہر پورا لازم نہ ہوا تو کیا اس فاسد خلوت سے کچھ بھی حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ (جواب سامنے ہے)۔

نمبر ۱۔ ادائے رمضان، کیونکہ مطلقاً صوم رمضان مانع نہیں ہے۔ اسی لئے قضاء رمضان و نذر بالکل ہی مانع نہیں ہے۔ اس لئے اس جگہ مطلب یہ ہوا کہ یہ فرض جسے رمضان ہی میں ادا کر رہا ہے۔ ۱۲۰۔ م نمبر ۲۔ فاحفظہ۔ مولوی عبد الغفورؒ نے ہدایہ کے حاشیہ

میں لکھا ہے کہ فرض قطعی و عملی یعنی وتر کو بھی شامل ہے۔ اس لئے وتر بھی خلوت سے مانع ہے۔ یہی قول احوط ہے۔ واللہ اعلم۔ م

قال وعليها العدة في جميع هذه المسائل احتياطا استحسانا لتوهم الشغل والعدة حق الشرع والولدفلايصدق في ابطال حق الغيربخلاف المهرلانه مال لايحتاط في ايجابه وذكرالقدوري في شرحه ان المانع انكان شرعيا تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة وانكان حقيقتًا كالمرض والصغرلاتجب لعدم التمكن حقيقة قال وتستحب المتعة لكل مطلقة الامطلقة واحدة وهي التي طلقها الزوج قبل الدخول بهاوقد سمى لهامهرا o

ترجمہ۔ اور کہا۔ اس عورت پر ان تمام مسائل میں احتیاطاً اور استحساناً عدت لازم ہو گی۔ رحم کے مشغول رہنے کے وہم کی وجہ سے۔ اور عدت تو شریعت کا حق ہے۔ ساتھ ہی بچہ کا بھی حق ہے۔ اس لئے غیر کا حق باطل کرنے کی صورت میں اس کی بات کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ بخلاف مہر کے کیونکہ مہر تو مال ہے اس لئے اس کے باطل کرنے میں کوئی احتیاط نہیں کی جائے گی۔ اور قدوریؒ نے اپنی شرح میں ذکر کیا ہے کہ مانع اگر شرعی ہو تو عدت واجب ہو گی کیونکہ حقیقی پر قابو پانا ممکن ہے۔ اور اگر مانع وطی کوئی امر حقیقی ہو جیسے بیماری اور بچپن تو عدت واجب نہیں ہو گی کیونکہ حقیقۃً قابو پانا ممکن نہیں ہے۔ اور کہا ہے کہ متعہ ہر مطلقہ کے لئے مستحب ہے سوائے اس ایک مطلقہ کے جسے اس کے شوہر نے اس کی وطی سے پہلے طلاق دے دی ہو حالانکہ اس کا مہر مقرر کر دیا ہو۔

توضیح: خلوت صحیحہ ہو یا فاسدہ تمام صورتوں میں عدت لازم آتی ہے اور سوائے ایک مطلقہ کے ہر ایک کے لئے متعہ مستحب ہے

قال وعليها العدة في جميع هذه المسائل احتياطا استحسانا ......الخ

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ عورت پر ان تمام مسائل میں عدت واجب ہو گی۔ احتیاطاً الخ یعنی احتیاط کرنے کے خیال سے استحسان کی دلیل سے۔ ف۔ یعنی اگرچہ خلوت فاسدہ ہونے کی صورت میں قیاس نہیں چاہتا ہے کہ عدت واجب ہو پھر بھی ہمارے علماء کے نزدیک استحساناً خلوت صحیحہ و خلوت فاسدہ سب میں استحساناً اور احتیاطاً عدت واجب ہو گی۔ **لتوهم الشغل** اس وہم کو دور کرنے کے خیال سے کہ شاید اس کا رحم اور بچہ دانی بچہ میں مشغول ہو۔ ف۔ یعنی یہ وہم ہے کہ شاید داخل کرنے یا رگڑنے سے منی بہہ کر بچہ دانی میں پہونچ گئی ہو۔ **والعدة الخ** اور یہ عدت ایک تو شریعت کا حق ہے دوسرے بچہ کا حق۔ ف۔ نہ اس مرد کا حق ہے اور نہ اس عورت کا۔ **فلا يصدق الخ** اس لئے غیر کے حق باطل کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ ف۔ کہ خلوت کے باوجود کوئی مانع تھا جس سے وطی نہیں ہوئی بلکہ اس میں مطلق خلوت احتیاطاً معتبر ہو جائے گی۔ **بخلاف المهر الخ** بر خلاف مہر کے کیونکہ مہر تو مال ہے اس لئے اس کے واجب کرنے میں احتیاط کرنے کی ضرورت نہ ہو گی۔ ف۔ بلکہ اس مال کی ذمہ داری شوہر اور اس کی بیوی میں جاری ہے۔

وذكرالقدوري في شرحه ان المانع انكان شرعيا تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة ......الخ

اور قدوریؒ نے شرح مختصر الکرخی میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شرعی وجہ وطی کرنے سے مانع ہو (مثلاً احرام، حج و فرض نماز، روزہ کے) تو عدت واجب ہو گی کیونکہ ان صورتوں میں حقیقتاً وطی کرنے کا بھی موقع موجود ہوتا ہے۔ **وان كان حقيقة الخ** اور اگر کوئی حقیقی وجہ وطی سے مانع ہو جیسے کہ بیماری کا ہونا یا اتنا چھوٹا ہونا جس میں وطی نہیں کی جاسکتی ہو تو اس میں عدت واجب نہیں ہو گی۔ کیونکہ اس میں حقیقتاً اختیار نہیں ہے۔ ف۔ یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ خلوت صحیحہ بعض احکام میں وطی کرنے کے حکم میں ہے اور بعض میں نہیں ہے۔ پس جن باتوں میں وطی کرنے کے حکم میں ہے وہ یہ ہیں:

نمبر ا۔ مہر کا پورا واجب ہونا نمبر ۲۔ نسب ثابت ہونا نمبر ۳۔ عدت گذارنا نمبر ۴۔ عورت کا نفقہ اور نمبر ۵۔ رہائش کی جگہ نمبر ۶۔ اور عورت کی بہن سے نکاح حرام ہونا نمبر ۷۔ اور دوسری چار عورتوں سے نکاح کرنے میں وغیرہ۔ اور جن باتوں میں وطی کے حکم میں نہیں ہے وہ یہ ہیں۔ احصان کا حق باقی رہنا نمبر ۲۔ اس کی لڑکی کا حرام رہنا نمبر ۳۔ پہلے شوہر کا حلال ہونا نمبر ۴۔ رجعت کا ثبوت نمبر ۵۔ میراث کا مستحق ہونا نمبر ۶۔ بکارت کا ختم ہونا ہے۔ اور خلوت صحیح کی عدت کے اندر قول صحیحہ یہ ہے کہ دوسری طلاق واقع ہو سکتی ہے۔

قال وتستحب للمتعة لكل مطلقة الامطلقة واحدة وهي التي طلقها الزوج قبل ......الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ ہر مطلقہ کے واسطے متعہ مستحب ہے۔ سوائے ایک مطلقہ کے۔ **وهي التي الخ** یہ وہ مطلقہ ہے جس کو اس کے شوہر نے قبل دخول طلاق دیدی ہو۔ حالانکہ اس کا مہر مقرر ہو چکا ہو۔ ف۔ تو ایسی مطلقہ کے لئے متعہ مستحب نہیں ہے۔ اور باقی تمام کے لئے ہے۔ واضح ہو کہ قدوریؒ وغیرہ مشائخ عراق کی عبارتوں میں مستحب کا اطلاق اصطلاحی واجب و استحباب دونوں کو شامل ہوتا ہے تو باقیوں کے مستحب میں تفصیل یہ ہے کہ جس عورت کا مہر بیان نہیں ہوا تھا اور دخول سے پہلے طلاق دے دی تو اس کے لئے متعہ واجب ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ اور دو بعد کے دخول کے طلاق والیاں ہیں۔ یعنی ایک عورت کا مہر مقرر ہوا اور اسے دخول کے بعد طلاق دی۔ دوم وہ عورت کہ اس کا مہر مقرر نہیں ہوا اور دخول کے بعد اسے طلاق دی تو ان دونوں کے لئے واجب نہیں مگر مستحب ہے۔ اس طرح قدوری کی عبارت کا حاصل یہ ہوا کہ ہر مطلقہ کے واسطے متعہ ہے خواہ واجب ہو کر یا مستحب ہو کر۔ سوائے ایک مطلقہ کے جس کو مہر مقرر کر لینے کے بعد دخول کے قبل دے دی ہو تو اس کے لئے متعہ نہ واجب ہے اور نہ مستحب ہے۔ م۔

وقال الشافعيؒ تجب لكل مطلقة الالهذه لانها وجبت صلة من الزوج لانه او حشها بالفراق في هذه الصورة نصف المهر طريقة المتعة لان الطلاق فسخ في هذه الحالة والمتعة لاتتكرر ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة لانه سقط مهر المثل ووجبت المتعة و العقد يوجب العوض فكان خلفا والخلف لايجامع الاصل و لاشيئا منه فلاتجب مع وجوب شئي من المهر وهو غير جان في الايحاش فلاتلحقه الغرامة به فكان من باب الفضلo

ترجمہ: اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ہر مطلقہ کو متعہ دینا واجب ہے۔ سوائے اس مطلقہ کے۔ کیونکہ متعہ تو شوہر کی طرف سے بطور صلہ واجب ہوا ہے۔ کیونکہ شوہر نے اسے طلاق دے کر وحشت زدہ بنا دیا ہے۔ لیکن اس صورت میں آدھا مہر ہی متعہ کا طریقہ ہے۔ کیونکہ ایسی حالت میں طلاق تو فسخ کے حکم میں ہے۔ اور متعہ بار بار نہیں دیا جاتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس عورت میں جس نے خود کو بغیر مہر یا بغیر بیان مہر کے شوہر کے سپرد کر دیا متعہ اس کے مہر مثل کا خلیفہ ہے۔ اور جو چیز خلیفہ ہوتی ہے وہ اپنی اصل یا اصل کے کسی جزو کے ساتھ اکٹھی نہیں ہو سکتی ہے۔ تو کچھ مہر واجب ہونے کی صورت میں متعہ واجب نہ ہوگا۔ اور جدائی کی وحشت دلانے میں وہ مرد کچھ بھی جرم کرنے والا نہ ہوگا۔ اس وجہ سے اس پر کچھ تاوان واجب نہیں ہوگا۔ الحاصل متعہ دینا از قسم فضل ہوگا۔

توضیح: امام شافعیؒ کے نزدیک سوائے ایک کے باقی تمام مطلقات کو متعہ دینا واجب ہے

وقال الشافعيؒ تجب لكل مطلقة الالهذه لانها وجبت صلة من الزوج ......الخ

اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ سوائے اس مطلقہ کے باقی کے لئے واجب ہے۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ مہر مقرر کر لینے کے بعد دخول سے پہلے اسے شوہر نے طلاق دے دی تو اس کے لئے بالاتفاق متعہ نہیں ہے۔ اور تین قسم کی مطلقات ایسی رہیں کہ ہمارے

نزدیک ان میں سے ایک کے لئے واجب اور دو کے لئے مستحب ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ان دونوں کے لئے بھی واجب ہے۔ لانها وجبت الخ کیونکہ متعہ تو شوہر کی طرف سے صلہ کے طور پر واجب ہوا ہے۔ کیونکہ شوہر نے عورت کو جدا کر کے وحشت زدہ کر دیا ہے۔ ف۔ تو اس کے صلہ میں اس پر یہی لازم ہوا کہ متعہ دے دے۔ الاان الخ لیکن اس صورت میں (جبکہ مہر بیان ہونے کے بعد دخول سے پہلے طلاق دی ہو۔ جس میں بالاتفاق لازم نہیں) آدھا مہر ہی متعہ کا طریقہ ہے۔

لان الطلاق فسخ فی هذه الحالة والمتعة لاتتكرر ......الخ

کیونکہ ایسی حالت میں طلاق تو فسخ ہے۔ اور متعہ متکرر نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ نصف مہر متعہ کے طور پر دے اور دوسرا متعہ بھی دے۔ دلیل کا مدار یہ ہے کہ اللہ تعالی نے متعہ کا جو حکم دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے طلاق دے کر اسے سوگوار کر دیا ہے۔ اسی سلسلہ میں صلہ کے طور پر اس کے لئے متعہ واجب کیا گیا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک شوہر نے جو کچھ کیا وہ کوئی جرم نہیں کیا ہے۔ اور متعہ کا باعث بتانا صحیح نہیں ہے۔

ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل فی المفوضة لانه سقط مهر المثل ......الخ

ہمارے نزدیک تو اس عورت میں جس نے خود کو مہر کے بغیر کی شرط پر یا مہر کا تذکرہ کئے بغیر شوہر کے حوالہ کر دیا ہے متعہ اس کے مہر مثل کا قائم مقام ہے۔ ف۔ کیونکہ خود اللہ تعالی نے اس کے لئے متعہ کا حکم دیا ہے۔ (ایک آیت میں ہے کہ تم پر کچھ گناہ نہیں ہے کہ عورت کو مساس سے قبل طلاق دو حالانکہ تم نے عقد میں مہر نہیں ٹھہرایا ہے۔ اور اس صورت میں متعہ کا حکم دیا ہے۔ دوسری آیت لاحقہ میں فرمایا کہ اگر مساس کے قبل طلاق دی اور مہر متعین ہو چکی ہو تو اس کا نصف دو۔ ۱۲۔ ع۔) اس لئے یہ متعہ نصف مہر مثل کے قائم مقام ہوا۔ لانه سقط الخ کیونکہ اس کا مہر مثل ساقط ہو کر متعہ واجب ہو گیا ہے۔ (اس دلیل سے جو سورہ بقرہ پ ۲ کے اندر طلاق میں نص کے طور پر ہے) اور عقد نکاح ضرور عوض کو واجب کرتا ہے۔ (ان تبتغوا باموالکم پ ۲ کی دلیل ہے) اس لئے یہ متعہ مال مہر کے عوض ہوا۔ ف۔ اور متعہ بھی واجب ہو گیا۔

والخلف لایجامع الاصل و لاشیئا منه فلاتجب مع وجوب شیء من المهر......الخ

اور جو چیز خلیفہ ہوتی ہے وہ اصل یعنی مہر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اصل کے کسی جزو کے ساتھ بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ اسی وجہ سے مہر واجب ہونے کی صورت میں متعہ (خلیفہ) واجب نہ ہو گا۔ ف۔ اور باقی تین صورتوں میں کچھ بھی واجب نہ ہو گا۔ وهو غیر جان الخ اور شوہر نے اس سے جدائیگی اختیار کر کے وحشت زدہ کرنے کی جنایت اور جرم کا کام نہیں کیا ہے اس لئے اس پر کچھ تاوان واجب نہیں ہو گا۔ ف۔ جیسا کہ امام شافعیؒ کی دلیل میں کہا گیا ہے۔ فکان من الخ اس طرح متعہ دینا تو یوں ہی تبرع اور احسان کے طور پر ہوا ہے۔ ف۔ پس اگر دخول کے بعد طلاق دے خواہ مہر بیان کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو تو وہ صرف احسان اور فضل کی مستحق ہوئی اسی لئے متعہ دینا مستحب قرار دیا گیا ہے۔ اور اگر دخول کے بعد طلاق دی ہو تو وہ مقرر کئے ہوئے مہر کا نصف پانے کی مستحق ہو چکی ہے۔ اور مزید احسان پانے کی وہ اب مستحق نہیں رہی۔ اب سوال کا جواب مصنفؒ دینگے کہ مہر یا عوض میں مال کے سواء کوئی دوسری چیز بھی دی جا سکتی ہے یا نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہیں۔ پھر اس کی بہت سی صورتیں ہیں۔

واذازوج الرجل بنته علی ان یزوجه المتزوج بنته اواخته لیکون احدالعقدین عوضا عن الآخرفا لعقدان جائزان ولکل واحدة منهما مهرمثلها وقال الشافعیؒ بطل العقدان لانه جعل نصف البضع صداقاوالنصف منکوحة ولااشتراك فی هذا الباب فبطل الایجاب ولنا انه سمی مالایصلح صداقافیصح العقد ویجب مهرالمثل کما اذاسمی الخمروالخنزیرولاشرکة بدون الاستحقاق وان تزوج حرامرأة علی خدمته ایاهاسنة اوعلی تعلیم القران فلها مهر مثلها وقال محمد لهاقیمة خدمته.

ترجمہ: اگر شخص نے اپنی بیٹی کا نکاح ایک شخص سے اس شرط پر کیا کہ وہ شخص اپنی بہن یا بیٹی کا نکاح (بطور مہر یا عوض) مجھ

سے کر دے تاکہ ہر ایک نکاح دوسرے کا عوض ہو جائے تو یہ دونوں نکاح جائز ہوں گے لیکن ان میں سے ہر ایک کا مہر اس کا مہر مثل ہوگا۔اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں نکاح باطل ہوں گے کیونکہ ان دونوں ولیوں نے ہر ایک لڑکی کی شرم گاہ کے ایک نصف کو مہر کے طور پر مقرر کیا ہے اور صرف ایک نصف سے نکاح کیا ہے جبکہ اس باب میں شرکت نہیں کی جاسکتی ہے۔اس لئے اس کا ایجاب اور پیشکش ہی باطل ہوئی۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایجاب کرنے والے نے ایسی چیز کو مہر بنانے کی شرط کی ہے جس میں مہر بننے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔اس لئے وہ دونوں نکاح تو صحیح ہوں گے مگر ان کا مہر مہر مثل مقرر ہوگا۔جیسا کہ اگر وہ مہر میں شراب اور خنزیر کو مقرر کرتا اور بغیر استحقاق کے شرکت نہیں ہوتی ہے۔اور اگر کسی آزاد شخص نے ایک عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ وہ (یعنی خود) اس عورت کی ایک سال خدمت کرے گا۔یا اس شرط پر کہ اسے قرآن پاک کی تعلیم دے گا۔تو ان دونوں صورتوں میں اس عورت کو مہر مثل دینا ہوگا۔اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس آزاد کی خدمت کی جو اجرت یا قیمت ہو سکتی ہے وہی اس کا مہر ہوگا۔

توضیح: دو مردوں میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی لڑکی کا نکاح دوسرے سے اس شرط پر کیا کہ یہی نکاح دوسرے کے لئے مہر ہوگا۔ایک آزاد شخص کا ایک عورت سے اس شرط پر نکاح کرنا کہ ایک سال تک بطور مہر اس کی خدمت کرے گا یا اسے قرآن کی تعلیم دے گا

واذازوج الرجل بنته علی ان یزوجه المتزوج بنته او اخته لیکون احدالعقدین ......الخ

اگر ایک مرد (زید) نے بکر سے اپنی لڑکی کا اس شرط پر نکاح کیا کہ وہ نکاح میں لینے والا شخص (بکر) بھی اپنی بہن یا لڑکی کا اس (زید) سے نکاح کر دے۔ف۔ تو اگر اس کا مہر بھی کچھ مال طے پاچکا ہو تو یہ شرط لغو ہوگی اور نکاح صحیح ہوگا۔اور اگر مہر میں مال طے نہیں پایا بلکہ یہی نکاح مہر کے طور پر ہو۔**لیکون احد الخ** تاکہ ہر ایک نکاح دوسرے نکاح کا عوض ہو جائے۔ **فالعقد ان الخ** تو یہ دونوں نکاح جائز ہوں گے ف اور شرط باطل ہوگی۔اور ہر ایک عورت کے لئے اس کا مہر مثل لازم ہوگا۔ **وقال الشافعیؒ الخ** اور شافعیؒ نے کہا ہے دونوں نکاح باطل ہوں گے۔کیونکہ ہر ولی نے عورت کی شرم گاہ (بضع) سے ایک نصف حصہ کو بطور مہر مقرر کر دیا ہے۔اور دوسرے نصف سے نکاح کیا ہے۔حالانکہ اس باب میں شرکت نہیں ہو سکتی ہے۔اس لئے قبول ہونے سے پہلے ہی ایجاب باطل ہو گیا ہے۔امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔

ولنا انه سمی مالایصلح صداقافیصح العقد ویجب مهرالمثل کما اذاسمی الخمر......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسی چیز کو مہر بیان کیا جو مہر نہیں ہو سکتی ہے۔اس لئے یہ دونوں نکاح صحیح ہو کر دونوں کے لئے مہر مثل لازم ہوگا۔جیسا کہ اگر شراب یا خنزیر کو مہر ٹھرایا ہو۔ف۔ تو بالاتفاق وہ نکاح صحیح ہو کر مہر مثل لازم ہوتا ہے۔اگر کوئی یہ کہے کہ اس میں شرکت تو موجود ہے۔جواب یہ ہوگا کہ شرکت نہیں ہے۔ **ولاشرکة الخ** اور بغیر استحقاق کے شرکت نہیں ہوتی ہے۔ف۔جب ایک عورت کی شرم گاہ اس لائق نہیں ہوتی ہے کہ دوسری عورت کی ملکیت میں آئے تو شرکت نہیں ہوگی۔بلکہ یہ شرط فاسد ہوگی جس سے نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے۔ع۔واضح ہو کہ اسی کو نکاح شغار کہا جاتا ہے جس کو جاہلیت میں لوگ کیا کرتے تھے۔جیسا کہ حضرت نافع کے کلام سے صحیحین میں مذکور ہے۔اور ائمہ ثلاثہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع۔لاشغار فی الاسلام ہے یعنی اسلام میں شغار نہیں ہے۔ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔جواب حدیث کے معنی ایجاب و قبول کو منع کرنا نہیں ہے۔اسی بناء پر اگر مہر کا تذکرہ نہ ہو یہاں تک مذکورہ شرط نہ ہو تو وہ نکاح بالاجماع صحیح ہے۔اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شرط باطل کر دی ہے۔اور باطل شرطوں کے ہونے سے عقد باطل نہیں ہوتا ہے۔جیسا کہ شافعیہ وغیرہ ہم حضرات نے بھی اس کی تصریح کر دی ہے۔الحاصل یہ عقد صحیح ہے اور شغار کی شرط حدیث کی بناء پر باطل ہے۔م۔واضح

ہو کہ منافع بھی مہر ہو سکتے ہیں بشرطیکہ اپنی وجہ پر ہو۔ جیسا کہ ظہیریہ میں ہے۔ ھ۔

وان تزوج حرامرأة علی خدمته ایاھاسنة اوعلی تعلیم القران فلھا مھر مثلھا ......الخ

اور اگر ایک آزاد نے کسی سے نکاح کیا اس منفعت پر کہ (مثلاً) اس کی ایک سال خدمت کر دے یا اس منفعت (اس منفعت یعنی یہ شرط علاوہ عقد کے نہیں۔ بلکہ عوض یہی منفعت ہے بجائے مال متقوم کے۔ ۱۲۔ ح۔) پر کہ عورت کو (مثلاً) قرآن پاک پڑھادے تو عورت کے لئے مہر مثل ہوگا۔ ف۔ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کا یہی قول ہے۔ **وقال محمدؒ الخ** اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ عورت کو اپنے شوہر کی خدمت کی قیمت ملے گی۔

وان تزوج عبدامرأة باذن مولاہ علی خدمته سنة جازولھا خدمته وقال الشافعیؒ لھاتعلیم القران والخدمة فی الوجھین لان ما یصلح اخذالعوض عنه بالشرط یصلح مھراعندہ لانه بذلك تتحقق المعاوضة وصار کما اذاتزوجھا علی خدمة حراخربرضاہ وعلی رعی الزوج غنمھا ولنا ان المشروع انما ھوالابتغاء بالمال والتعلیم لیس بمال وکذلك المنافع علی اصلنا وخدمة العبدابتغاء بالمال لتضمنه تسلیم رقبته ولاکذلك الحرولان خدمة الزوج الحرلایجوزاستحقا قھا بعقد النکاح لمافیه من قلب الموضوعo

ترجمہ: اگر کسی غلام نے اپنے مولی کی اجازت سے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ یہ (مہر کے طور پر مثلاً) ایک سال تک اس عورت کی خدمت گذاری کرے گا تو یہ جائز ہوگا اور اس شوہر پر اس عورت کی خدمت لازم ہوگی (اور یہ بالاتفاق جائز ہے بخلاف آزاد کے مسئلہ) اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں عورت کے واسطے تعلیم القرآن اور خدمت ہے۔ کیونکہ ہر وہ چیز جو اس لائق ہو کہ شرط کے ساتھ اس سے عوض لینا جائز ہو وہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس طریقہ سے معاوضہ متحقق ہو جاتا ہے۔ اور یہ صورت ایسی ہو جائے گی کہ اس عورت سے نکاح کیا ہو اس شرط پر کہ وہ کسی دوسرے آزاد مرد کی خدمت اس کی اجازت کے ساتھ کرے گا۔ یا اس عورت سے نکاح کیا اس شرط پر کہ یہ شوہر اس عورت کی بکریاں (ایک مدت معلومہ تک) چرائے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح میں مشروع اور ثابت شدہ طریقہ تو یہی ہے کہ مال کے بدلہ میں عورت کی شرم گاہ حاصل کی جائے۔ جبکہ تعلیم مال نہیں ہے۔ اسی طرح ہمارے اصل کے مطابق منافع کا بھی حال ہے۔ اور غلام کی خدمت مال کے عوض طلب کرنا ہے۔ کیونکہ اس کے ماتحت غلام کی گردن سپرد کرنا بھی ہے۔ لیکن آزاد کا یہ حال نہیں ہوتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ آزاد شوہر کی خدمت حاصل کرنا ایسی چیز ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ اس کا استحقاق ہونا (عورت کو) جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ایسا ہونے سے موضوع کو الٹ دینا لازم آتا ہے۔

توضیح: خدمت اور تعلیم کو مہر نکاح مقرر کرنا۔ اور دوسری تحقیقات

وان تزوج عبدامرأة باذن مولاہ علی خدمته سنة جازولھا خدمته ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **لان ما یصلح الخ** کیونکہ جو چیز اس لائق ہو کہ شرط کے ساتھ اس سے عوض لینا جائز ہو۔ وہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ایسے طریقہ کے ساتھ معاوضہ متحقق ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس یہاں خدمت اور تعلیم القرآن کا معاوضہ شرط کرنے کے بعد جائز ہے۔ اس بناء پر کہ اعمال خیر کا معاوضہ لینا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ عمل اس کے لئے معین اور فرض وواجب نہ ہو۔ **وصار کما الخ** اور یہ ایسا ہو گیا جیسے عورت کو آزاد کی خدمت پر اس آزاد مرد کی رضامندی سے نکاح کیا ہو۔ یا عورت سے اس نفع رسائی پر نکاح کیا کہ یہ مرد اس کی بکریاں اتنی مدت تک چرائے۔ ف۔ تو بالاتفاق جائز ہے۔ اسی طرح خود خدمت کرنے یا قرآن مجید پڑھانے پر جائز ہے۔

ولنا ان المشروع انما ھوالابتغاء بالمال والتعلیم لیس بمال ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل میں نکاح اس طرح سے مشروع ہوا ہے کہ شرم گاہ سے لطف اندوزی کے لئے مال دیا ہے۔
ف۔اس فرمان خداوندی کی بناء پر کہ ﴿واحل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم﴾ سورہ نساء پارہ نمبر ۵ والتعلیم الخ اور تعلیم مال نہیں ہے۔ف۔اس لئے قرآن' حدیث یا فقہ کا عوض خلاف شرع ہوا۔اس لئے مہر مثل واجب ہوگا۔ و کذالك الخ اور ہمارے اصل کے مطابق یہی حال منافع کا بھی ہے۔ف۔ کیونکہ اصل مال تو دوسرے وقت میں موجود رہتا ہے لیکن منفعت نہیں رہتی ہے۔اسی بناء پر دوسرے آزاد کی خدمت پر یا شوہر کی چرائی پر نکاح جائز نہ ہوگا۔العنایہ۔اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ غلام کی خدمت پر بالاتفاق جائز ہے۔ حالانکہ یہ بھی منفعت ہے۔جواب یہ ہوگا کہ آزاد مال نہیں ہے اس لئے اس کی خدمت صرف منفعت ہے۔

وخدمة العبدابتغاء بالمال لتضمنه تسليم رقبته ولا كذلك الحر......الخ

اور غلام کی خدمت بعوض مال کے طلب ہے۔ لتضمنه الخ کیونکہ اس کے ضمن میں غلام کی گردن حوالہ کرنا بھی ہے۔
ف۔ یعنی غلام تو قیمتی اور بہترین مال ہے۔ تو اس کی خدمت قرار دینا اس امر کو شامل ہے کہ یہ قیمتی اور بہترین مال ایک سال تک حوالہ کئے رہے گا۔ ولا كذالك الخ مگر آزاد میں ایسی بات نہیں ہے۔ف۔ لیکن اس دلیل میں یہ اشکال ہے کہ جب آزاد نے اپنے غلام باندی کی ایک سال خدمت کے عوض نکاح کیا تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اس نے اپنا مال حوالہ کر دیا ہے۔اور اگر غلام نے خود اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اپنی گردن اس کی ملکیت میں دینا اس کے شوہر ہونے کے مخالف ہے۔ کیونکہ وہ اتنے دنوں تک اس کا غلام بنا رہے گا۔اور اگر صرف نفع دینا مراد ہو تو کوئی فرق نہ ہوگا۔اور اس سے یہ لازم آئے گا کہ مہر ایسی چیز ہو سکتی ہے جو ہمیشہ کے لئے کسی کی ملکیت میں نہ رہ سکے۔ بلکہ کسی خاص وقت تک کے لئے دے کر وہ واپس بھی لے جا سکے۔ یہ عین منفعت ہے۔ اسی لئے یہ دوسری دلیل بھی بیان فرمائی کہ ولان خدمة الخ اور اس دلیل سے کہ آزاد شوہر کی خدمت کرنا ایسی چیز ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ اس کا استحقاق ہونا (عورت کو) جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں اصل موضوع کو الٹ دینا ظاہر ہے۔ف۔ کیونکہ نکاح سے دیانتاً اور حقیقتاً مرد اپنی بیوی کی خدمت کا مستحق ہوتا ہے۔اب اگر اس کے برعکس ہو جائے تو نکاح کے نتیجہ کے برعکس ہوگا۔

بخلاف خدمة حر اخر برضاه لانه لامناقضة وبخلاف خدمة العبدلانه يخدم مولا ه معنى حيث يخدمها باذنه وامره وبخلاف رعى الاغنام لانه من باب القيام بامور الزوجية فلامنا قضة على انه ممنوع في رواية○

ترجمہ: برخلاف اس کے دوسرے آزاد کی خدمت اس آزاد مرد کی اجازت کے ساتھ ۔ کیونکہ اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔اور برخلاف غلام کی خدمت کے کیونکہ اس صورت میں وہ تو اپنے مولیٰ کی خدمت کرتا ہے۔اس بناء پر کہ وہ اپنے مولیٰ کی اجازت اور اس کے حکم سے اس کی خدمت کر رہا ہے اور برخلاف بکریاں چرانے کے۔ کیونکہ یہ کام تو ایسا ہے جس میں میاں بیوی دونوں آپس کے کاموں میں ایک دوسرے کی معاونت کرتے ہیں اس لئے اس میں بھی کوئی اعتراض نہ ہوگا۔اس کے علاوہ ایک روایت میں تو یہ بھی ممنوع ہے۔

توضیح: نکاح کرنا دوسرے آزاد مرد کی خدمت پر

بخلاف خدمة حر اخر برضاه لانه لامناقضة وبخلاف خدمة العبدلانه يخدم مولاه......الخ

برخلاف اس کے دوسرے آزاد کی خدمت اس آزاد شخص کی رضامندی کے ساتھ ۔ کیونکہ اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔ف۔ کیونکہ دوسرا شخص اس کا کوئی شوہر ایسا نہیں کہ اس کی خدمت گزار پہلے سے عورت کے ذمہ ہو کہ وہ مخدوم ہوتا ہو۔ کہ اس کا خادم ہونا الٹا ہو جائے۔ وبخلاف الخ اور برخلاف غلام کی خدمت کے۔ف۔ یعنی جب غلام نے اپنی خدمت پر نکاح کیا۔ تو معاملہ الٹا نہیں ہوا۔ لانه يخدم الخ کیونکہ (ظاہر میں وہ بیوی کی خدمت کرتا ہے مگر (حقیقت میں وہ اپنے آقا کی خدمت

کرتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنے مولیٰ کی اجازت اور حکم سے اس عورت کی خدمت کرتا ہے۔

وبخلاف رعی الاغنام لانه من باب القیام بامور الزوجیة فلامنا قضة علی انه ممنوع فی روایة......الخ

اور برخلاف بکریاں چرانے کے۔ف۔ کیونکہ بکریاں چرانے پر نکاح کرنے میں بھی معاملہ الٹا نہیں ہو گا۔ لانه من الخ کیونکہ یہ کام تو میاں بیوی کے تعلقات کے کاموں میں ایک دوسرے کے ہاتھ بٹانے میں سے ہے۔ اس لئے اس میں کوئی اعتراض کی بات نہیں ہے۔ف۔ کہ شوہر مخدوم ہو کر خادم کس طرح ہو گا۔

علی انه ممنوع فی روایة......الخ

اس کے علاوہ بکریاں چرانے کا مہر ہو جانا بھی ایک روایت میں ممنوع ہے۔ف۔ بلکہ یہی روایت جامع صغیر اور مبسوط کی ہے۔ اور یہی اصح ہے۔ النہر الفائق۔ یہ اصح نہیں ہے بلکہ صحیح وصواب یہ ہے کہ بکریاں چرانے میں بھی عورت کا حق ہو گا۔ یعنی مرد پر بکریاں چرانا بالاجماع ضروری ہو گا۔ حضرات موسیٰ وشعیب علیہما السلام کے واقعہ کو دلیل بنانے کی وجہ سے۔ (کہ آٹھ برس بکریاں چرانے پر شعیب علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام کا نکاح کیا تھا) اور قاعدہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھلی شریعتوں اور ان کے احکام وواقعات کو بغیر انکار اور اعتراض کے بیان فرمایا ہو تو وہ ہم پر قابل عمل بلکہ لازم ہوتے ہیں۔ الکافی۔ ھ۔ع۔ پس کافی اور عینی میں قطعی فیصلہ کیا ہے کہ بکریاں چرانا صحیح مہر ہے۔ اس کا دو طرح سے جواب دیا گیا ہے۔ اور یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے نکاح کے مقابلہ میں مال لازم کیا تو بکریاں چرانے کا مہر ہونے سے انکار کیا۔ تو نص ہو کر ہم پر لازم نہیں ہے۔ الہداد الشارح۔

مترجم کہتا ہے کہ اس بیان کی کچھ حقیقت نہیں ہے۔ کیونکہ انکار کے معنی یہ ہوئے کہ بیان کرتے وقت ہی کوئی برائی یا صریح انکار ہو۔ جیسے کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے **ورهبانية ابتدعوها الاية** جبکہ حضرات موسیٰ وشعیب علیہما السلام کے قصہ میں کسی قسم کا انکار یا مذمت نہیں ہے۔ اس کے علاوہ نکاح میں مال کو لازم کر دینا اجتہاد سے ہوا ہے۔ نص سے نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ ثلثہؒ نے اسے جائز کہا ہے۔ پس جو بات ظن یا اجتہاد سے معلوم ہوئی ہو اس سے کسی قطعی حکم کو منسوخ کرنا کس طرح جائز ہو گا۔ اور یہ اصول الفقہ کے خلاف بھی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ قصہ موسیٰ وشعیب علیہما السلام اس وقت لازم ہو کہ وہ بکریاں خود حضرت شعیب علیہ السلام کی صاحبزادی کی ہوں حالانکہ ایسی بات نہیں ہے اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ بھی مغالطہ ہے۔ اول یہ کہ یہ بات کسی طرح معلوم ہوئی کہ بکریاں ان لڑکیوں کی نہ تھیں۔ اور بالفرض ہوں جب بھی اتنی بات تو ثابت ہے کہ مطلقاً نکاح میں بکریاں چرانے کو مہر مقرر کرنا صحیح ہے۔

اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کی صاحبزادی نے جو بعد میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بیوی بن گئیں نکاح کے قبل اپنے والد کو اجازت دے دی تھی جیسا کہ اس فرمان خداوندی سے معلوم ہوتا ہے **یاابت استاجره الآیة**۔ اسی پر حضرت شعیب علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام کو کہا کہ میں ان دونوں لڑکیوں میں سے ایک کو تمہارے نکاح میں دینا چاہتا ہوں اس شرط پر کہ تم آٹھ برس تک بکریاں چراؤ۔ اور اگر دس برس پورے کر دو تو وہ تمہاری طرف سے احسان ہو گا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے **انی ارید ان انكحك الآیة**۔ پس یہ بکریاں چرانا ان کی بیوی ہی کے لئے ہو گیا۔ اس لئے حق بات وہی ہے جو کافی میں مذکور ہو چکی ہے۔ اگرچہ ظاہر الروایہ کے خلاف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر جب یہ بات صحیح ثابت ہو گئی کہ بکریاں چرانا مہر صحیح ہے تو اب یہ دیکھنا ہو گا کہ کیا یہ حکم خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے اسی حد تک باقی رہے گا یا کھیتی اور زراعت وغیرہ کے کاموں پر جاری ہو گا۔ جبکہ متعدی ہونے اور دوسرے کاموں تک حکم جاری ہونے کی روایت موجود بھی ہے۔ چنانچہ محیط السرخسی میں ہے کہ اگر اس بات پر کسی نے نکاح کیا کہ عورت کی بکریاں چرائے یا اس کی زمین میں کھیتی باڑی کر دے تو ایک روایت میں جائز ہے۔ ھ۔ پھر کیا کھیتی کرنے اور قرآن پاک پڑھانے کا حکم یکساں ہے یا

کچھ فرق ہے۔ اور ظاہر کلام تو یہ ہے کہ تعلیم کسی طرح مال نہیں ہے۔ حالانکہ مال سے طلب صحیح و ثابت ہے۔ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بکریاں چرانا بھی مال نہیں ہے۔ اور جب مرد آزاد ہے تو خدمت کی طرح تسلیم رقبہ خود کو مکمل حوالہ کرنے کو شامل نہیں ہے۔

الحاصل مسئلہ کی اصل بنیاد اس بات پر ہوئی کہ اعمال خیر کی اجرت لینی جائز ہے یا نہیں۔ لیکن متاخرین فقہا کا فتوی اس کے جائز ہونے پر ہے۔ اس لئے دلیل کا تقاضا یہ ہوا کہ جائز ہو۔ اور یہ بھی ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے۔ اور امام شافعیؒ کی دلیل نصوص میں سے وہ حدیث ہے جو صحیحین میں ہے کہ ایک عورت جس نے خود کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کرنا چاہا اور آپ نے اس کا انکار کیا تو ایک صحابی نے اس کے لئے درخواست کی۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ اگر مہر کے لئے کچھ نہیں ہے تو لوہے کا ایک چھلا ہی لے کر آؤ۔ مگر وہ یہ بھی نہ پا سکے۔ مگر جب وہ مایوس ہو کر واپس جانے لگے تو ان کو بلا کر فرمایا کہ تم کو قرآن پاک کا کون کون سا حصہ یاد ہے۔ تو انہوں نے چند سورتیں گن کر بتادیں۔ آخر کار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے پاس قرآن کا جتنا حصہ محفوظ ہے اس کے عوض میں نے تم کو اس عورت کا مالک بنادیا۔ اس کا باقی حصہ صحیحین میں ہے۔ جواب دیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے کا مطلب یہ تھا کہ تمہارے پاس جو کچھ قرآن کا حصہ محفوظ ہے اس کی برکت اور احترام کی وجہ سے میں نے تم کو اس کا مالک بنایا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ جواب بہتر نہیں ہے۔ کیونکہ مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ **فعلمها من القرآن** یعنی پس تم اس کو قرآن کی تعلیم دو۔ اور ابوداؤد کی روایت جو ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے اس میں تصریح ہے کہ کھڑے ہو جاؤ اور اسے بیس آیتیں سکھلادو۔ اور اس کی تائید کرنے والی قوی حدیث حضرت انسؓ کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو فرمایا اے فلاں! تم نے نکاح کیا ہے؟ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ اور نہ میرے پاس ایسی کوئی چیز ہے جس کے بدلے میں نکاح کروں۔ تو فرمایا کہ تمارے پاس قل ھو اللہ احد کی سورہ بھی نہیں ہے۔ جیسا کہ ترمذی اور ابن ابی شیبہ نے اس کی روایت کی ہے۔ امام طحاویؒ نے اس کے جواب میں کہا ہے کہ اس طرح نکاح کر دینا صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے تھا۔ اور دوسرے کسی کے لئے بھی جائز نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ جواب صحیحین کی ہبہ کرنے والی عورت میں اور نسائی کی روایت ام سلیم کے ابوطلحہؓ کے ساتھ نکاح کرنے میں ہو سکتا ہے اور حضرت انسؓ کی حدیث جو ترمذی میں ہے مشکل ہے۔ پھر اس میں یہ اشکال ہے کہ ابوطلحہؓ کے ساتھ ام سلیم کا نکاح کرانا مال کے بغیر تھا۔ اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ جب آیت پاک ﴿لن تنالو البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾ نازل ہوئی تو ابوطلحہؓ نے کہا کہ میرے تمام مالوں سب سے زیادہ محبوب "باغ بیرحاء" ہے۔ اس کو میں نے اللہ تعالیٰ کی راہ میں دے دیا۔ آخر حدیث تک۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اسلام پر نکاح مہر کے معنی میں نہیں ہے۔ اور دوسری احادیث کی وجہ سے اس سے استدلال ساقط بھی نہیں ہے۔ اور مقصود کی مزید تحقیق کی اس مقام میں گنجائش نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب۔ م۔ واضح ہو کہ اگر ایک آزاد شخص نے اپنی ایک سال کی خدمت کے عوض نکاح کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک عورت کے لئے خدمت مسلم ہے۔ اور شیخینؒ کے نزدیک مہر المثل لازم آتا ہے۔ جیسا کہ گذر گیا۔

ثم على قول محمدؒ تجب قيمة الخدمة لان المسمى مال الا انه عجز عن التسليم لمكان المناقضة فصار كالتزوج على عبدالغير وعلى قول ابى حنيفة و ابى يوسفؒ يجب مهر المثل لان الخدمة ليست بمال اولايستحق فيه بحال فصار كتسمية الخمروالخنزير وهذا لان تقومها بالعقد للضرورة فاذالم يجب تسليمه فى العقد لايظهر تقومه فيبقى الحكم على الاصل وهومهر المثل٥

ترجمہ: پھر امام محمدؒ کے قول کے مطابق خدمت کی قیمت واجب ہوگی۔ اس لئے کہ جو مہر بیان کیا گیا ہے وہ مال ہے۔ لیکن

شوہر اس کو ادا کرنے سے عاجز ہے مناقضہ کی وجہ سے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے دوسرے کے غلام کے عوض نکاح کرنا اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول میں مہر مثل واجب ہوگا۔ کیونکہ خدمت مال نہیں ہے۔ یا وہ کسی حال میں نکاح کے اندر مستحق نہیں ہوتی ہے۔ تو ایسا ہو گیا جیسے شراب اور سور مہر میں مقرر کرنا۔ اور یہ اس وجہ سے کہ خدمت کا قیمت دار ہونا عقد اجارہ کے ذریعہ ضرورت کی بناء پر ہے۔ تو جب عقد نکاح میں اس کو حوالہ کرنا واجب نہ ہوا تو اس کا قیمتی ہونا ظاہر نہ ہوگا۔ لہٰذا حکم اپنی اصل پر باقی رہ جائے گا جو کہ مہر المثل ہے۔

توضیح :اگر آزاد شخص نے اپنی ایک سال کی خدمت پر نکاح کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک اس خدمت کی قیمت لازم ہوگی۔ اور شیخین کے قول کے مطابق مہر المثل واجب ہوگا

ثم علی قول محمدؒ تجب قیمة الخدمة لان المسمی مال الا انه عجز عن التسلیم ......الخ

پھر امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس خدمت کی قیمت واجب ہوگی۔ لان المسمی الخ کیونکہ مہر کے طور پر جو چیز بیان کی گئی ہے یعنی خدمت وہ مال ہے۔ (یہاں تک کہ یہی لازم آتی ہے) البتہ شوہر اس کے ادا کرنے سے عاجز ہے مناقضہ کی وجہ سے۔ ف۔ کہ آزاد شوہر جو اصل میں مخدوم ہوتا ہے فی الحال خادم بنا جا رہا ہے۔ اسی لئے اس خدمت کی قیمت لگائی جائے گی۔ جیسے کہ ان صورتوں میں جن میں اصل شیء کی ادائیگی سے مجبوری ہو جائے۔ فصار کالتزوج الخ تو یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی غیر کے غلام کو مہر بنا دیا ہو۔ ف۔ اور بعد میں اس غلام کو دینا پسند نہیں کیا یا جائز نہیں رکھا۔ تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ اور اگر اس نے اسی غلام کو دینا پسند کیا (یا اس کے مالک سے خرید لیا تو عورت کو یہی ملے گا) اور وہ لینے پر مجبور ہوگی) المحیط۔ ھ۔

وعلی قول ابی حنیفة و ابی یوسفؒ یجب مهر المثل لان الخدمة لیست بمال ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول پر مہر المثل واجب ہوگا۔ ف۔ اور آزاد شوہر کی خدمت جو طے پائی ہے اس کی قیمت واجب نہ ہوگی۔ لان الخدمة الخ کیونکہ آزاد شوہر کی خدمت مال نہیں ہے یا وہ کسی حال میں نکاح کے اندر مستحق نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی اصل ثابت شدہ طریقہ تو یہ ہے کہ مال کے ذریعہ بیوی حاصل کی جائے۔ اور خدمت مال نہیں ہے۔ اور اگر غلام کی خدمت میں مال بننے کی گنجائش ہوتی بھی ہے تو آزاد کی خدمت کسی صورت میں مال نہیں ہو سکتی ہے۔ فصار کتسمیة الخ تو یہ ایسا ہو گیا جیسے شراب اور سور کو مہر مقرر کیا گیا ہو۔ ف۔ جو کسی مسلمان عورت کے حق میں مال نہیں ہے۔ یا کتابیہ کے حق میں اگرچہ مال ہے مگر مسلمان شوہر پر اس کا انتظام لازم نہیں ہے۔ پس جس طرح ان صورتوں میں بالاتفاق مہر المثل واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح خدمت میں بھی مہر المثل واجب ہوگا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ نوکری کرنے کی صورت میں تو خدمت کی قیمت ہی واجب ہوتی ہے بخلاف شراب و سور کے۔ جواب یہ ہوگا کہ اس موقع میں یہ سب برابر ہیں۔

وهذا لان تقومها بالعقد للضرورة فاذالم یجب تسلیمه فی العقد لایظهر تقومه ......الخ

اور یہ اس وجہ سے ہے کہ خدمت کا قیمت وار ہونا عقد اجارہ کے ذریعہ یہ تو ایک مجبوری کی وجہ سے ہے۔ ف۔ یعنی لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے ہے اگرچہ وہ اصل میں مال نہیں ہے۔ فاذالم یجب الخ پس جب عقد نکاح میں اس چیز یعنی خدمت کا سپرد کرنا لازم نہ ہوا جو کہ مال نہیں ہے۔ (تناقض کی وجہ سے) تو اس کا قیمتی ہو جانا ظاہر نہ ہوگا۔ فیبقی الحکم الخ اس لئے حکم اپنی اصل پر باقی رہے گا۔ یعنی مہر مثل ہوگا۔ ف۔ یعنی عقد نکاح میں چونکہ شوہر بالاتفاق خدمت نہیں کر سکتا ہے۔ اور اجارہ یا کرایہ کی یہاں پر کوئی ضرورت بھی نہیں پائی جا رہی ہے۔ جبکہ نکاح کا اصل حکم یہ ہے کہ اس کا عوض مال ہو۔ اس لئے مہر المثل واجب ہوگا۔ پھر چونکہ آزاد شوہر کی خدمت تناقض کی وجہ سے مال نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے فرمایا کہ کسی دوسرے آزاد کی خدمت کی شرط پر نکاح صحیح ہے۔ پھر اگر اس نے اجازت نہ دی یا بے پردگی وغیرہ کی خدمت ہے تو عورت کو اتنے روپے ملیں گے اتنے اس کی

خدمت کرنے پر اسے مل سکتے ہیں۔ ورنہ عین خدمت میں ملے گی۔ جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ اس سلسلہ میں یہ قاعدہ طے پایا ہے کہ اگر بوقت عقد کچھ مہر طے پا جائے تو جتنا طے ہوا ہے اسے وہی ملے گا۔ لیکن اگر وہ مقدار دس درہم سے کم ہو تو بھی دس ہی پورے ملیں گے۔ اگر کسی عین شئی یا مال کے منافع پر نکاح کیا مثلاً گھر میں رہائش یا اپنے غلام کی خدمت یا یہ کہ عورت اس زمین میں کھیتی کرلے یا اس جیسی کوئی اور صورت ہو تو اگر اس سے نفع حاصل کرنے کے لئے مدت مقرر کر دی گئی ہو وہی مدت صحیح ہوگی جیسا کہ بدائع وغیرہ میں ہے۔

فان تزوجها على الف فقبضتها ووهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بهارجع عليها بخمس مائة لانه لم يصل اليه بالهبة عين مايستوجبه لان الدراهم والدنانير لاتتعينان فى العقود والفسوخ وكذا اذاكان المهرمكيلا اوموزونا اخر فى الذمة لعدم تعينها○

ترجمہ: اگر کسی شخص نے کسی عورت سے ایک ہزار روپے کے عوض نکاح کیا۔ اور اس نے عورت اتنے کل روپے پر قبضہ بھی کر لیا۔ پھر ساتھ ہی وہی روپے شوہر کو ہبہ کر دئے اس کے بعد اس شوہر نے قبل دخول اسے طلاق دے دی۔ تو یہ شخص اس عورت سے نصف مہر یعنی پانچ سو روپے واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس شوہر کو جو روپے واپس ملے ہیں وہ وہی روپے نہیں ہیں جو اس نے اس بیوی کو دئے تھے کیونکہ دراہم و دینار عقد و فسوخ میں کبھی متعین نہیں ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر مہر میں کوئی ایسی چیز رکھی گئی ہو جو ناپ اور تول میں دوسری ہو جو ذمہ میں لے گئی ہو۔ ان چیزوں کے متعین نہ ہونے کی وجہ سے۔

توضیح: اگر عورت نے اپنے مہر کے متعین روپے ہاتھ میں لے کر شوہر کو ہبہ کر دئے۔ اور اس نے قبل دخول ہی اسے طلاق دے دی تو وہ نصف مہر اس سے واپس لے سکتا ہے

فان تزوجها على الف فقبضتها ووهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بهارجع عليها ......الخ

اگر مرد نے عورت سے ہزار پر نکاح کیا۔ ف۔ خواہ وہ درہم ہوں یا دینار ہوں۔ خواہ ہاتھوں ہاتھ ہوں یا شوہر نے اپنے ذمہ لئے ہوں۔ **فقبضتها الخ** اور عورت نے ان پر قبضہ کر لیا یا وہ وصول کر لئے اور وہ پورے کے پورے شوہر کو ہبہ کر دئے۔ ف۔ یعنی اس کے قبضہ میں دے کر ہبہ کر دئے حالانکہ اس وقت تک اس سے نہ دخول کیا اور نہ خلوت صحیحہ ہوئی۔ **ثم طلقها الخ** پھر شوہر نے اس عورت کو قبل دخول طلاق دے دی۔ ف۔ تو عورت ان میں سے صرف آدھے کی مستحق ہوئی حالانکہ وہ پورے وصول کر چکی ہے۔ تو۔ **رجع عليها الخ** شوہر اس عورت سے نصف یعنی پانچ سو درہم واپس لے سکتا ہے۔ ف۔ امام لیکن مالکؒ اور ایک روایت میں امام احمدؒ کے قول میں واپس نہیں لے سکتا ہے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نصف واپس لے سکتا ہے۔ ع۔ اگر یہ وہم ہو کہ عورت نے تو وہی ہبہ میں واپس کئے ہیں۔ اس لئے شوہر نے جو کچھ دیا وہی اسے واپس مل گیا تو پھر مطالبہ کا حق کیسا۔ جواب یہ ہے کہ ایسی بات نہیں ہے۔ **لانه لم يصل الخ** کیونکہ شوہر کو ہبہ کرنے کی وجہ سے بعینہ وہی نہیں ملے جو اس پر واجب ہوئے تھے۔ ف۔ اگر اس موقع پر بجائے دراہم وغیرہ کے کوئی گھوڑا یا معین اسباب ہوتا تو وہی ہبہ میں ملنا معلوم ہوتا مگر روپیہ اور اشرفی میں ایسا نہیں ہو سکتا ہے۔

لان الدراهم والدنانير لاتتعينان فى العقود والفسوخ وكذا اذاكان المهرمكيلا ......الخ

کیونکہ درہم و دینار کسی معاملہ کرنے یا اس کے فسخ کرنے میں متعین نہیں ہوتے ہیں۔ ف۔ اگرچہ عورت یہ کہدے کہ میں وہی دے رہی ہوں جو تم نے مجھے دئے ہیں۔ اسی لئے اگر مثلاً زید نے بکر سے ایک صندوق پانچ روپے میں خریدا۔ جب کہ وہ روپے اس کے ہاتھ میں تھے۔ پس اسے اختیار ہے کہ وہ ہی روپے ادا کر دے یا ان کے عوض کوئی بھی دوسرے روپے اسے دے۔ پھر یہ روپے ہاتھ میں لے لینے کے بعد اگر دونوں اس کے اقالہ یا اس معاملہ کی واپسی کے لئے راضی ہو جائیں تو اسی صندوق کو واپس کرنا

ہو گا یعنی اس کے عوض دوسرا صندوق واپس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ پھر جیسے روپے واپس کرنا چاہے کر سکتا ہے۔ اس مثال سے یہ بات واضح ہو گئی کہ روپے واشرفی نہ تو عقد میں متعین ہوتے ہیں اور نہ فسخ میں متعین ہوتے ہیں۔ اور جب یہ دونوں متعین نہیں ہوئے تو مسئلہ مذکورہ میں بیوی نے اپنے شوہر کو جو ہزار روپے ہبہ کئے اگرچہ حقیقت میں یہ روپے وہی ہوں جو شوہر سے لئے تھے لیکن جب وہ متعین نہیں ہوتے ہیں تو یہی کہا جائے گا کہ دوسرے روپے دئے ہیں۔

الحاصل درہم ودینار نہ خود متعین ہوتے ہیں اور نہ متعین کرنے سے وہ متعین ہوتے ہیں۔ اور دوسرے مالوں میں یا تو گیہوں وغیرہ ناپ کر اور تول کر دینے والی چیز ہو گی یا اسباب میں سے کوئی ہو گا۔ پھر ہر چیز یا معین ہو گی یا غیر معین ہو گی ایک روپے کے دو من گیہوں طے پائے جو بائع کے ذمہ ہیں۔ جن کی ادائیگی نمونہ کے مطابق ہو گی۔ اور معین اسباب مثلاً یہ گھوڑا یا یہ تخت وغیرہ اور غیر معین کی مثال یہ کہ مثلاً اوسط درجے کا غلام یا گھوڑا۔ جب یہ بات سمجھ میں آ گئی تو مسئلہ مذکورہ میں شوہر پانچ سو روپے اس لئے واپس لے گا کہ درہم متعین نہیں ہوتے تا کہ یہ لازم آئے کہ شوہر نے ہبہ کی صورت میں وہی درہم واپس پائے جو مہر میں دئے تھے۔

و كذا اذا كان المهر مكيلا او موزونا اخر في الذمة لعدم تعينها......الخ

اسی طرح جب مہر کوئی کیلی یا وزنی چیز دوسری ہو جو ذمہ میں لی گئی ہو۔ ف۔ مثلاً زید نے ہندہ سے پچاس من کھادر (نشیبی زمین) کے کھرے سرخہ (عمدہ قسم کے) سرخی مائل گیہوں پر نکاح کیا۔ پھر مہر کے گیہوں دے دئے پھر عورت نے پچاس من زید کو ہبہ کر دئے پھر دخول کے قبل ہی زید نے اسے طلاق دے دی تو زید اس سے پچیس من واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ مہر کے یہ گیہوں بھی درہم ودینار کے حکم میں ہیں۔ لعدم الخ اس چیز کے معین نہ ہونے کی وجہ سے۔ ف۔ جہاں تک کہ گیہوں یا کوئی اور چیز اپنے ذمہ نہیں بلکہ سامنے اشارہ سے معین کر دئے ہوں تو معین ہو جائیں گے۔ چنانچہ اگر عورت نے وہی ہبہ کر دئے تو شوہر نے اپنا مال واپس پا لیا اب اس طلاق میں نصف مہر واپس نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ وہ عورت کے پاس باقی نہیں رہا۔ کیونکہ مہر تو خاص معین تھا جو خود شوہر کے پاس ہبہ کے ذریعے آ گیا۔ اور غیر معین مہر میں یہ لازم نہیں آتا۔ اسی لئے جب مہر درہم ودینار ہوں خواہ انہیں معین کرے یا نہ کرے یا مہر کیلی یا وزنی۔ غیر معین ہو تو ہبہ سے بعینہ اسی کا واپس آنا لازم نہیں آتا ہے۔ اس لئے عورت سے اپنے دئے ہوئے کے مثل سے نصف مہر لے لیگا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ عورت نے اپنا پورا مہر وصول کر لیا ہو۔

فان لم تقبض الالف حتى وهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بهالم يرجع واحدمنهما على صاحبه بشئى و في القياس يرجع عليها بنصف الصداق وهوقول زفرؒ لانه سلم المهرله بالابراء فلانبرأ عما يستحقه بالطلاق قبل الدخول وجه الاستحسان انه وصل اليه عين مايستحقه بالطلاق قبل الدخول وهوبراء ة ذمته عن نصف المهر ولايبالي باختلاف السبب عندحصول المقصودo

ترجمہ: اگر بیوی نے اپنے مہر کے ہزار روپے پر قبضہ کئے بغیر ہی وہ سب اپنے شوہر کو ہبہ کر دیا۔ اس کے بعد اس کے شوہر نے اسے قبل دخول طلاق دے دی تو ان دونوں میں کوئی بھی ایک دوسرے سے کچھ وصول نہیں کر سکے گا۔ اگرچہ قیاس کے مطابق شوہر پر اس سے نصف مہر کا مطالبہ کر سکے گا۔ امام زفرؒ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ عورت کے معاف کر دینے کی وجہ سے مہر اس شوہر کو دے دیا گیا ہے۔ اس لئے عورت اس حق سے بری نہ ہو گی جس کا طلاق قبل دخول ہونے کی وجہ سے شوہر مستحق ہوا ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کو بعینہ وہ حق پہنچ گیا ہے جس کا وہ طلاق قبل دخول ہونے کی وجہ سے مستحق ہوا تھا اور وہ نصف مہر سے اس کا ذمہ بری ہونا ہے۔ اور مقصود حاصل ہونے کے وقت سبب کے مختلف ہونے کی کچھ پرواہ نہیں کی جائے گی۔

☆☆☆

توضیح: اگر بیوی نے اپنے مہر پر قبضہ کئے بغیر اپنے شوہر کو سارا ہبہ کر دیا۔ پھر اس کے شوہر نے قبل دخول اسے طلاق دے دی۔ قیاس کا تقاضا۔ استحسان کا تقاضا، دلیل

فان لم تقبض الالف حتی وهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بها لم یرجع واحدمنهما علی ......الخ

اور اگر عورت نے اپنے مہر کے ہزار روپے پر قبضہ بھی نہیں کیا اس سے پہلے ہی وہ مہر شوہر کو ہبہ کر دیا۔ ف۔ اور دین مہر وغیرہ جس پر لازم ہوتا ہے بغیر قبضہ کے بھی اسے ہبہ کرنا صحیح ہوتا ہے۔ اس لئے یہ ہبہ بھی صحیح ہو گیا۔ ثم طلقها الخ پھر شوہر نے اسے دخول سے پہلے طلاق دے دی۔ ف۔ تو اس صورت میں عورت کا حق نصف مہر لازم ہوتا ہے۔ جبکہ عورت نے اپنا پورا مہر وصول کئے بغیر ہی ہبہ کر دیا ہے۔ اسی طرح سے کہ اسے اس حق سے بری کر دیا ہے۔ اس لئے اس کا کچھ حق باقی نہیں رہا۔ اور شوہر نے بھی اسے کچھ نہیں دیا ہے جس کو واپس لینے کا وہ مستحق ہو اس لئے۔ لم یرجع الخ ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے کچھ واپس نہیں مانگے گا۔ فی قولهم الخ یہ حکم بالاتفاق امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے قول میں ہے۔ ف۔ اور یہ استحسان ہے۔

و فی القیاس یرجع علیها نبصف الصداق وهوقول زفرؒ لانه سلم المهرله بالابراء ......الخ

قیاس تو یہ ہے کہ شوہر عورت سے نصف مہر واپس لے لے۔ چنانچہ امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے۔ لانه سلم الخ مگر قیاس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کو مہر دینا پایا گیا کیونکہ اس سے اس کو مہر سے بری کر دیا گیا ہے۔ ف۔ یعنی عورت کا اپنا مہر وصول کرنے سے پہلے ہی شوہر کو ہبہ کر دینا (یا اسے زبانی مالک بنا دینا) یہی معنی بری کر دینے کے ہوئے۔ اس طرح بری کر دینے سے شوہر مہر ادا کرنے سے بری ہو گیا۔ اور مہر اس کے پاس سالم اور محفوظ رہ گیا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت نے اسے ہبہ کیا اور اس نے یہ وصول کیا۔ لیکن قبل دخول طلاق ہو جانے نے یہ ثابت کر دیا کہ عورت کا حق صرف نصف مہر ہے۔ حالانکہ اس نے کل وصول کر لیا ہے۔ فلاتبراء الخ تو عورت اس سے بری نہ ہو گی جس کا شوہر قبل دخول طلاق دینے کی وجہ سے مستحق ہوا ہے۔ ف۔ یعنی نصف مہر کا۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک میاں اور بیوی کے درمیان ہبہ کا جو معاملہ ہوتا ہے وہ لازمی ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنا ہبہ واپس لے لے۔ اور دوسرے مسئلہ میں اس کا بری کر دینا بھی ثابت ہوا۔ اس لئے دونوں میں سے کسی ایک کو بھی رجوع کرنا جائز نہیں ہوا۔ جس کی وجہ انشاء اللہ آئندہ معلوم ہو گی۔ فاحفظه۔ الحاصل قیاس کا تقاضا یہی ہوا کہ شوہر کو عورت سے نصف مہر لینے کا حق ہوا۔ لیکن استحسان کا تقاضا اس کے خلاف ہے۔

وجه الاستحسان انه وصل الیه عین مایستحقه بالطلاق قبل الدخول ......الخ

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شوہر اپنے طلاق قبل دخول کی وجہ سے جس چیز کا مستحق ہوا تھا یعنی نصف مہر سے اس کا بری ہو جانا وہ اسے پاچکا ہے۔ ف۔ یعنی عورت کے کل دین مہر سے بری کر دینے کی بنا پر عورت کے حق نصف مہر سے شوہر بری ہو گیا ہے۔ اور دوسرے نصف مہر سے بھی بری ہو گیا جو بعد کو طلاق قبل دخول سے خود شوہر کا حق ثابت ہوا صرف اتنا فرق ہوا کہ عورت کے واپس دینے کی وجہ سے پہونچنا چاہئے تھا۔ وہ عورت کے بری کرنے کی وجہ سے پہونچا۔ لیکن جو چیز ملنی چاہئے تھی وہی چیز بہر صورت مل گئی۔ اور یہی مقصود ہے۔

ولایبالی باختلاف السبب عندحصول المقصود......الخ

اور مقصود حاصل ہو جانے کی صورت میں سبب کے مختلف ہونے کی کوئی پرواہ نہیں کی جائے گی۔ ف۔ اس بندہ مترجم کی تقریر سے ہبہ کے پہلے مسئلہ میں اور دوسرے ہبہ کے اس مسئلہ میں فرق کی وجہ بھی ظاہر ہو گئی کہ پہلے میں عورت نے جو ہزار کی رقم ہبہ کی اس ہزار پر قبضہ کرنے کے بعد یہ تعین ممکن نہیں ہے۔ کہ یہ وہی ہزار ہیں جو وصول کئے کیونکہ درہم و دینار متعین نہیں ہوتے ہیں اس لئے سبب دیکھنا چاہئے جبکہ سبب مختلف ہے کیونکہ ہبہ میں دئے۔ یہاں تک کہ اگر یہ مسئلہ ہوتا کہ عورت نے کل

مہر وصول کر لیا پھر وصول کو فسخ کر کے نصف واپس کر دیا۔ اور نصف وصول شدہ کو باقی رکھا۔ تو قبل دخول طلاق کے بعد مرد کو کچھ اختیار نہ رہتا۔ کیونکہ بعینہ وہی حق پہنچ گیا۔ اور دوسرے مسئلہ میں کل دین مہر سے بری کیا تو یہ معنی کہ نصف مہر سے اور نصف مہر دیگر سے بری کیا تو عین مہر ہی شوہر کے پاس رہ گیا جس سے وہ بری ہو گیا۔ پھر طلاق قبل دخول کے بعد یہ ثابت ہوا کہ مہر کے دونوں نصف بعینہ شوہر کے پاس ہیں اور ان میں سے ایک نصف عورت کا حق ہے جس سے وہ بری کر چکی ہے۔ اور دوسرا نصف خود شوہر ہی کا حق ہے کہ اس سے عورت کا بری کرنا لغو ہو گیا ہے۔ یہ توضیح سمجھنے اور سمجھانے کے لئے بہت کافی ہے۔ واللہ الموفق۔ م۔

ولوقبضت خمس مائة ثم وهبت الالف كلها المقبوض وغيره اووهبت الباقي ثم طلقها قبل الدخول بهالم يرجع واحد منهما على صاحبه بشئى عندابى حنيفةؒ وقالا يرجع عليها بنصف ماقبضت اعتبارًا للبعض بالكل ولان هبة البعض حط فيلحق باصل العقدولابى حنيفةؒ ان مقصود الزوج حصل وهوسلامة نصف الصداق بلاعوض فلايستوجب الرجوع عندالطلاق والحط لايلتحق باصل العقد فى النكاح الاترى ان الزيادة فيه لاتلتحق حتى لاتنصف ولوكانت وهبت اقل من النصف وقبضت الباقي فعنده يرجع عليها الى تمام النصف وعندهما بنصف المقبوض.

ترجمہ: اور اگر عورت نے شوہر سے مہر کے پانچ سو روپے پر قبضہ کیا۔ اور بعد میں اس پانچ سو روپے میں مزید ملا کر پورے ہزار روپے شوہر کو ہبہ کرتے ہوئے اس کے قبضہ میں دے دئے۔ یا جو باقی رہ گئے تھے وہ اسے ہبہ کر دئے اس کے بعد شوہر نے اس کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دے دی تو ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے کچھ بھی وصول نہیں کرے گا۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس نے جتنے روپے پر قبضہ کیا ہے ان کے نصف کو وہ واپس لے لیگا۔ بعض کا کل پر قیاس کرتے ہوئے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ کچھ کو ہبہ کرنا مہر گھٹانے میں شمار ہوتا ہے۔ تو اصل عقد سے ملا دیا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے کہ شوہر کا مقصود حاصل ہو گیا ہے۔ یعنی آدھے مہر کا عوض کے بغیر سالم رہنا۔ اس لئے طلاق کے وقت وہ اپنی بیوی سے واپس لینے کا مستحق نہ ہو گا۔ اور عقد نکاح میں گھٹانا اصل عقد سے نہیں ملتا ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ مہر میں بڑھانا اصل عقد سے نہیں ملایا جاتا ہے۔ اسی بناء پر وہ زیادتی آدھی نہیں کی جاتی ہے۔ اور اگر نصف سے بھی کم اس نے ہبہ کیا اور باقی پر قبضہ کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے اتنی مقدار وصول کرے گا جو پورا آدھا ہو جائے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جتنا وصول کیا ہے اسی کا نصف واپس لے گا۔

توضیح: اگر عورت نے اپنے مہر سے وصول کرنے کے بعد وصول شدہ اور غیر وصول شدہ سب شوہر کو ہبہ کر دئے۔ اس نے قبل دخول اس بیوی کو طلاق دے دی تو امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف۔ دلائل

ولوقبضت خمس مائة ثم وهبت الالف كلها المقبوض وغيره اووهبت الباقي ......الخ

اگر عورت نے مہر کے مقرر کردہ ہزار درہم سے پانچ سو وصول کر کے یہ وصول شدہ اور غیر وصول شدہ یعنی کل مہر ہزار اسے ہبہ کر دئے ف اس طرح وصول کئے ہوئے کو ہبہ کہنا صحیح ہو گیا۔ اور غیر وصول شدہ کو ہبہ کرنا کہنے کا مطلب ہوا اسے ذمہ داری سے بری کر دینا۔ ووهبت الباقي الخیا عورت نے صرف باقی پانچ سو ہبہ کر دئیے۔ ف۔ یعنی نصف مہر جو باقی تھا وہ ہبہ کر دیا یعنی اسے معاف کر دیا اور ابھی تک اس سے ہمبستری نہیں ہوئی ہے۔ ثم طلقها الخ پھر مرد نے ہمبستری کے قبل اس کو طلاق دے دی۔ لم یرجع الخ تو بھی میاں اور بیوی میں سے کوئی بھی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ

کے نزدیک ہے۔

وقالا یرجع علیها بنصف ماقبضت اعتباراً للبعض بالکل ولان هبة البعض حط ......الخ

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ شوہر نے اس سے اب تک جتنا لیا ہے اسی کا نصف لے بعض کا کل پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔ یعنی کل یہ بتایا جاچکا ہے کہ کل مہر ہزار درہم پر قبضہ کر کے ہبہ کرنے کی صورت میں اس کا نصف واپس لے سکتا ہے اس لئے نصف پر قبضہ کر کے ہبہ کرنے میں اس کا نصف واپس لے۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ نصف مہر کو جس پر قبضہ کیا ہے بقیہ غیر قبضہ کئے ہوئے کے ساتھ ہبہ کر دیا تو اگر غیر مقبوضہ کو بری کرنا مان لیا جائے تو جس پر قبضہ کیا گیا ہے وہ عین ہبہ ہے۔ اور یہ ہبہ کے پانچ سو درہم متعین نہ ہوتے پھر طلاق کے بعد پورے ایک نصف کو صرف شوہر کا حق ٹھہرانا بغیر دلیل ہے۔ صرف نصف ہو سکتا ہے تو نصف کا نصف واپس لے سکتا ہے۔

ولان هبة البعض حط فیلحق باصل العقدولابی حنیفةؒ ان مقصود الزوج حصل ......الخ

اور اس دلیل سے بھی کہ بعض کو ہبہ کرنا مہر کم کرانے میں شمار ہوتا ہے اس لئے یہ اصل عقد سے ملا دیا جائے گا۔ ف۔ جیسے بیع کی صورت میں ہے کہ ثمن (مقررہ قیمت) کو گھٹادینے اور بڑھادینے سے اسے اصل عقد سے ملا دیا جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ گویا قیمت گھٹادینے یا بڑھادینے کے بعد جو رقم بچی وہی اصل قیمت طے پائی تھی۔ بس یہاں بھی گویا پانچ سو ہی طے پایا تھا۔ اور یہی رقم عورت نے وصول کر کے ہبہ کی ہے۔ اور چونکہ درہم وغیرہ متعین نہیں ہوتے اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ شوہر کو وہی درہم ملے جو اس نے دین مہر کی ادائیگی کے طور پر دیئے تھے۔ پھر جب ہمبستری کے پہلے طلاق ہوئی تو کل مہر پانچ سو درہم میں سے عورت کے قبضہ میں صرف نصف رہنا چاہئے۔ اور وہ اس کے نصف شوہر کو واپس کر دے۔

ولابی حنیفةؒ ان مقصود الزوج حصل وهو سلامة نصف الصداق بلاعوض ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا مقصد حاصل ہو گیا یعنی اس کے پاس بغیر عوض کے آدھا مہر باقی رہنا۔ ف۔ کیونکہ عورت نے صرف آدھا وصول کیا اور باقی سے براءت کر دی یعنی معاف کر دیا۔ تو یہ نصف لازماً اس کے پاس سالم رہ گیا خواہ عورت نے قبضہ کئے ہوئے کو ہبہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ **فلا یستوجب الخ** تو طلاق کے وقت وہ اپنی بیوی سے واپس لینے کا مستحق نہیں رہا۔ ف۔ ہمبستری کے قبل طلاق دینے میں اصلی حکم تو یہی ہے کہ کل مہر میں سے شوہر کے لئے نصف مہر سالم رہ جائے۔ تفصیل مذکور کا حاصل یہی ہے۔ اور صاحبین کی دلیل گھٹانے کی صورت میں ٹھیک نہیں ہے۔

والحط لایلتحق باصل العقد فی النکاح الاتری ان الزیادة فیه لاتلتحق حتی لاتتنصف ......الخ

اور عقد نکاح میں گھٹانا اصل عقد میں ملایا نہیں جاتا ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مہر میں کچھ بڑھانا بھی اصل عقد میں شامل نہیں کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے بڑھائے ہوئے میں کا آدھا نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی مہر پانچ سو درہم طے پایا پھر شوہر نے از خود پانچ سو اور بھی بڑھادئے جس کی وجہ سے مہر اب ہزار روپے کا ہو گیا۔ لیکن دخول کے قبل ہی کسی وجہ سے طلاق دے دی تو وہ عورت صرف نصف کی مستحق ہو گی یعنی وہ پانچ سو درہم کا نصف پائے گی۔ اور بڑھائی ہوئی مقدار اس کے ساتھ ملائی نہیں جائے گی۔ اور کمی کی صورت میں بھی یہی حال ہو گا۔ البتہ اگر دخول کے بعد طلاق دیتا تو عورت کو کل مہر مل جاتا۔ اس صورت میں اصل اور زائد مقدار سب مل کر ہزار درہم اسے مل جاتے۔ جیسا کہ تفصیل کے ساتھ مسئلہ گذر گیا ہے۔

ولو کانت وهبت اقل من النصف وقبضت الباقی فعنده یرجع علیها الی تمام النصف ......الخ

اور اگر عورت نے نصف مہر سے کم اسے ہبہ کیا ہو۔ اور باقی وصول کر لیا ہو۔ ف۔ مثلاً بارہ سو مہر میں سے تین سو ہبہ کئے اور نو سو وصول کئے پھر قبل دخول کے طلاق دی۔ **فعنده یرجع الخ** تو اس صورت میں امام اعظمؒ کے نزدیک اتنی مقدار وصول کرے گا جس سے نصف مہر ہو جائے۔ ف۔ چنانچہ اسی مثال میں اس نے تین سو پائے تھے اب نصف پورا کرنے کے لئے مزید تین

وصول کر سکتا ہے۔ وعندهما الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک مقبوضہ کا نصف واپس لے گا۔ ف۔ چنانچہ اسی مثال میں نو سو کا نصف چار سو پچاس واپس لے سکتا ہے۔ یہ ساری صورتیں درہم یا دینار یا غیر معین کے لئے اور وزنی چیز کے مہر ہونے میں ہیں۔

ولو كان تزوجها على عرض فقبضت اولم تقبض فوهبت له ثم طلقها قبل الدخول بها لم يرجع عليها بشئي وفي القياس وهوقول زفرؒ رجع عليها بنصف قيمته لان الواجب فيه رد نصف عين المهرعلى مامرتقريره وجه الاستحسان ان حقه عندالطلاق سلامة نصف المقبوض من جهتها وقد وصل اليه ولهذا لم يكن لهادفع شئي اخرمكانه بخلاف مااذاكان المهر دينا وبخلاف مااذاباعت من زوجها لانه وصل اليه ببدل .

ترجمہ: اور اگر عورت سے نکاح کیا کسی سامان کے عوض اور اس عورت نے اس سامان پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو پھر بھی اس نے اپنے شوہر کو سامان ہبہ کر دیا۔ اور اس نے قبل دخول اسے طلاق دے دی تو اس صورت میں اپنی بیوی سے وہ کچھ نہیں مانگ سکتا ہے۔ اور قیاس یہ ہے جو کہ امام زفرؒ کا قول بھی ہے کہ اس سامان کی قیمت کا نصف وصول کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں عین مہر کا نصف واپس کرنا لازم ہے اس دلیل کی وجہ سے جو مفصل طور پر گذر چکی ہے۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ طلاق ہو جانے کی صورت میں شوہر کا حق ہے کہ عورت کی طرف سے جو کچھ قبضہ میں آیا ہے اس کا نصف شوہر کے پاس سالم رہتا جبکہ یہ نصف شوہر کو مل چکا ہے۔ اسی لئے عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس معین سامان کے عوض کوئی دوسرا سامان دے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ مہر قرض اور دین ہو۔ اور بخلاف اس صورت کے جبکہ اس معین سامان کی عورت نے شوہر کے ہاتھ بیچ ڈالا ہو۔ کیونکہ یہ معین سامان شوہر کو داموں کے بدلے ملا ہے۔

توضیح: اگر سامان کو مہر بنا کر نکاح کیا۔ اور عورت نے اس پر قبضہ کیا یا نہیں کیا پھر بھی شوہر کو ہبہ کر دیا۔ اس کے بعد قبل دخول شوہر نے اسے طلاق دے دی

ولو كان تزوجها على عرض فقبضت اولم تقبض فوهبت له ثم طلقها قبل الدخول بها......الخ

اگر ایک شخص نے کسی سامان یا مال کے عوض کسی سے نکاح کیا۔ ف۔ یعنی کسی معین سامان اور اسباب پر مثلاً تخت و مکان وغیرہ۔ فقبضت الخ اور عورت نے اسے قبضہ میں لیا یا نہیں لیا (بہر صورت) اس معین سامان کو شوہر کو ہبہ کر دیا۔ پھر شوہر نے قبل دخول اس کو طلاق دیدی تو شوہر اس عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے۔ وفي القياس الخ قیاس کا تقاضا جو کہ امام زفرؒ کا قول بھی ہے کہ شوہر اس سے اس سامان کی نصف قیمت واپس لے سکتا ہے۔ لان الواجب الخ کیونکہ ایسی صورت میں معین سامان کا واپس کرنا واجب ہے۔ اس تقریر کی وجہ سے جو پہلے گذر چکی ہے۔ ف۔ کہ عورت نے چونکہ اس سامان کے لینے سے براءت کر لی ہے اس لئے وہ سامان شوہر کے پاس ہی رہے گا اور عورت کے پاس وصول کیا ہوا نصف مال شوہر کا احسان ہے۔ وہ اس سے بری نہیں ہوئی ہے۔ لیکن ہمارے ائمہ نے یہ قیاس چھوڑ کر استحسان کو قبول کیا ہے۔

وجه الاستحسان ان حقه عندالطلاق سلامة نصف المقبوض من جهتها......الخ

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کے وقت شوہر کا حق یہ ہے کہ عورت کی طرف سے جو کچھ قبضہ میں آیا ہے اس کا نصف شوہر کے پاس سالم رہتا۔ وقدوصل اليه الخ جبکہ یہ نصف شوہر کو پہونچ چکا ہے۔ ف۔ خواہ عورت کے پھیرنے سے پہونچتا یا ہبہ کرنے سے پہونچ گیا۔ سبب کے مختلف ہونے کا کچھ لحاظ ہو گا۔ جبکہ عورت ہی کی طرف سے قبضہ میں آیا ہے۔ بخلاف اس کے جبکہ عورت نے کسی غیر کو ہبہ کیا اور غیر نے اس کے شوہر کو ہبہ کر دیا۔ تو بالاتفاق عورت سے نصف واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ سبب کے اختلاف کا لحاظ اس وقت نہیں ہے کہ عورت ہی کی طرف سے یہ معین مال واپس ملا ہو۔ ولهذالم يكن الخ اسی وجہ سے عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس معین سامان کی بجائے دوسری چیز کو کر دے۔ ف۔ کیونکہ یہ چیز تو معین ہے اسی کا نصف

پھیرے گی۔ بخلاف درہم و دینار کے۔ کہ اگر ہزار وصول کر لئے پھر قبل دخول طلاق دی تو خواہ شوہر کے ہاتھ سے مقبوضہ کا نصف یا اپنے پاس سے یا کہیں اور سے کوئی بھی درہم ہوں پانچ سو درہم دے دے۔ پس جبکہ سامان متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو بعینہ اسی کا نصف دینا لازم ہے۔ وہ نصف شوہر کے پاس آگیا۔

بخلاف مااذاکان المهر دینا وبخلاف مااذاباعت من زوجها لانه وصل الیه ببدل ......الخ

برخلاف اس کے اگر مہر دین کامال ہوتا۔ف۔ یعنی درہم یا دینار ہوتے یا کوئی کیلی یا وزنی چیز بغیر کسی اشارہ کئے صرف وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لی ہو کہ اس کا نصف شوہر واپس لے سکتا ہے۔ وبخلاف الخ اور برخلاف اس کے اگر عورت نے یہ معین سامان شوہر کے ہاتھ فروخت کیا ہو۔ف۔ ہبہ نہ کیا ہو تو شوہر نصف کی قیمت بالاتفاق واپس لے سکتا ہے۔ لانه وصل الخ کیونکہ یہ معین مال شوہر کو اس کی قیمت دے کر ملا ہے۔ف۔ عورت کی طرف سے بلا عوض نہیں ملا ہے۔ یہ حکم اس صورت میں تھا جبکہ سامان معین ہو۔

ولوتزوجها علی حیوان اوعروض فی الذمة فکذلك الجواب لان المقبوض متعین فی الردوهذا لان الجهالة تحملت فی النکاح فاذا عین یصیرکان التسمیة وقعت علیه و اذاتزوجها علی الف علی ان لایخرجها من البلدة اوعلی ان لایتزوج علیها اخری فان وفی بالشرط فلها المسمی لانه صلح مهراوقدتم رضاهابه وان تزوج علیها اخری اواخرجهافلها مهر مثلها لانه سمی مالهافیه نفع فعند فواته ینعدم رضاهابالالف فیکمل مهر مثلها کمافی تسمیة الکرامة والهدیة مع الالف o

ترجمہ: اور اگر عورت سے کسی حیوان یا غیر معین سامان کے عوض اسے اپنے ذمہ رکھ کر نکاح کیا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔ کیونکہ جس پر قبضہ ہوا وہ واپسی میں متعین ہے۔ اور یہ (واپسی میں متعین ہو جانا) اس لئے ہے کہ نکاح میں جہالت اور مجہول ہونا برداشت کیا گیا تھا پھر جب وہ حیوان یا سامان متعین کیا گیا تو ایسا ہو گیا گویا کہ اسی کو مہر میں مقرر کیا گیا ہے۔ اور اگر عورت سے ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر نکاح کیا ہو کہ اسے اس شہر سے باہر نہیں لے جائے گا یا اس کے بعد دوسری شادی نہیں کرے گا پس اگر یہ شرط پوری کر لی تو اس کا مہر یہی مقرر کیا ہوا رہے گا۔ کیونکہ یہ مقدار مہر ہو سکتی ہے اور عورت اس سے راضی ہو چکی ہے۔ لیکن اگر اس کے بعد ایک اور شادی کر لی یا اس کے شہر سے باہر دوسری جگہ لے گیا تو اسے اس کا مہر المثل ملے گا۔ کیونکہ اس نے مہر میں ایسی چیز بیان کی تھی جس میں عورت کا نفع تھا تو اس شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں اس کی رضامندی مقررہ مہر سے ختم ہو گئی لہٰذا اس کا مہر المثل پورا کر دیا جائے گا۔ جیسے ہزار درہم کے ساتھ اس کا خاص اعزاز اور ہدیہ کا وعدہ کرنے میں ہوتا ہے۔

توضیح: بحث نکاح میں شروط اور مہر کی تفصیل شروط کے موافق۔ یعنی مثلاً اس شرط پر کہ اگر شہر میں رکھے تو مہر ایک ہزار درہم اور باہر لے جائے تو دو ہزار درہم

ولوتزوجها علی حیوان اوعروض فی الذمة فکذلك الجواب لان المقبوض متعینا.....الخ

اور اگر عورت سے کسی حیوان یا سامان غیر معین پر اپنے ذمہ رکھ کر نکاح کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ف۔ جو معین سامان کی صورت میں بیان ہوا۔ لان المقبوض الخ کیونکہ جس پر قبضہ ہوا وہ واپسی میں متعین ہے۔ف۔ یعنی عقد کرتے وقت ابتداءً اگرچہ وہ چیز اپنے ذمہ لی تھی مگر جب عورت نے اسے ہبہ کرتے ہوئے وہ چیز واپس کر دی یا قبضہ کر کے لوٹا دی تو یہی معین ہو گئی کیونکہ معین چیز ہونے کا یہ تقاضا ہے کہ اس پر قبضہ بھی ہوا اگرچہ آنکھوں سے وہ متعین نہ ہو۔ وهذا لان الخ اور یہ اس لئے کہ واپسی میں متعین ہو جانا اس واسطے ہے کہ نکاح میں مجہول ہونا برداشت کیا گیا تھا پھر جب وہ حیوان یا سامان معین کر دیا گیا تو ایسا ہو گیا کہ گویا اسی مہر پر عقد کیا گیا تھا۔ف۔ پھر واضح ہو کہ کسی حیوان یا کسی سامان کو اپنا ذمہ میں لینا اسی حالت میں صحیح ہے کہ حیوان کے

جنس مثلاً گھوڑا یا اونٹ وغیرہ بیان کردے۔ اور سامان کی صورت میں مثلاً ڈھاکہ کا ڈوریا کا ایک تھان یعنی اسی طرح جنس ونوع وغیرہ بیان کردے۔ تاکہ اس میں سے درمیانی چیز کا حکم ہو سکے۔ پھر جس جانور یا تھان دیا ہے گویا عقد کے وقت یہی متعین ہوا تھا۔ م۔ ع۔

و اذاتزوجها علی الف علی ان لایخرجها من البلدة اوعلی ان لایتزوج علیها اخری ...... الخ

اور اگر عورت سے ہزار پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت کو اس شہر سے باہر نہیں لے جائے گا یا اس شرط سے کہ اس کے بعد دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا۔ پس اگر یہ شرط پوری کردی تو عورت کو وہی معین مہر ملے گا۔ ف۔ یعنی ہزار درہم جو طے ہو چکا ہے۔ لانه صلح الخ کیونکہ یہ مقدار مہر ہو سکتی ہے اور اس کے ساتھ عورت کی رضامندی بھی پوری ہو چکی ہے۔ ف۔ بخلاف اس کے جب مہر نہ ہونے کی شرط پر نکاح ہوا ہو کہ اس میں مہر مثل ملے گا۔ یا دس درہم سے کم پر ہو تو اس پورے دس درہم لازم ہوں گے۔ پھر یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ شرط پوری کی ہو۔

وان تزوج علیها اخری اواخرجهافلها مهر مثلها لانه سمی مالهافیه نفع ......الخ

اور اگر (شرط پوری نہیں کی مثلاً) اس عورت کے بعد دوسری کسی سے بھی نکاح کر لیا یا عورت کو اس شہر سے باہر لے گیا تو عورت کے لئے اس کا مہر مثل لازم ہوگا۔ لانه سمّی مالها الخ کیونکہ اس نے ایسی چیز بیان کی تھی جس میں عورت کا نفع تھا تو اس کے نہ ہونے کے وقت ہزار درہم کے ساتھ عورت کی رضامندی ختم ہو گئی اس لئے عورت کا مہر مثل پورا کر دیا جائے گا۔ کمافی الخ جیسے کہ ہزار کے علاوہ مزید انعام واکرام اور ہدیہ بھی دوں گا۔ اس وعدہ کے بعد اگر وہ اسے پورا نہ کرے تو عورت کو اس کا مہر مثل ملے گا کیونکہ وہ ہزار درہم پر صرف اس لئے راضی ہوئی تھی کہ اس کے علاوہ دوسری چیزیں بھی ملیں گی اور جب وہ چیزیں حاصل نہیں ہوتیں تو اسے مہر المثل ملے گا۔ اس طرح یہاں بھی ہے۔

ولوتزوجها علی الف ان اقام بهاوعلی الفین ان اخرجها فان اقام بهافلها الالف وان اخرجها فلها مهر المثل لایزاد علی الفین ولاینقص عن الالف وهذاعندابی حنیفة وقالا الشرطان جمیعا جائز ان حتی کان لها الالف ان اقام بهاوالالفان ان اخرجها وقال زفر الشرطان جمیعا فاسدان ویکون لهامهر مثلها لاینقص من الف ولایزاد علی الفین واصل المسالة فی الاجارات فی قوله ان خطته الیوم فلك درهم وان خطته غدافلك نصف درهم وسنبینها فیه ان شاء اللهo

ترجمہ: اور اگر عورت سے نکاح کیا اس شرط پر کہ اگر اسی شہر میں رکھا تو ایک ہزار مہر ہوگا۔ ورنہ دو ہزار ہوں گے۔ پس اگر اس کے ساتھ اس شہر میں رہا تو ایک ہزار مہر ہوگا۔ اور اگر اسے باہر لے گیا تو عورت کو مہر مثل ملے گا جو دو ہزار سے زائد اور ایک ہزار سے کم نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ یہ دونوں ہی شرطیں جائز ہیں اسی بناء پر اگر وہیں رکھا تو ایک ہزار اور اگر کہیں باہر لے گیا تو دو ہزار لازم ہوں گے۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ دونوں شرطیں ہی فاسد ہیں (خواہ باہر لے جائے یا نہیں) اسی بناء پر بہر صورت اسے مہر مثل ملے گا جو ایک ہزار سے کم نہ ہوگا اور دو ہزار سے زائد نہ ہوگا۔ اس مسئلہ کی دلیل کرایہ کی اس بحث میں آئے گی کہ اگر آج ہی اس کپڑے کو سی کر تم نے مجھے دیا تو تم کو پورا ایک درہم ملے گا اور اگر کل سی کر دیا تو نصف درہم تمہاری مزدوری ہوگی۔ اس بحث کو ہم انشاء اللہ کتاب الاجارات میں بیان کریں گے۔

توضیح: اگر اس شرط کے ساتھ کسی سے نکاح کیا کہ اگر اسی شہر میں رکھا تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر کہیں باہر لے گیا تو دو ہزار ہوگا۔ ائمہ کے اقوال۔ ان کے دلائل

ولوتزوجها علی الف ان اقام بهاوعلی الفین ان اخرجها فان اقام بهافلها الالف ......الخ

اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر اسی شہر میں رکھا تو مہر ایک ہزار اور اگر کہیں باہر لے گیا تو دو ہزار ہوگا پس اگر اسی شہر میں اقامت کی تو عورت کے لئے مہر ایک ہزار درہم ہوگا۔ اور اگر اسے باہر لے گیا تو عورت کو مہر المثل ملے گا۔ جو دو ہزار سے زائد اور ایک ہزار سے کم نہ ہوگا۔ ف۔ پس اگر مہر المثل نو سو درہم یا اس سے بھی کم ہو تو ہزار پورے دینے ہوں گے۔ اور اگر ہزار سے زائد مگر دو ہزار سے کم کوئی مقدار ہو تو وہی ملے گی۔ اگر دو ہزار سے بھی زائد ہو تو صرف دو ہزار ہی ملیں گے۔ زیادہ نہیں ملیں گے۔ یہ حکم ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ف۔ اس لئے کہ پہلی شرط جو مقرر کی گئی ہے وہ تو جائز ہے۔ مگر دوسری شرط فاسد ہے۔ **وقالا الشرطان الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

واصل المسالة فی الاجارات فی قوله ان خطته الیوم فلك درهم وان خطته غدا......الخ
اس مسئلہ کی اصل تو اجازت کی بحث میں آئے گی جہاں یہ مسئلہ آیا ہے کہ درزی کو کپڑا سلواتے وقت اگر یہ کہا کہ اگر تم نے آج ہی سی کر واپس کر دیا تو اس کی اجرت ایک درہم ملے گی اور اگر کل واپس کیا ہو تو نصف درہم ملے گا۔ اس مسئلہ کو ہم انشاء اللہ اب کتاب الاجارات میں بیان کرینگے۔ ف۔ اور اس سے ہر ایک کی دلیل واضح ہو گی۔ واضح ہو کہ اگر اس شرط پر نکاح کیا ہو کہ اگر وہ بدشکل ہو گی تو مہر ہزار درہم ہو گا اور اگر خوبصورت ہو گی تو دو ہزار درہم ہوں گے تو بالاتفاق دونوں شرطیں صحیح ہیں۔ یہی قول اصح ہے۔ کیونکہ اس کے مجہول ہونے (خوبصورتی کی تعین) میں کمی ہے۔ بخلاف اس کے اگر یہ کہا ہو کہ اگر ثیبہ ہو تو ایک ہزار درہم اور باکرہ ہو تو دو ہزار درہم ہیں۔ اب اگر یہ ثیبہ ہو تو ایک ہزار درہم ہیں ورنہ مہر المثل ہو گا جو ہزار سے کم نہیں اور دو ہزار سے زیادہ نہیں ہو گا۔ جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

ولوتزوجها علی هذا العبداوعلی هذا العبد فاذا احدهما اوکس والآخرارفع فان کان مهر مثلها اقل من اوکسهما فلها الاوکس وانکان اکثرمن ارفعهما فلها الارفع وان کان بینهما فلها مهر مثلها و هذا عندابی حنیفةؒ وقالا لها الاوکس فی ذلك کله فان طلقها قبل الدخول بهافلها نصف الاوکس فی ذلك کله بالاجماع لهما ان المصیر الی مهر المثل لتعذرایجاب المسمی وقدامکن ایجاب الاوکس اذا الاقل متیقن وصار کالخلع والاعتاق علی مال ولا بی حنیفةؒ ان الموجب الاصلی مهر المثل اذهو الاعدل والعدول عنه عند صحة التسمیة وقد فسدت لمکان الجهالة بخلاف الخلع والاعتاق لانه لاموجب له فی البدل الاان مهرالمثل اذاکان اکثرمن الارفع فالمرأة رضیت بالحط وان کان انقص من الاوکس فالزوج رضی بالزیادة والواجب فی الطلاق قبل الدخول فی مثله المتعة ونصف الاوکس یزید علیها فی العادة فوجب لاعترافه بالزیادة○

ترجمہ: اگر کسی نے نکاح کیا اس طور پر کہ مہر میں یہ غلام ہو گا یا یہ غلام ہو گا۔ جبکہ ان میں سے ایک انتہائی معمولی اور کم قیمت ہے اور دوسرا بہتر اور زیادہ قیمتی ہے بس اگر اس عورت کا مہر المثل اس کم قیمت غلام سے بھی کم (یا اس کے برابر بھی) ہو تو اس کو یہی کم قیمت غلام ملے گا۔ اور اگر اس کا مہر المثل اس بیش قیمت غلام سے بھی زیادہ ہو تو اسے یہی بیش قیمت غلام ملے گا۔ اور اگر ان دونوں کے درمیان ہو تو اسے اس کا مہر المثل ملے گا۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ہر حال میں اسے معمولی قیمت کا غلام ہی ملے گا۔ اب اگر اسے دخول سے پہلے ہی طلاق دے دی تو ان تمام صورتوں میں بالاجماع کم قیمت کا نصف ملے گا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ کم قیمت غلام دینے کا فیصلہ تو اسی لئے کرنا پڑا ہے کہ مقرر کئے ہوئے مہر کو دینا ممکن نہیں ہے۔ اور یہاں کم قیمت کو لازم کرنا اس لئے ممکن ہوا ہے کہ کم از کم مقدار تو متعین ہو چکی ہے۔ اور یہ حکم خلع کرنے اور مال کے عوض غلام آزاد کرنے کی مانند ہو گیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل میں جو چیز واجب ہوئی ہے وہ مہر المثل ہے اور اسی صورت سے سب سے زیادہ انصاف ہوتا ہے۔ مہر المثل کو چھوڑنا اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ بروقت متعین مہر بیان کیا جا چکا ہو۔ حالانکہ یہاں جہالت پیدا ہو جانے سے مہر متعین کرنا فاسد ہو چکا ہے۔ بخلاف خلع کرنے اور آزاد کرنے کے۔ کیونکہ ان دونوں

میں کسی کے واسطے بدل میں کچھ واجب نہیں ہوا ہے۔ البتہ اگر مہر المثل اس بیش قیمت غلام سے بھی زیادہ ہوتا ہو کیونکہ عورت تو اس سے کم قیمت ہونے پر راضی ہو چکی ہے۔ اور اگر مہر المثل کم قیمت غلام سے بھی کم ہو تو شوہر اس سے زیادہ دینے پر راضی ہو گیا ہے۔ اور ایسی صورت میں قبل دخول طلاق دینے میں واجب ہونے والی چیز متعہ ہے۔ اور عادت میں (عموماً) معمولی غلام کا نصف بھی متعہ کے مقابلہ میں زیادہ ہوتا ہے۔ اس لئے نصف واجب ہوا کیونکہ شوہر نے زیادتی کا اقرار کر لیا ہے۔

توضیح: اگر نکاح کے وقت یہ کہا ہو کہ اس غلام کے بدلہ میں یا اس غلام کے بدلہ میں حالانکہ دونوں کی قیمتوں میں بہت زیادہ فرق ہو

ولو تزوجها على هذا العبد او على هذا العبد فاذا احدهما او كس والأخر ارفع ......الخ

اگر عورت سے نکاح کیا اس غلام پر یا اس غلام پر کہہ کر۔ ف۔ مہر میں یہ غلام ہو گا یا وہ غلام ہو گا۔ **فاذا احدهما الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **وصار كالخلع الخ** اور یہ خلع اور مال کے عوض آزاد کرنے کے حکم میں ہو گیا۔ ف۔ چنانچہ اگر کہا کہ میں نے اس غلام یا اس غلام کے عوض خلع کیا۔ یا غلام سے کہا کہ میں نے تجھے اس غلام یا اس غلام کے عوض آزاد کیا۔ تو ان میں سے جو کمتر غلام ہے اسی کے عوض خلع یا اعتاق واقع ہو گا۔ یہی حکم یہاں پر بھی ہونا چاہئے۔

ولابی حنیفةؒ ان الموجب الاصلی مهر المثل اذهو الاعدل والعدول عنه عند صحة......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل جو چیز واجب ہو گی وہ مہر المثل ہے کیونکہ اسی کی ادائیگی میں سب سے زیادہ انصاف ہوتا ہے۔ ف۔ لہٰذا ہر نکاح میں اصل مہر المثل ہے۔ **والعدول الخ** اور اس مہر المثل کو اسی وقت چھوڑنا ہوتا ہے جبکہ کوئی مہر طے پا چکا ہو۔ **وقد فسدت الخ** حالانکہ موجودہ صورت میں اگرچہ مہر طے پا چکا ہے مگر اس میں جہالت پائے جانے کی وجہ سے وہ فاسد ہو چکا ہے۔ ف۔ اس لئے مہر المثل کو چھوڑا نہیں جا سکتا ہے۔

بخلاف الخلع والاعتاق لانه لاموجب له فی البدل الاان مهر المثل اذاكان اكثر......الخ

بخلاف خلع اور اعتاق کے کیونکہ ان دونوں میں کسی کے واسطے بدل میں کچھ واجب نہیں ہوا ہے۔ ف۔ یعنی شریعت نے خلع یا اعتاق کے عوض میں مال لازم نہیں کیا ہے۔ یہاں تک کہ اگر مال کے بغیر بھی خلع کر دیا یا غلام آزاد کر دیا تو بھی صحیح ہے۔ بخلاف نکاح کے کہ اگر مال کے بغیر نکاح کر لیا جب بھی مہر المثل ضرور واجب ہو گا۔ پس یہ بات ثابت ہوئی کہ اس جگہ نکاح میں مہر المثل ضرور واجب ہو گا۔ **الاان الخ** لیکن بات یہ ہے کہ اگر عمدہ اور قیمتی غلام سے بھی مہر المثل زیادہ ہو۔ ف۔ تو اسی قیمتی غلام دینے کا حکم ہو گا۔ **فالمرأة رضيت الخ** کیونکہ عورت خود اپنے لئے اس سے کم مہر پر راضی ہو چکی ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ تو صرف اسی غلام پر راضی ہو چکی ہے اگرچہ وہ قیمتی بھی ہے مگر مہر المثل سے تو کم ہے۔

وان كان انقص من الاوكس فالزوج رضى بالزيادة والواجب فى الطلاق قبل......الخ

اور اگر مہر المثل کم قیمت غلام سے بھی کم ہو تو۔ ف۔ مہر المثل کا نہیں بلکہ اسی کم قیمت غلام کا حکم ہو گا۔ **فالزوج رضى الخ** کیونکہ شوہر تو اتنا دینے پر راضی ہو چکا ہے۔ ف۔ باوجود یہ کہ مہر المثل اس سے کم تھا مگر عورت کو اتنی زیادتی دلائی جائے گی۔ **والواجب فى الخ** اس صورت میں قبل الدخول طلاق دینے سے متعہ ہی واجب ہوتا ہے۔ ف۔ تو اس میں اصل حکم متعہ دینا تھا لیکن ہم نے کم قیمت غلام کا نصف واجب کیا۔ **ونصف الاوكس الخ** عادت یہی ہے کہ کم قیمت غلام کا نصف متعہ کی نسبت سے زیادہ ہوتا ہے۔ تو بھی نصف واجب ہوا کیونکہ شوہر نے زیادہ دینا تسلیم کر لیا ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ مہر المثل سے زائد کم قیمت بیان کیا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اصل مہر سے جو کچھ زیادتی کی جاتی ہے وہ طلاق قبل الدخول ہونے کی صورت میں نصف نہیں ہوتی

ہے۔ اور موجودہ صورت میں چونکہ مہر متعین نہیں ہے اس لئے صرف متعہ واجب ہوا۔ اور زیادتی شوہر کے ذمہ لازم نہیں ہو گی۔ اگرچہ وہ اس کا اقرار بھی کرلے۔ اس کے علاوہ جب مہر متعین نہیں کیا گیا ہے تو پھر کسی چیز کا نصف دیا جائے گا۔ اس کے علاوہ مہر المثل کو اصل قرار دینا مشکل ہے۔ کیونکہ مہر المثل تو ایسی عورتوں کا مہر ہے جن کا مہر پہلے متعین ہو جاتا ہے۔ اس لیے جو مہر پہلے ہی باہم رضامندی سے طے پا چکا ہے وہی اصل ہے۔ اور اسی کی بنیاد پر بعد کی عورتیں جو اس قوم کی ہوں گی ان کا مہر طے پائے گا۔ الحاصل مہر المثل اصل نہ ہوا بلکہ فرع ہوا۔ اور اگر اصل مقرر ہونے کے بعد فرع ٹھرائی جائے تو ترجیح کی کوئی وجہ نہ ہو گی۔ مزید تحقیق کر لینی چاہئے۔ م۔

واذاتزوجها على حيوان غير موصوف صحت التسمية ولها الوسط منه والزوج مخيران شاء اعطا هاذلك وان شاء اعطا هاقيمته قال ؒ معنى هذه المسألة ان يسمي جنس الحيوان دون الوصف بان يتزوجها على فرس اوحمارامااذالم يسم الجنس بان يتزوجها على دابة لاتجوزالتسمية و يجب مهرالمثل وقال الشافعیؒ يجب مهر المثل في الوجهين جميعا لان عنده مالا يصلح ثمنافي البيع لايصلح مسمى اذاكل واحد منهما معاوضة ولنا انه معاوضة مال بغير مال فجعلناه التزام المال ابتداء حتى لايفسد باصل الجهالة كالدية والاقاريرو شرطنا ان يكون المسمى مالاوسطه معلوم رعاية للجانبين وذلك عندا علام الجنس لانه يشتمل على الجيد والردى والوسط ذوحظ منهما بخلاف جهالة الجنس لانه لااوسط لاختلاف معانى الاجناس وبخلاف البيع لان مبناه على المضايقة والمماكسة اما النكاح فمبناه على المسامحة وانما يتخير لان الوسط لايعرف الابالقيمة فصارت اصلافي حق الايفاء والعبداصل تسمية فيتخيربيهنماo

ترجمہ: اور اگر عورت سے کسی حیوان کے عوض نکاح کیا لیکن اس میں اس کا کوئی وصف بیان نہیں کیا تو اس طرح مہر متعین کرنا صحیح ہو گا۔ اور اس عورت کو ایک درمیانی صفت کا وہ جانور ملے گا۔ اور شوہر کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو وہی جانور دیدے۔ اور اگر چاہے تو اس کی قیمت ادا کر دے یعنی عورت اس کے قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہوئے کہ وہ صرف لفظ حیوان نہ کہے بلکہ اس کے جنس کا نام بھی لے۔ البتہ اس کا وصف بیان نہ کرے کہ وہ اعلیٰ درجہ کا ہو گا یا ادنیٰ درجہ ہو گا اس طور پر کہ وہ کہے ایک گھوڑے یا ایک گدھے کے عوض نکاح کیا ہے۔ اور اگر جانور کا جنس بھی ذکر نہ کیا مثلاً ایک جانور کے عوض نکاح کیا۔ تو اس طرح مہر متعین کرنا صحیح نہ ہو گا اگرچہ نکاح صحیح ہو گا اس لئے وہ مہر مثل کی حق دار ہو گی۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں (یعنی جنس بیان کی ہو یا نہ کی ہو) مہر مثل لازم آئے گا۔ کیونکہ ان کے نزدیک ہر وہ چیز جو بیع میں ثمن نہ بن سکے۔ وہ نکاح میں بھی مہر بھی مقرر نہیں کی جا سکے گی کیونکہ ان دونوں ثمن اور مہر میں سے ہر ایک معاوضہ ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ عقد نکاح معاوضہ مالی بغیر مال کے ہے۔ اس لئے ہم نے نکاح کو ابتداءً مال کا التزام قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ (نکاح مہر کے مجہول ہونے یا) اصل جہالت سے فاسد نہیں ہوتا ہے۔ جیسے دیت اور تمام اقرار ہیں۔ اسی لئے ہم نے شرط لگائی ہے کہ جو مہر متعین ہو وہ ایسا مال ہو جس کا **اوسط** معلوم ہو۔ دونوں جانب (میاں بیوی) کی رعایت کرتے ہوئے۔ اور یہ معلوم ہونا جنس سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہے کیونکہ جنس تو عمدہ، معمولی اور درمیانی تینوں درجوں کو شامل ہوتا ہے۔ جبکہ درمیانی درجہ دونوں درجوں سے حصہ اور تعلق رکھتا ہے۔ بخلاف جنس کے مجہول ہونے کے کیونکہ اس میں کوئی اوسط اور درجہ نہیں ہوتا ہے۔ معانی اجناس کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔ برخلاف بیع کے کیونکہ بیع کی بنیاد تنگی اور کنجوسی پر ہے۔ لیکن نکاح کی بنیاد نرمی اور درگزر پر ہے۔ اور شوہر کو اختیار اسی وجہ سے دیا جاتا ہے کہ درمیانی درجہ پہچاننا تو قیمت ہی کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ اسی لئے ادا کرنے میں قیمت اصل ٹھہری۔ اور غلام وغیرہ مسمی ہونے کے اعتبار سے اصل ہے۔ اسی وجہ سے مرد کو ان دونوں میں اختیار دیا جائے گا۔

توضیح: اگر کسی کے نکاح میں مطلقاً کسی حیوان کو عوض بنایا گیا ہو لیکن اس میں اس کا کوئی وصف بیان نہیں کیا گیا ہو

واذاتزوجها علی حیوان غیر موصوف صحت التسمیة ولها الوسط منه ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولنا انه معاوضة الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح ایک ایسا عقد ہے جس میں ایک جانب اگرچہ مال ہوتا ہے مگر دوسری جانب مال نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ اس میں مال کے عوض عورت کی بضع ہوتی ہے۔ فجعلناه الخ اسی لئے ہم نے نکاح کے بارے میں ابتداءً ہی طے کرلیا کہ اس سے مال لازم ہوتا ہے۔ ف۔ گویا نکاح کرنے والے نے اپنے اوپر کچھ مال کا التزام کرلیا۔ اس لئے ہم نے نکاح کو ابتداء ہی مال کا لازم کرنے والا مان لیا ہے۔ حتی لایفسد الخ یہاں تک کہ اصل مہر کے مجہول ہونے سے بھی نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے۔ کالدیة الخ جیسے دیت اور اقرار میں۔ ف۔ کیونکہ دیت میں ابتداءً ہی مال کو لازم کرنا ہوتا ہے۔ چنانچہ شارع علیہ السلام نے سو اونٹ دیت میں مقرر کردئے ہیں۔ حالانکہ یہ بیان نہیں فرمایا کہ کس درجہ کے اور کس قسم کے اونٹ ہوں گے۔ اسی طرح اقرار کیا کہ مجھ پر زید کا مال ہے حالانکہ اس اقرار میں مال بالکل مجہول ہے۔ پھر بھی بالاتفاق یہ اقرار صحیح ہے۔ اور چونکہ اسی اقرار سے ابتداء میں مال کا التزام ہوتا ہے۔ اس لئے اس کو اس بات پر مجبور کیا جائے کہ اس مال کی تفصیل بیان کرے۔ اسی طرح ہم نے نکاح کو بھی التزام مال کہا ہے۔

و شرطنا ان یکون المسمی مالاوسطه معلوم رعایة للجانبین و ذلك عنداعلام الجنس ......الخ

اور ہم نے یہ شرط کردی ہے کہ جو مہر متعین کیا گیا ہو وہ ایسا مال ہو جس کا اوسط معلوم ہو۔ ف۔ اسی وجہ سے صرف ایک جانور کہنا درست نہ ہوگا۔ بلکہ اس کا اوسط اور وسط کا معلوم ہونا بھی شرط ہے۔ رعایة للجانبین الخ تاکہ عورت اور مرد دونوں جانبوں کی رعایت ہو جائے۔ ف۔ ورنہ وہ تو صرف ایک چڑیا دے کر ہی اپنا فرض ادا کرنے کا دعویٰ کر بیٹھے گا۔ اس کے برعکس عورت قیمتی اور بڑے سے بڑے ہاتھی کا دعویٰ کرے گی۔ اور جب ہم نے یہ شرط لگادی کہ ایسا مال جو جس کا درمیانی درجہ معلوم ہو تو اختلاف نہ ہوگا۔ و ذلك عند الخ اور درمیانی مال کا معلوم ہونا جنس سے واقف ہونے کے بعد ہی ممکن ہے۔ کیونکہ جنس میں تو اعلیٰ اور ادنی اور اوسط شامل ہوتا ہے۔ جبکہ درمیانی درجہ دونوں حصوں سے تعلق رکھتا ہے۔ ف۔ کیونکہ درمیانی حصہ اعلیٰ سے گرا ہوا اور گرے ہوئے حصہ سے بڑھا ہوا ہوتا ہے۔

بخلاف جهالة الجنس لانه لااوسط لاختلاف معانی الاجناس وبخلاف البیع......الخ

برخلاف جنس مجہول ہونے کے کیونکہ جنس میں کوئی اوسط نہیں ہوتا ہے معانی اجناس کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔ ف۔ یعنی اجناس اور چیزیں تو بے شمار ہیں اور ہزاروں جنس کے جانور ہیں ان میں سے ہر ایک کی ذات اور ان کی غرض و مقصد مختلف ہے اس لئے ان میں سے کسی جنس کو اوسط نہیں کہہ سکتے ہیں کیونکہ اوسط ہونا تو کسی ایک جنس کے اندر ہی ہونا ممکن ہے۔ پھر امام شافعیؒ نے اس نکاح کو بیع پر قیاس کیا ہے۔ اسے مصنفؒ نے قیاس مع الفارق فرمایا۔ یعنی ہم نے جو تجویز کی وہ نکاح میں تو درست ہے۔ بخلاف البیع الخ برخلاف بیع کے کیونکہ بیع کی بنیاد تو تنگی اور کنجوسی پر ہے۔ ف۔ یعنی بائع اور مشتری دونوں میں سے ہر ایک کا اپنے مال کو دوسرے کو دینے میں کنجوسی اور سستی کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے تھوڑا کچھ بھی اپنا مال ضائع کرنا یا بغیر کسی نفع کی رسید کے دینا منظور نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے جب مبیع (جو مال بیچا گیا ہے) معین نہ ہوتی ہو تو اوسط درجہ کسی طرح متعین نہیں کرسکتے ہیں۔

اما النکاح فمبناه علی المسامحة وانما یتخیر لان الوسط لایعرف الابالقیمة......الخ

مگر نکاح کی بنیاد نرمی اور چشم پوشی پر ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی کوئی شریف انسان اس طرح کنجوسی نہیں کرتا ہے بلکہ دیدینا پسند کرتا ہے۔ اس طرح نکاح اور بیع کے معاملات میں بہت زیادہ فرق ہوا۔ اور اوسط درجہ کا جانور یا اس کی قیمت مرد اپنی بیوی کو دے تو

اس میں اسے اختیار دیا گیا ہے۔ وانما یتخیر الخ اور مرد کو اس معاملہ میں اختیار اسی وجہ سے ہے کہ وسط اور درمیانی چیز کا پہچاننا تو قیمت کے ذریعہ کرنا ممکن ہوتا ہے۔ اسی لئے ادا کرنے میں قیمت اصلی ٹھہری۔ ف۔ یعنی چونکہ درمیانی درجہ کی چیز کو پہچاننا اس کی قیمت سے ہی ہوتا ہے۔ اس لئے قیمت ہی اصل ٹھہری۔ والعبد الخ اور غلام (یا جانور گھوڑا وغیرہ) مسمّٰی اور متعین ہونے کے اعتبار سے اصل ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے ایک اعتبار سے قیمت اصل ہوئی اور ایک اعتبار سے غلام یا گھوڑا جو بھی بیان کیا گیا ہے وہی اصل ہے۔ اسی لئے مرد کو ان دونوں چیزوں کے درمیان پورا اختیار ہے۔

وان تزوجها علی ثوب غیر موصوف فلها مهر المثل ومعناه انه ذکر الثوب ولم یزدعلیه ووجهه ان هذه جهالة الجنس لان الثیاب اجناس ولوسمی جنسا بان قال هروی تصح التسمیة ویخیرالزوج لمابینا وکذا اذابالغ فی وصف الثوب فی ظاهر الروایة لانها لیست من ذوات الامثال وکذا اذاسمی مکیلا اوموزوناوسمی جنسه دون صفته وان سمی جنسه وصفته لایخیرلان الموصوف منها یثبت فی الذمة ثبوتا صحیحا فان تزوج مسلم علی خمراوخنزیر فالنکاح جائزو لها مهرمثلها لان شرط قبول الخمرشرط فاسد فیصح النکاح ویلغوالشرط بخلاف البیع لانه یبطل بالشروط الفاسدة لکن لم تصح التسمیة لما ان المسمی لیس بمال فی حق المسلم فوجب مهر المثلo

ترجمہ: اور اگر عورت سے ایک ایسے کپڑے کے بدلہ میں نکاح کیا جس کا وصف بیان نہیں کیا تو چاروں ائمہ کا اجماع ہے۔ ع۔ کہ عورت کے لئے مہر المثل ہوگا۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس نے صرف کپڑا کہا اور اس سے زیادہ کچھ نہ کہا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں جنس کی جہالت پائی جارہی ہے کیونکہ کپڑے بھی بہت جنس کے ہوتے ہیں۔ اور اگر مرد نے جنس متعین کر دیا اس طرح سے کہا کہ ھروی کپڑا تو یہ مہر صحیح ہو جائے گا۔ ساتھ ہی شوہر کو اختیار دیا جائے گا۔ جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی ہے۔ اسی طرح اختیار دیا جائے گا اس صورت میں بھی جبکہ تھان کا وصف بیان کرنے میں مبالغہ کیا ہو۔ ظاہر الروایۃ کے حکم کے مطابق کیونکہ کپڑا مثلی چیزوں میں سے نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کیلی یا وزنی چیز سے مہر متعین کیا ہو۔ اور اس کی جنس بیان کر دی ہو۔ لیکن اس کی صفت بیان نہ کی ہو۔ اور اگر اس کیلی یا وزنی چیز کی جنس اور صفت دونوں بیان کر دی ہو تو اسے اختیار نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ کیلی اور وزنی چیزوں میں سے جس کی صفت بیان کر دی جاتی ہے وہ صحیح ثبوت کے طور پر ذمہ میں ثابت ہو جاتی ہے۔ اور اگر کسی مسلمان نے شراب یا خنزیر پر نکاح کیا تو نکاح جائز ہو جائے گا البتہ عورت کو مہر المثل ملے گا۔ کیونکہ شراب کو مسلمان کے لئے قبول کرنے کی شرط فاسد ہوتی ہے۔ اس لئے نکاح صحیح ہو جائے گا اور شرط لغو ہو جائے گی۔ بخلاف بیع کے کیونکہ یہ تو فاسد شرطوں کے لگنے کی وجہ سے فاسد ہو جاتی ہے لیکن مہر متعین کرنا صحیح نہیں ہوا کیونکہ جس کو مہر متعین کیا گیا ہے وہ ایک مسلمان کے لئے مال ہی نہیں ہے۔ اسی لئے مہر المثل واجب ہو جائے گا۔

توضیح: اگر نکاح کے مہر میں کسی نے ایک کپڑا مقرر کیا مگر اس کی صفت بیان نہیں کی۔ یا کسی کیلی یا موزونی چیز پر نکاح کیا اور اس کی جنس تو بیان کی مگر صفت بیان نہیں کی

وان تزوجها علی ثوب غیر موصوف فلها مهر المثل ومعناه انه ذکر الثوب ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ومعناه انه الخ اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہوگی کہ اس نے صرف لفظ "کپڑا" ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا۔ ف۔ یعنی اس کا ادنی یا سوتی یا ریشمی وغیرہ ہونا بیان نہیں کیا۔ ووجهه الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح کی وضاحت نہ ہونی یا مجہول ہونا تو جنس کا مجہول ہونا ہو گیا۔ کیونکہ کپڑے بے شمار جنسوں کے ہوتے ہیں۔ ولوسمی الخ اور اگر اس نے جنس بیان کی اس طور سے کہ کہا کہ وہ ہروی ہے۔ ف۔ یعنی سوتی تھان' ہروی تھان یا ڈھاکہ کا سوتی ڈوریہ۔ تصح

التسمية الخ تو مہر میں اس کو مقرر کرنا صحیح ہوگا اور شوہر کو اختیار ہوگا۔ ف۔ کہ اگر وہ چاہے تو اسی جنس میں سے اوسط درجہ (قیمت) کا کپڑا دیدے یا اس کی قیمت دے۔ جس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں۔

وكذا اذابالغ في وصف الثوب في ظاهر الرواية لانها ليست من ذوات الامثال......الخ

اسی طرح اگر تھان کا وصف بیان کرنے میں مبالغہ کیا ہو۔ ف۔ یعنی پورے طور سے وصف بیان کر دیا ہو۔ مثلاً بنارس کا چار تارہ گلبدن اعلیٰ ریشمی تھان ساڑھے چار گز کا۔ اور اس کا عرض تو ہر شخص کو معلوم ہے۔ غرضیکہ اس طرح صاف کہا کہ گویا متعین ہو گیا۔ تو بھی شوہر کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو یہ تھان ہی دے یا اس کی قیمت دے۔ في ظاهر الرواية الخ ظاہر الروایۃ کے حکم کے مطابق۔ کیونکہ کپڑا مثلی چیزوں میں سے نہیں ہے۔ ف۔ اسی لئے اگر تھان کو ضائع کر دیا تو اس کا مثل نہیں بلکہ اس کی قیمت لازم آئے گی۔ اور قیمت کا اندازہ تو بازار کی گرانی اور ارزانی پر ہوگا۔ کسی چیز کی قیمت کا اندازہ معین نہیں ہوتا ہے۔ صاحبینؒ کا یہی قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مع۔

وكذا اذاسمى مكيلا اوموزوناوسمى جنسه دون صفته وان سمى جنسه وصفته ......الخ

اسی طرح اگر کسی ناپ یا تول کی جانے والی چیز سے مہر متعین کیا اور اس کی جنس بیان کر دی لیکن صفت بیان نہیں کی ہو۔ ف۔ مثلاً صرف گیہوں یا چنا وغیرہ کہا اور کھرا کھوٹا یا اوسط ہونا بیان نہ کیا تو بھی مہر کی تعین صحیح ہوگی۔ اور اس میں سے اوسط لازم ہوگا۔ اس کے بعد شوہر کو اختیار ہوگا کہ اتنا ہی اوسط قیمت کا دے یا قیمت ہی دے دے۔ وان سمى الخ اور اگر اس کیلی یا وزنی چیز کی جنس کے ساتھ صفت بھی بیان کر دی ہو تو شوہر کو اختیار مذکور نہ ہوگا۔ لان الموصوف الخ کیونکہ کیلی اور وزنی میں سے جس چیز کی صفت بیان کر دی جاتی ہے۔ وہ صحیح ثبوت کے طور پر ذمہ میں ثابت ہو جاتی ہے۔ ف۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ مقابلہ میں مال ذکر کیا ہو خواہ اس کا تسمیہ اور اس کی تعین صحیح ہو یا نہ ہو۔

فان تزوج مسلم على خمراوخنزير فالنكاح جائزو لها مهرمثلها لان شرط قبول......الخ

اور اگر کسی مسلمان نے شراب یا سور پر نکاح کیا۔ ف۔ مثلاً کسی یہودیہ یا نصرانیہ عورت سے نکاح کیا کیونکہ اس عورت کے نزدیک شراب یا سور حلال ہے۔ فالنكاح جائز الخ تو یہ نکاح جائز ہوگا اور عورت کو اس کا مہر المثل ملے گا۔ لان شرط الخ کیونکہ شراب (یا سور) قبول کرنے کی شرط کرنا (مسلمان کے ذمہ) فاسد شرط ہے اس لئے نکاح تو صحیح ہوگا مگر یہ شرط لغو ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ نکاح ایک ایسا عقد ہے جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف البيع الخ بخلاف بیع کے کیونکہ یہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتی ہے۔ لہٰذا وہ نکاح تو صحیح ہو گیا۔ ولكن لم تصح الخ البتہ جو مہر بیان کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ لان المسمى الخ کیونکہ جو مہر متعین کیا گیا ہے (خمر و خنزیر) وہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے۔ ف۔ اس لئے اس کو اپنے ذمہ میں قبول کر لینا بھی صحیح نہیں ہے۔ اسی لئے مہر المثل واجب ہوا۔ ف۔ اب اگر ایسی صورت ہو جائے کہ بوقت عقد مال کا تذکرہ کیا۔ مگر بعد میں وہ مال نہیں نکلا۔ پھر وہ یا مثلی ہے۔ یا قیمت والی نکلی تو اس سلسلہ میں مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

فان تزوج امرأة على هذا الدن من الخل فاذا هوخمرفلها مهر مثلها عند ابى حنيفةؒ وقالا لها مثل وزنه خلاوان تزوجها على هذا العبد فاذاهوحريجب مهر المثل عندا بى حنيفة و محمد وقال ابويوسف تجب القيمة لابى يوسف انه اطمعها مالاوعجزعن تسليمه فتجب قيمته اومثله ان كان من ذوات الامثال كما اذاهلك العبد المسمى قبل التسليم وابو حنيفةؒ يقول اجتمعت الاشارة والتسمية فتعتبر الاشارة لكونها ابلغ فى المقصود وهوالتعريف فكانه تزوج على خمراوحرo

ترجمہ: اگر کسی نے عورت سے نکاح کیا اس مٹکے کے سرکہ کے عوض لیکن دیکھنے پر وہ شراب نکلی۔ تو اس عورت کو اس کا مہر المثل ملے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اسے اسی مٹکے کے برابر سرکہ ہی ملے گا۔ اور اگر اس سے نکاح

کیا اس غلام کے عوض لیکن وہ بعد میں آزاد ثابت ہوا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مہر المثل ملے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام کی قیمت ملے گی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اسے مال کی لالچ دلائی تھی لیکن اس کے دینے سے عاجز رہا لہٰذا اس کی قیمت یا اسی جیسا غلام لازم آئے گا بشرطیکہ وہ مثلی چیز سے ہو۔ جیسا کہ اس صورت میں جبکہ کوئی متعین غلام مہر میں حوالہ کرنے سے پہلے مر جانے میں لازم آتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ موجودہ صورت میں اشارہ اور تعین دونوں چیزیں ایک ساتھ پائی جا رہی ہیں۔ اس لئے اس میں اشارہ کا ہی اعتبار ہوگا۔ کیونکہ مقصود کی ادائیگی اور اظہار میں یہی اشارہ بہترین صورت ہے۔ کیونکہ اس اشارہ سے اسے متعین کرنا ہی مقصود ہوتا ہے تو ایسا ہو جائے گا کہ گویا اس نے شراب یا آزاد شخص کو مہر میں متعین کیا ہو۔

توضیح: مہر میں اشارہ اور نام دونوں کو جمع کرنا۔

فان تزوج امرأة علی هذا الدن من الخل فاذا هو خمر فلها مهر مثلها عند ابی حنیفةؒ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وقال ابو یوسفؒ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ قیمت واجب ہوگی۔ ف۔ اس طور پر کہ اگر یہ غلام ہوتا تو اس کی قیمت ہوتی۔ الحاصل مٹکہ کے سرکہ کے مسئلہ یا آزاد کے مسئلہ میں صاحبینؒ کے نزدیک فرق اور اختلاف ہے۔ چنانچہ ان کے دلائل فرما رہے ہیں۔ م۔ لابی یوسفؒ الخ کی دلیل یہ ہے کہ مرد نے اس کو کچھ مال کی لالچ دلائی۔ مگر اس کے دینے سے عاجز ہو گیا۔ اس لئے اس مال کی قیمت واجب ہوگی۔ (اگر وہ قیمت دینے کے لائق ہوگی) یا اس کا مثل لازم آئے گا۔ (اگر وہ مثلیات میں سے ہوگی) کمااذا الخ جیسے مہر میں بیان کیا ہوا غلام سپرد کرنے سے پہلے مر گیا۔ ف۔ تو اس کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ اور جیسے کوئی کیلی یا وزنی چیز جو اشارہ سے متعین کرنے کے بعد حوالہ کرنے سے پہلے ضائع ہو گئی ہو اور وہ مثلی ہو تو اس کی مثل دیدے۔

وابو حنیفةؒ یقول اجتمعت الاشارة والتسمیة فتعتبر الاشارة لکونها ابلغ فی المقصود......الخ

اور ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں نام اور اشارہ دونوں جمع ہو رہے ہیں۔ ف۔ یعنی کہا کہ یہ چیز پھر اس کا نام بھی لیا کہ وہ غلام۔ پس یہ غلام کہنے میں اشارہ بھی پایا گیا اور نام بھی بیان ہوا۔ فتعتبر الخ پس ان دونوں میں اشارہ کا اعتبار ہوگا کیونکہ اشارہ مقصود کو ادا کرنے میں زیادہ بلیغ اور بہتر ہوتا ہے۔ کیونکہ مقصود ہے کسی چیز کو پہچان کر متعین کرنا۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر کہا یہ گیہوں۔ حالانکہ وہ گیہوں نہ ہو بلکہ جو ہو اور نظر بھی آرہا ہو تو اس صورت میں اس نام کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ بلکہ اشارہ کو ہی صحیح مانا جائے گا۔ اس لئے یہاں بھی اشارہ معتبر ہوا۔ فکانه تزوج الخ تو گویا اس نے اس شراب یا اس آزاد آدمی کے عوض نکاح کیا۔ ف۔ کیونکہ جس کو اس نے سرکہ کہا حقیقت میں تو وہ شراب ہے۔ جس کی طرف اس نے اشارہ کر دیا ہے۔ اور نام کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اور جب اس شراب یا اس آزاد کہہ کر نکاح کرے گا تو یہ تعین باطل ہوگی لیکن نکاح صحیح رہے گا۔ اور بالاتفاق مہر المثل واجب ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

ومحمد یقول الاصل ان المسمی اذاکان من جنس المشار الیه یتعلق العقد بالمشارالیه لان المسمی موجود فی المشارذاتا والوصف یتبعه وانکان من خلاف جنسه یتعلق بالمسمی لان المسمی مثل للمشارالیه ولیس بتابع له والتسمیة ابلغ فی التعریف من حیث انها تعرف الماهیة والاشارة تعرف الذات الاتری ان من اشتری فصًا علی انه یاقوت فاذاهوزجاج لا ینعقد العقد. لاختلاف الجنس و لواشتری علی انه یاقوت احمرفاذاهواخضر ینعقد العقد لاتحادالجنس وفی مسألتنا العبدمع الحرجنس واحد لقلّة التفاوت فی المنافع والخمرمع الخل جنسان لفحش التفاوت فی المقاصدo

ترجمہ: اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جو چیز بیان کی گئی ہے اگر وہ اسی جنس سے ہو جس کی طرف اشارہ کیا ہے تو اس عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوگا یعنی یہی مشار الیہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس مشاالیہ میں اپنی ذات سے موجود ہے۔ (صرف وصف نہیں ہے) اور وصف تو ذات کے تابع ہوا کرتا ہے۔ اور اگر بیان کی گئی ہوئی چیز مشار الیہ کی جنس کے خلاف سے ہو تو اس عقد کا حکم بیان کی ہوئی چیز سے متعلق ہوگا۔ کیونکہ جو نام بیان کیا گیا ہے وہ اشارہ کئے ہوئے کے برابر ہے اور مشار الیہ کے تابع نہیں ہوتا ہے۔ اور نام بیان کرنا پہچان کرانے میں بہت بلیغ اور بڑا مرتبہ رکھتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ ماہیت کو شناخت کر دیتا ہے۔ جبکہ اشارہ صرف ذات کو بتلاتا ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ جس شخص نے ایک نگینہ خریدا اس شرط کے ساتھ کہ وہ یاقوت ہے۔ لیکن وہ آبگینہ یا بلور نکلا۔ تو یہ عقد منعقد نہیں ہوگا۔ جنس کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے۔ اور اگر خریدا اس شرط پر کہ وہ سرخ یاقوت ہے لیکن وہ سبز یاقوت نکلا تو عقد منعقد ہو جائے گا۔ جنس کے متحد ہونے کی وجہ سے۔ اور ہمارے موجودہ مسئلہ میں غلام آزاد کے ساتھ ایک ہی جنس ہے۔ منافع میں معمولی سا فرق ہونے کی وجہ سے۔ اور شراب سرکہ کے ساتھ دو جنس ہے دونوں کے مقاصد میں بہت زیادہ فرق پائے جانے کی وجہ سے۔

توضیح: امام محمدؒ کا قاعدہ مقررہ

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جو چیز بیان کی گئی ہے اگر وہ اس جنس سے ہو جس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ تو اس عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوگا جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ یعنی یہی مشار الیہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس مشار الیہ میں اپنی ذات کے اعتبار سے موجود ہے۔ (صرف وصف نہیں ہے) اور وصف تو ذات کا تابع ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے وصف کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور عقد میں یہی مشار الیہ جس میں مسمی کی ذات موجود ہے لازم ہوگا۔ اس لئے غلام کی قیمت مشار الیہ آزاد شخص کے مثل لازم ہوئی۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ مسمی مشار الیہ کے جنس سے ہوگا۔

وانکان من خلاف جنسه یتعلق بالمسمی لان المسمی مثل للمشار الیه ......الخ

اور اگر مسمی مشار الیہ کی جنس سے نہ ہو۔ ف۔ جیسے سرکہ کا نام لیا اور شراب کی طرف اشارہ کیا۔ حالانکہ سرکہ کے منافع اور احکام حلت کے شراب کے نقصانات اور اس کی حرمت کے مخالف ہیں۔ یتعلق الخ تو عقد کا حکم مسمی سے متعلق ہوگا۔ ف۔ اور اشارہ کا اعتبار نہ ہوگا۔ لان المسمی الخ کیونکہ جو نام ذکر کیا ہے وہ اشارہ کئے ہوئے کہ برابر ہے اور مشار الیہ کے تابع نہیں ہے۔ ف۔ ہمارے نزدیک اشارہ زیادہ قوی نہیں ہوتا ہے۔ والتسمیة ابلغ الخ کسی چیز کو پہچانو میں اس کا نام لینا بہت بلیغ اور عمدہ ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ اصلی ماہیت کو متعین کر دیتا ہے اور اشارہ تو صرف ذات کو بتلاتا ہے۔ ف۔ ذات وہ ہے جو خارج میں محسوس ہو اور ماہیت وہ حقیقت ہے جو علم میں ہو پس جب اشارہ کیا تو وہ اسی محسوس شی کے لئے مخصوص ہو گیا۔ اور جب سرکہ کہا تو یہ ہو یا دوسری کوئی ہو اس کا حاصل کرنا اور دینا واضح ہے اس لئے نام رکھنا ہی زیادہ مفید ہوا۔

الاتری ان من اشتری فصًا علی انه یاقوت فاذاھو زجاج لا ینعقد العقد لاختلاف الجنس ......الخ

کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے ایک نگینہ خریدا اس شرط پر کہ وہ یاقوت ہے مگر وہ آبگینہ یا بلور نکلا تو یہ عقد منعقد نہیں ہوگا جنس کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے۔ ف۔ کیونکہ جنس کے مختلف ہو جانے کی صورت میں عقد کا تعلق اس مشار الیہ سے نہیں ہوا ہے۔ بلکہ جس چیز کا نام لیا ہے یعنی یاقوت سے متعلق ہوا ہے۔ حالانکہ بعد میں معلوم ہوا کہ وہ یاقوت نہیں بلکہ کوئی دوسری چیز مثلاً بلور ہے تو بیع باطل ہوئی اور وہ منعقد نہ ہو سکی۔ اس مثال سے معلوم ہوا کے جنس کے مختلف ہو جانے کی صورت میں اس نام سے متعلق ہوگا جس کا نام لیا گیا ہوگا۔

ولو اشتری علی انه یاقوت احمر فاذاھو اخضر ینعقد العقد لاتحاد الجنس ......الخ

اور اگر اس نے نگینہ خریدا اس شرط پر کہ وہ سرخ یاقوت ہے بعد میں وہ سبز یاقوت نکلا تو وہ عقد منعقد ہو جائے گا ایک جنس ہونے کی وجہ سے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک جنس ہونے کی صورت میں عقد کا تعلق اس چیز سے ہوتا ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو۔ تو یہی قاعدہ ہمارے دونوں مسئلوں میں جاری ہونا چاہئے۔ اسی لئے مصنفؒ نے بیان کیا۔ **وفی مسئلتنا الخ** ہمارے مسئلہ مذکورہ میں غلام آزاد کے ساتھ ایک ہی جنس ہے۔ کیونکہ منافع کے اعتبار سے غلام اور آزاد کے درمیان تھوڑا سا فرق ہے۔ ف۔ اس لئے مشار الیہ آزاد شخص سے عقد متعلق ہو کر اس کی قیمت واجب ہوگی۔

والخمر مع الخل جنسان لفحش التفاوت فی المقاصد......الخ

اور سرکہ اور شراب دو جنس ہیں کیونکہ دونوں کے مقاصد میں باہم بہت فرق ہے۔ ف۔ اس لئے عقد کا تعلق اسی چیز سے ہوگا جو بیان کی گئی ہوگی یعنی سرکہ اسی بناء پر اس شراب مثکہ کے برابر ہی سرکہ لازم ہوگا۔ پھر مصنفؒ کے کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مقاصد میں موافقت اور ہر ایک بات اور صفت میں ہونا لازم نہیں ہے بلکہ اکثر باتوں میں ہو جانا ہی کافی ہے۔ اور چونکہ مصنفؒ کی عادت یہ رہی ہے کہ قول راجح کو آخر میں ذکر کرتے ہیں اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ امام محمدؒ کا قول ہی راجح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

فان تزوجها علی هذین العبدین فاذا احدهما حر فلیس لها الاالباقی اذاساوی عشرة دراهم عندابی حنیفةؒ لانه مسمی ووجوب المسمی وان قل یمنع وجوب مهر المثل وقال ابویسف لها العبدوقیمة الحرلوکان عبدالانه اطمعها سلامة العبدین وعجزعن تسلیم احد هما فتجب قیمته وقال محمدؒ وهوروایة عن ابی حنیفةؒ لها العبدالباقی الی تمام مهر مثلها ان کان مهر مثلها اکثرمن قیمة العبدلانهما لوکانا حرین یجب تمام مهر المثل عنده فاذاکان احدهما عبدایجب العبدالی تمام مهرالمثلo

ترجمہ: اور اگر کسی عورت سے کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کے عوض تم سے نکاح کیا۔ پھر بعد میں معلوم ہوا کہ ان میں سے ایک آزاد ہے تو جو غلام باقی رہ گیا ہے وہی اس عورت کا مہر ہوگا اس کے علاوہ کچھ نہیں ملے گا۔ بشرطیکہ وہ کم از کم دس درہم کی قیمت کا ہو۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔ کیونکہ اسی غلام کو متعین کیا گیا ہے۔ اور جبکہ کوئی مہر متعین کر دیا گیا ہو اگرچہ وہ تھوڑا ہی ہو وہ مہر المثل واجب ہونے کو منع کرتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اس عورت کو وہ غلام تو ملے گا ہی اس کے ساتھ ہی اس آزاد کی قیمت بھی اتنی ملے گی جتنی کہ اگر وہ غلام ہوتا کیونکہ اس مرد نے اس عورت کو دو صحیح وسالم غلام مہر میں دینے کے لالچ دلائی ہے۔ مگر بعد میں وہ ان میں سے ایک غلام دینے سے عاجز ہو گیا ہے۔ لہٰذا اس کی قیمت واجب ہوگی۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے کہ عورت کو وہ غلام اس عورت کا مہر مثل پورا ہونے تک ملے گا بشرطیکہ اس کا مہر المثل اس غلام کی قیمت سے زائد ہو۔ کیونکہ اگر وہ دونوں آزاد نکلتے تو امام محمدؒ کے نزدیک پورا مہر المثل واجب ہوتا۔ اب جبکہ دونوں میں سے ایک غلام نکلا تو باقی غلام کے علاوہ اور بھی اتنا ملے گا جس سے کہ اس کا مہر المثل پورا ہو جائے۔

توضیح: بحث مہر المثل اور اس کے اعتباری امور

فان تزوجها علی هذین العبدین فاذا احدهما حر فلیس لها الاالباقی اذاساوی ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **ووجوب المسمی الخ** کیونکہ یہ غلام تو مسمی ہے (اور تسمیہ صحیح بھی ہو گیا) اور مسمی کا واجب ہونا اگرچہ وہ مقدار قلیل ہے مہر المثل سے مانع ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر دس درہم سے کم پر نکاح کیا تو مہر المثل نہیں بلکہ دس درہم پورے کر دئے جاتے ہیں۔ مہر المثل تو وہاں لازم آتا ہے جہاں مہر متعین نہ ہوا ہو۔ جبکہ ہمارے مسئلہ میں اگرچہ آزاد کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے لیکن غلام کو متعین کرنا تو صحیح ہے۔ اس لئے مہر المثل نہ ہوگا۔ بلکہ یہی غلام مہر میں ہو جائے گا۔ بشرطیکہ دس

درہم یا زیادہ کا ہو ورنہ مزید ملا کر دس درہم پورے کر دئے جائیں گے۔

وقال ابویوسف لها العبدو قیمة الحر لو کان عبدا لانه اطمعها سلامة العبدین......الخ

اور ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ عورت کو یہ غلام اور اس آزاد کی قیمت اس حساب سے کہ اگر وہ غلام ہوتا تو کیا قیمت ہوتی دونوں ملیں گے۔ کیونکہ مرد نے عورت کو دو صحیح و سالم غلام دینے کا وعدہ اور لالچ دلائی ہے۔ مگر اب وہ دوسرا غلام دینے سے عاجز ہو گیا ہے۔ (کیونکہ ایک تو آزاد نکل گیا ہے) اس لئے اس کی قیمت لازم ہوگی۔ ف۔ اس طرح عورت کے حق کی حفاظت اور بقا ہے۔ کیونکہ وہ اب اپنے عقد کو فسخ نہیں کر سکتی ہے۔ اسی قول کو ابن الہمامؒ نے ترجیح دی ہے۔ م۔

وقال محمدؒ وهو رواية عن ابی حنيفةؒ لها العبدالباقی الی تمام مهر مثلها ......الخ

اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جبکہ امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی ایک روایت ہے کہ عورت کو باقی غلام کے علاوہ اتنا اور ملے گا جس سے کہ اس کا مہر المثل پورا ہو جائے۔ بشرطیکہ اس کا مہر المثل اس غلام کی قیمت سے زائد ہو۔ ف۔ چنانچہ اگر مہر مثل دو ہزار درہم ہو اور غلام ایک ہزار کا ہو تو غلام مع ایک ہزار درہم کے اور اگر مہر المثل صرف ایک ہزار درہم یا اس سے بھی کم ہو تو یہی غلام ملے گا۔ لانهما لو کان الخ کیونکہ اگر دونوں آزاد نکلتے تو امام محمد کے نزدیک پورا مہر المثل واجب ہوتا۔ ف۔ جیسا کہ مسئلہ پہلے گذر گیا ہے۔ فاذا کان الخ تو جب دونوں میں سے ایک غلام نکلا تو باقی غلام مع مہر المثل تک کے پورا ہونے کے واجب ہوگا۔

واذافرق القاضی بین الزوجین فی النکاح الفاسد قبل الدخول فلامهر لها لان المهرفيه لايجب بمجرد العقد لفساده وانما يجب باستيفاء منافع البضع وکذا بعدالخلوة لان الخلوة فيه لايثبت بها التمکن فلاتقام مقام الوطی فان دخل بهافلها مهر مثلها فلايزاد علی المسمی عندنا خلافا لزفرؒ هويعتبر بالبيع الفاسد ولنا ان المستوفی ليس بمال وانما يتقوم بالتسمية فاذازادت علی مهر المثل لم يجب الزيادة لعدم صحة التسمية وان نقصت لم تجب الزيادة علی المسمی لعدم التسمية بخلاف البيع لانه مال متقوم فی نفسه فيتقدربدله بقيمته وعليها العدة الحاقا للشبهة بالحقيقة فی موضع الاحتياط وتحرزا عن اشتباه النسب ويعتبر ابتداؤها من وقت التفريق لامن اخرالوطيات هوالصحيح لانها تجب باعتبار شبهة النکاح ورفعها بالتفريق٥

ترجمہ: اور اگر قاضی نے نکاح فاسد ہونے کی صورت میں میاں بیوی کے درمیان قبل دخول تفریق کرادی ہو تو اس عورت کو مہر نہیں ملے گا۔ کیونکہ نکاح فاسد میں صرف عقد ہو جانے سے کچھ بھی مہر واجب نہیں ہوتا ہے۔ عقد کے فاسد ہونے کی وجہ سے۔ اس نکاح میں اسی وقت مہر واجب ہوتا ہے جبکہ شرم گاہ سے کچھ بھی نفع حاصل کرلے۔ اسی طرح خلوت صحیحہ کے بعد بھی۔ (لازم نہیں ہوتا ہے) اس لئے کہ ایسے نکاح میں خلوت صحیحہ سے حقیقی وطی پر مکمل قدرت حاصل نہیں ہوتی ہے اسی لئے صرف خلوت وطی کے قائم مقام نہیں کی جاسکتی ہے۔ اب اگر اس نے حقیقتاً دخول کرلیا تو اسے مہر المثل ملے گا۔ لیکن ہمارے نزدیک اس صورت میں مہر مثل سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ بخلاف امام زفرؒ کے کیونکہ وہ اس مسئلہ کو بیع فاسد پر قیاس کرتے ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت سے حاصل کی ہوئی چیز (جو شوہر نے حاصل کی ہے) وہ مال نہیں ہے۔ اور وہ تو مہر بیان ہونے سے ہی قیمت والی ہو جاتی ہے۔ پھر مقررہ رقم جب مہر المثل سے بڑھ جائے تو وہ زیادتی واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ مقرر کرنا صحیح نہیں ہوا۔ اور اگر مقررہ رقم مہر المثل سے کم ہو جائے تو اس رقم پر جو زیادتی ہوئی وہ واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کی تعیین صحیح نہیں ہوئی تھی۔ بخلاف بیع کے۔ کیونکہ وہ مال تو اپنی ذات کے اعتبار سے قیمتی ہے اس لئے اس کی قیمت کے اعتبار سے اس کے بدل کا اندازہ کیا جائے گا۔ پھر اس عورت پر عدت لازم ہوگی احتیاط کے مقام میں شبہ کو حقیقت کے ساتھ لاحق کرنے کی وجہ سے اور نسب میں شبہ پیدا ہو جانے سے بچانے کی غرض سے۔ اور اس عدت کی ابتداء کا اعتبار ان دونوں کے درمیان تفریق کر دینے کے بعد سے ہوگا۔ اور آخری وطی سے اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ یہ عدت شبہ نکاح کی وجہ سے واجب ہوئی ہے۔ اور اس نکاح کا خاتمہ

تفریق کے ذریعہ ہی ہوتا ہے۔

توضیح :اگر قاضی نے نکاح فاسد کی صورت میں قبل دخول میاں بیوی کے درمیان تفریق کردی تو وہ مہر کی مستحق ہوگی یا نہیں۔امام زفرؒ کا مسلک۔اختلاف کے دلائل

واذافرق القاضی بین الزوجین فی النکاح الفاسد قبل الدخول فلامهر لها ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وانما یجب الخ مہر تو اسی وقت واجب ہوتا ہے جبکہ بضع (شرم گاہ) کے منافع حاصل کر لے۔ف۔ یعنی اس شرم گاہ (فرج) میں حقیقتاً وطی کرے تو مہر واجب ہوگا اگرچہ نکاح فاسد ہو۔اور موجودہ مسئلہ میں تو یہ ہے کہ قبل وطی قاضی نے تفریق کی ہے۔اس لئے کچھ بھی مہر واجب نہ ہوگا۔ و کذا بعد الخلوة الخ یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ خلوت صحیحہ کے بعد بھی ہو۔ف۔ یعنی تفریق کردی تو کچھ مہر لازم نہ ہوگا۔لان الخلوة الخ کیونکہ نکاح فاسد میں جو خلوت ہوگی اس سے وطی پر قابو پانا ثابت نہ ہوگا۔ف۔ کیونکہ عقد فاسد ہونے کی وجہ سے اس سے وطی کرنا شرعاً منع ہے۔اس لئے یہ خلوت صحیحہ وطی کے قائم مقام نہیں مانی جائے گی۔

فان دخل بهافلها مهر مثلها فلایزاد علی المسمی عندنا خلافا لزفرؒ ......الخ

اب اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخول کرلیا۔ف۔ یعنی فرج میں حقیقتاً دخول کرلیا ہو اور مقعد وغیرہ کسی دوسری جگہ میں نہیں کیا ہو۔ تو عورت کے لئے اس کا مہر المثل ہوگا اتنا کہ متعین مقدار سے نہ بڑھے۔ خلاف الزفرؒ اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ هویعتبر الخ کیونکہ امام زفرؒ اس مسئلہ کو بیع فاسد پر قیاس کرتے ہیں۔ف۔ چنانچہ بیع فاسد میں اگر مبیع پر قبضہ کر کے اس کو اپنے کام میں لاکر برباد کردیا تو خریدار پر اس مال مبیع کی پوری قیمت واجب ہوگی۔اگر وہ طے شدہ قیمت سے زائد ہو۔اسی طرح متعین مہر سے زائد مہر المثل بھی واجب ہوگا۔ مگر اس قیاس پر اعتراض ہے۔کیونکہ بیع فاسد میں قیمت اور مبیع دونوں ہی مال ہیں۔ جبکہ نکاح فاسد میں عورت کی فرج مال نہیں ہے۔ مگر مہر مال ہے۔اس لئے اسے قیاس مع الفارق کہا جائے گا۔م۔

ولنا ان المستوفی لیس بمال وانما یتقوم بالتسمیة فاذازادت علی مهر المثل......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جو چیز شوہر نے اس سے لی ہے وہ مال نہیں ہے۔ف۔ یعنی فرج مال نہیں ہے۔ وانما یقوم الخ وہ تو مہر کے بیان کرنے سے ہی قیمت والی بن جاتی ہے۔ف۔ یعنی اس کا اندازہ قیمت تو صراحۃ بیان سے ہوتا یا دلالۃ بیان سے ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسی دو عورتوں کو جب ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں سے شریف اور دوسری رذیل ہو دونوں کے خاص عضو تو یکساں ہیں ان میں کچھ بھی فرق نہیں ہے اس کے باوجود دونوں کی قیمتوں میں بہت زیادہ فرق ہوجاتا ہے۔ فاذا زادت الخ پھر جب مہر المثل کے مقابلہ میں مہر مقرر زیادہ ہو تو وہ زیادتی واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ مقرر کرنا صحیح نہیں ہوا۔ف۔ الحاصل نکاح فاسد ہونے کی صورت میں صرف مہر المثل کا اعتبار ہوگا۔

وان نقصت لم تجب الزیادة علی المسمی لعدم التسمیة بخلاف البیع لانه مال متقوم ......الخ

اور اگر مقررہ رقم مہر المثل سے کم ہوا اور اس مہر معین سے اپنے طور پر کچھ زیادتی کردی ہو تو وہ واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ پہلے سے وہ مقرر نہیں ہے۔ف۔ یا یوں کہا جائے کہ مہر المثل میں تو بطور دلالت اندازہ ہوتا ہے اور مقرر رقم تو صریح ہے جو دلالت سے قوی تر ہے۔اس لئے متعین مہر کم اور مہر المثل زیادہ ہو تو وہ زیادتی بطور دلالت ثابت ہوتی ہے اور کمی صریح رضامندی سے ہے اس لئے یہی راجح ہوگی اگر تسمیہ اور تعین صحیح نہ ہوئی۔ بخلاف المبیع الخ برخلاف مبیع کے کیونکہ مبیع اپنی ذات میں قیمتی مال ہے۔اس لئے اس کا عوض اس کی قیمت کے اندازہ کے برابر ہوگی۔ف۔ چاہے قیمت بہت ہو۔اور داموں کا اعتبار نہ ہوگا جبکہ بیع فاسد ہو۔اس مسئلہ کا حاصل یہ ہوا کہ نکاح فاسد میں اگر دخول سے پہلے تفریق ہوجائے تو اس میں کچھ بھی مہر لازم نہ ہوگا اور

فرج حقیقی میں دخول کے بعد اگر تفریق ہو جائے تو اس میں مہر المثل لازم آئے گا لیکن جو مقرر ہو چکا اس سے زائد نہ ہو گا۔

مسئلہ

نکاح فاسد ہونے کی صورت میں مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس نکاح کو فسخ کر دے اگرچہ دوسرے کو اس کا علم نہ ہو۔ اور اس سے دخول ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ یہی قول اصح ہے۔ ت۔ وعلیها العدة اور اس عورت پر عدت لازم ہو گی۔ الحاقا للشبهة الخ احتیاط کے مقام میں شبہ کو حقیقت کے ساتھ لاحق کرنے کی وجہ سے۔ اور نسب میں شبہ پڑنے سے بچانے کے لئے۔ ف۔ یعنی چونکہ اس مقام میں احتیاط کا خیال ہے اس لئے یہاں شبہ نکاح کو حقیقت نکاح کے قائم مقام کر لیا گیا ہے۔ اور چونکہ نسب میں اشتباہ کا ڈر ہوتا ہے اس لئے اس سے بھی بچنے کی یہ صورت نکالی گئی ہے کہ ایسی عورت پر عدت واجب کر دی گئی۔ ویعتبر ابتداء ها الخ اس عدت کی ابتداء کا اعتبار دونوں میں تفریق کے بعد سے ہو گا۔ اس میں آخری بار وطی کا اعتبار نہ ہو گا۔ هو الصحیح الخ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ یہ عدت شبہ نکاح میں شبہ ہو جانے کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور ایسا نکاح تفریق سے ہی ختم ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے اسی وقت سے عدت شروع ہو گی۔

ویثبت نسب ولدها لان النسب یحتاط فی اثباته احیاء للولد فیترتب علی الثابت من وجه وتعتبر مدة النسب من وقت الدخول عند محمدؒ وعلیه الفتوی لان النکاح الفاسد لیس بداع الیه والاقامة باعتباره قال ومهر مثلها یعتبر باخواتها وعماتها وبنات اعمامها لقول ابن مسعودؓ لها مهر مثل نسائها لا وکس فیه ولا شطط وهن اقارب الاب ولان الانسان من جنس قوم ابیه وقیمة الشئی انما تعرف بالنظر فی قیمة جنسه ولا یعتبر بامها وخالتها اذا لم تکونا من قبیلتها لما بینا فان کانت الام من قوم ابیها بان کانت بنت عمه فحینئذ یعتبر بمهر هالما انها من قوم ابیهاo

ترجمہ: اور اگر بچہ ہو جائے تو اس کا نسب مرد سے بھی ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ نسب ثابت کرنے میں بچہ کو زندہ رکھنے (اس کا مستقبل باقی رکھنے) کی غرض سے احتیاط کی جاتی ہے۔ اس لئے جو نکاح کسی وجہ سے ثابت ہو اس پر بھی نسب کے ثبوت کا اثر ہو گا۔ اور نسب کی مدت کے بارے میں دخول کے وقت سے اعتبار کیا جائے گا۔ امام محمدؒ کے نزدیک اسی بات پر فتویٰ بھی ہے۔ کیونکہ فاسد نکاح تو وطی پر آمادہ نہیں کرتا ہے۔ اور نکاح فاسد کو وطی کے قائم مقام ٹھہرانا اسی داعی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ کہا۔ عورت کے مہر المثل کا اعتبار اس کی بہنوں اور پھوپھیوں اور چچا زاد بہنوں پر قیاس کر کے ہو گا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ایسی عورت کے لئے مہر اس عورت کی عورتوں کے مہروں کے مثل ہو گا اس میں نہ کمی ہو گی اور نہ زیادتی ہو گی۔ اور وہ عورتیں اس کے باپ کی قریبی رشتہ دار ہوں گی۔ اور اس وجہ سے بھی کہ انسان اپنے باپ کی قوم کے جنس سے ہوتا ہے۔ اور کسی چیز کی قیمت اس کی جنس کی قیمت دیکھ کر پہچانی جاتی ہے۔ اور اس کے مہر مثل کا اعتبار اس کی ماں اور اس کی خالہ کے مہر کے ساتھ نہ ہو گا جبکہ ماں اور خالہ اس کے قبیلہ سے نہ ہوں۔ جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اس لئے اگر اس کی ماں اس کے باپ کی قوم سے ہو مثلاً باپ کے چچا کی بیٹی تو ماں کے مہر کا بھی اعتبار ہو گا۔ کیونکہ اس کی ماں اس کی باپ کی قوم سے ہے۔

توضیح: بحث مہر المثل۔ اور اس کے اعتباری امور

ویثبت نسب ولدها لان النسب یحتاط فی اثباته احیاء للولد فیترتب علی الثابت ......الخ

اور ایسی عورت کی اولاد کا نسب ثابت ہو گا۔ ف۔ یعنی ایسی عورت نے کہ جس کا نکاح فاسد ہو گیا ہو اگر بچہ جنا تو اس کا نسب اسی مرد سے ثابت ہو گا۔ لان النسب الخ کیونکہ نسب ثابت کرنے میں بچہ کو زندہ رکھنے کی غرض سے احتیاط کی جاتی ہے۔ تو جو

نکاح کسی وجہ سے بھی ثابت ہو اس پر بھی ثبوت نسب ہو جائے گا۔ ف۔ اور جس مرد کا نکاح ہوا تھا وہی اس بچہ کا باپ ہو جائے گا۔ تا کہ وہ بچہ کی تربیت و پرورش کرے اور بچہ لاوارث اور ضائع نہ ہو۔ وتعتبر الخ اور نسب کی مدت کا امام محمدؒ کے نزدیک دخول کے وقت سے اعتبار ہوگا۔ ف۔ یعنی نکاح کے وقت سے اعتبار نہ ہوگا۔ اسی قول پر فتویٰ بھی ہے۔ لان النکاح الخ کیونکہ نکاح فاسد تو وطی کرنے پر آمادہ نہیں کرتا ہے۔ ف۔ وطی حرام ہونے کے وجہ سے۔ بلکہ مرد کی شہوت نے اس پر آمادہ کیا ہے۔ اس لئے جب سے دخول ہوگا اسی وقت سے نسب کی مدت کا اعتبار ہوگا۔ نکاح کے وقت سے نہ ہوگا۔

والاقامة باعتباره قال ومهر مثلها يعتبر باخواتها وعماتها وبنات اعمامها......الخ

اور نکاح فاسد کو وطی کے قائم مقام کرنے میں داعی ہونے کی وجہ سے ہے۔ ف۔ اسی لئے اس میں دخول کے وقت سے اعتبار ہوگا۔ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر اس عورت کو چھ مہینے ہونے پر بچہ ہوا جس کے نکاح کے وقت سے تو چھ مہینے ہو گئے مگر دخول کے بعد سے مثلاً پانچ مہینے ہوئے تو نسب ثابت نہ ہوگا۔ البتہ نکاح صحیح میں نکاح کے وقت سے شمار ہوگا۔ ع۔ واضح ہو کہ مہر المثل کے معنی یہ ہیں کہ اسی جیسی عورتوں کا جو مہر ہو رہا ہو وہی اس کا بھی ہو۔ مگر کن کن باتوں مماثلت کا اعتبار ہوگا۔ اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ومهر مثلها الخ اور اس عورت کے مہر مثل کا اعتبار ہوگا اس کی بہنوں اور اس کی پھوپھیوں اور اس کی چچازاد بہنوں ترتیب کے ساتھ۔ (الدر۔ خلاصہ کے حوالہ سے)۔

لقول ابن مسعودؓ لها مهر مثل نسائها لاوکس فيه ولاشطط وهن اقارب الاب ......الخ

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ایسی عورت کے لئے (جس کا مہر متعین نہ ہوا اور شوہر مر گیا) اس عورت کی عورتوں کے مہروں کے مثل ہے نہ اس میں کمی ہے اور نہ زیادتی ہے۔ اور عورت پر عدت اور اس کے لئے میراث ہے۔ ف۔ جب ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ فتویٰ دیا تو معقل بن یسار الاشجعی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واللہ آپ نے وہی حکم جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت واشق اشجعیہ کے حق میں حکم دیا تھا۔ یہ سن کر ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس قدر خوش ہوئے کہ اس سے پہلے کبھی ایسے خوش نہیں ہوئے تھے۔ امام محمدؒ نے الآثار میں اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ ہم اسی کو قبول کرتے ہیں اور ابوداؤد، ترمذی، النسائی، ابن ماجہ اور ابن حبان وغیرہم نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ بالجملہ حضرت ابن مسعودؓ نے مثل نسائها۔ کہا یعنی اس عورت کی عورتوں الخ۔ وهن اقارب الخ اور یہ عورتیں اس عورت کے باپ کی اقارب ہیں۔ ف۔ کیونکہ وہی اس عورت والیاں کہلاتی ہیں۔

ولان الانسان من جنس قوم ابيه وقيمة الشئى انما تعرف بالنظرفى قيمة جنسه ......الخ

اور اس دلیل سے کہ آدمی اپنے باپ کی قوم کی جنس سے ہوتا ہے۔ وقيمة الشئى الخ اور کسی چیز کی قیمت تو اس کی جنس کی قیمت دیکھ کر پہچانی جاتی ہے۔ ف۔ پس عورت کی بضع کی قیمت (اسی جیسی یا) اس کے جنس کے مہروں سے معلوم ہوگی۔ اور وہ باپ ہی کی قوم والیاں ہیں۔ ولايعتبر الخ اور مہر مثل کا اعتبار اس کی ماں کے ساتھ نہیں ہوگا۔ اور نہ اس کی خالہ کے ساتھ جبکہ ماں اور خالہ اس کے قبیلہ سے نہ ہوں۔ لما بينا اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ اس کی جنس سے ہونا چاہئے۔

فانکانت الام من قوم ابيها بان کانت بنت عمه فحينئذ يعتبر بمهر هالما انها من قوم ابيها......الخ

اور اگر اس کی ماں باپ کی قوم سے ہو مثلاً عورت کے باپ کے چچا کی بیٹی ہو تو ماں کے مہر پر اس کا مہر معتبر ہوگا۔ کیونکہ اس کی ماں اس کے باپ کی قوم سے ہے۔ ف۔ یہ تفصیل مہر المثل کے اندازہ کرنے میں ہوگی۔ اور مہر بیان کرنے کی صورت میں اگر عورت نے کہا کہ میں نے خود کو اپنی ماں کے مہر کے برابر مہر میں تمہارے نکاح میں دیا تو اس طرح مہر بیان کرنا بھی جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ ع۔ ھ۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مہر المثل کا اندازہ کرنے میں ایک تو عورت کے باپ کی قوم والیوں پر کرنا ہوگا۔ اور دوسرا بیان فرمایا کہ۔

ویعتبر فی مهر المثل ان یتساوی المرأتان فی السن والجمال والمال والعقل والدین والبلدو العصر لان مهر المثل یختلف باختلاف هذه الاوصاف وکذایختلف باختلاف الدار والعصر قالوا ویعتبر التساوی ایضافی البکارة لانه یختلف بالبکارة والثیوبة○

ترجمہ :اور مہر المثل کے بارے میں اس بات کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ دو عورتیں ایسی ہوں جو عمر میں' خوبصورتی میں مال اور عقل میں اور دین اور شہر اور زمانہ میں برابر ہوں۔ کیونکہ ان صفتوں کے بدل جانے سے مہر المثل بھی بدل جاتا ہے۔ اسی طرح سے شہر اور زمانہ کے بدل جانے سے بھی بدل جاتا ہے۔ فقہانے کہا ہے کہ باکرہ ہونے میں بھی برابری کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ باکرہ اور ثیبہ ہونے میں بھی مہر المثل بدل جاتا ہے۔

توضیح :مہر المثل پانے کے لئے دو عورتوں میں کن کن صفتوں میں برابری ہونی چاہئے

ویعتبر فی مهر المثل ان یتساوی المرأتان فی السن والجمال والمال......الخ

مہر المثل میں اس بات کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ دونوں عورتیں عمر' جمال' مال' عقل' دین' شہر اور زمانہ میں برابر ہوں۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ عورت کا مہر المثل اس عورت کے مہر سے لیا جائے جو اسی قوم سے ہو اور ان باتوں میں برابر ہو۔ **لان مهر المثل الخ** کیونکہ ان اوصاف کے بدل جانے سے مہر المثل بدل جاتا ہے۔ ف۔۔ اور بعض فقہانے حساب' علم' ادب' تقویٰ' عفت' کمال خلق' کم عمری۔ باکرہ ہونا اور بانجھ نہ ہونے کا بھی اعتبار کیا ہے۔ جیسا کہ النتف میں ہے۔ ع۔ف۔ت۔ اور شوہر میں بھی شرف و کمالات مردانہ کا اعتبار کیا گیا ہے۔ جیسا کہ الفتح میں ہے۔ م۔ت۔ پھر ان اوصاف میں بھی برابری کا خیال رکھا گیا ہے۔ **وکذایختلف الخ** اسی طرح شہر اور زمانہ کے اختلاف سے مہر بدل جاتا ہے۔ ف۔ اگرچہ یہ اوصاف لاحقہ سے نہیں ہیں۔

قالوا ویعتبر التساوی ایضافی البکارة لانه یختلف بالبکارة والثیوبة......الخ

ہمارے فقہاء نے کہا ہے کہ برابری کے لئے باکرہ ہونے کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ باکرہ وثیبہ ہونے کے اعتبار سے مہر المثل بدلتا رہتا ہے۔ ف۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جن جن باتوں سے عرف میں مہر کے کم یا زیادہ ہونے کا اعتبار ہوتا ہے ان تمام کا اعتبار کیا جائے گا۔ محیط و مرغینانی میں ایک قول نقل کیا ہے کہ شریف عورت میں جمال کی برابری شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ العینی میں ہے۔ لیکن جب باپ کی قوم میں مماثلت تلاش کی جارہی ہو اس وقت اظہر یہ ہے کہ جمال کا اعتبار ہوگا۔ اور اگر غیر قوم میں اس سے کم درجہ پر قیاس ہو تو اظہر یہ ہے کہ جمال کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسی بناء پر اوسط درجہ کی جمیلہ عورت کا جو مہر ہوگا وہی شریف عورت کا ہوگا اگرچہ وہ جمال میں برابر نہ ہوں۔ واللہ اعلم۔ م۔

پھر اگر اس کی اپنی قوم میں اس کی جیسی دوسری کوئی نہ ہو تو اس صورت میں چاروں اماموں کا اجماع ہے کہ اسی شہر میں سے اس کی جیسی دوسری عورتوں کے مہر سے اندازہ کیا جائے گا۔ جیسا کہ المبسوط میں ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ان اوصاف میں برابری کا ہونا نکاح کے دن کا اعتبار ہوگا۔ المحیط' الذخیرہ' ھ۔ع۔ اس لئے اگر یہ عورت بعد میں ان اوصاف میں گھٹ جائے تو اس سے کوئی نقصان نہ ہوگا۔ م۔ لونڈی کے مہر المثل کا اعتبار اس کی طرف رغبت کی کمی اور زیادتی سے ہوگا۔ ف۔ منتقی میں ہے کہ شرط ہے کہ خبر دینے والے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ لفظ شہادت سے بیان کریں۔ پھر اگر اس کے لئے کوئی عادل گواہ نہ ہو تو قسم کے ساتھ شوہر کا قول مقبول ہوگا۔ الخلاصہ۔ھ۔

واذا ضمن الولی المهر صح ضمانه لانه اهل الالتزام وقداضافه الی مایقبله فیصح ثم المراة بالخیار فی مطالبتهازوجها اوولیها اعتبار ابسائر الکفالات ویرجع الولی اذا ادی علی الزوج انکان بامره کما هوالرسم فی الکفالة وکذلك یصح هذا الضمان وانکانت الزوجة صغیرة بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغیروضمن الثمن

لان الولی سفیر ومعبر فی النکاح وفی البیع عاقد ومباشر حتی ترجع العهدة علیه والحقوق الیه ویصح ابراؤه عندابیحنیفة و محمدؒ ویملك قبضه بعد بلوغه فلوصح الضمان یصیر ضامنا لنفسه وولایة قبض المهر للاب بحکم الابوة لاباعتبار انه عاقدالاتری انه لایملك القبض بعد بلوغها فلایصیر ضامنا لنفسه ٥

ترجمہ: اور اگر ولی مہر کی ضمانت لے تو اس کا ضامن بننا صحیح ہوگا۔ کیونکہ وہ خود ضامن بننے کے لائق ہے۔ اور اس نے ایسی چیز کی ضمانت لی ہے جو ضمانت کے قابل ہے اس لئے یہ ضمانت صحیح ہوگی۔ اس کے بعد عورت کو اختیار ہوگا کہ وہ اپنے مہر کا مطالبہ اپنے شوہر سے کرے یا اسی ولی سے کرے دوسری تمام ضمانتوں اور کفالتوں پر قیاس کرتے ہوئے۔ اور اگر ولی یہ مہر عورت کو ادا کر دے تو اسے حق ہوگا کہ شوہر سے اس کو وصول کرلے بشرطیکہ اس شوہر نے اسے ضامن بننے کے لئے کہا ہو۔ جیسا کہ کفالت کے مسئلہ میں یہ طریقہ ہے۔ اسی طرح یہ ضمان بھی صحیح ہو جائے گا۔ اگرچہ وہ زوجہ کمسن اور چھوٹی ہو۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ باپ نے اپنے چھوٹے لڑکے کا مال بیچ ڈالا ہو۔ اور اس کی قیمت کی ضمانت لی ہو۔ کیونکہ ولی نکاح میں محض سفیر اور تعبیر کرنے والا ہے لیکن بیع میں ولی ہی عقد کرنے والا اور خود ہی اس کا مرتکب ہوتا ہے۔ اسی لئے اس کے سلسلہ کی ساری ذمہ داری اسی پر اور اس کے حقوق بھی اسی کی طرف لوٹ جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا بری کر دینا بھی صحیح ہے۔ اسی طرح چھوٹے لڑکے کے بالغ ہو جانے کے بعد بھی ولی کو مقررہ قیمت وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر (بیع میں ولی کا) ضامن ہونا صحیح ہو تو اپنے واسطے خود ضامن ہو جائے گا۔ اور باپ کو جو لڑکی کے مہر کے وصول کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے وہ اس کے باپ ہونے کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ عقد کرنے والے کی حیثیت سے نہیں ہوتی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صغیرہ کے بالغہ ہو جانے کے بعد باپ کو اس کا مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے۔ اس لئے وہ مہر میں اپنی ذات کے لئے ضامن نہ ہوگا۔

توضیح: اگر مہر کی ضمانت لے تو اس کا ضامن بننا صحیح ہوگا۔ اور اس کی ادائیگی کے بعد شوہر سے رجوع کر سکتا ہے

واذا ضمن الولی المهر صح ضمانه لانه اهل الالتزام وقداضافه الی مایقبله ......الخ

اور جب ولی نے مہر کی ضمانت لے لی تو اس کا ضامن ہونا صحیح ہوگا۔ ف۔ یعنی اگر ولی نے اس لڑکی کا نکاح کیا جو اس کی ولایت میں موجود ہو اور اس کے مہر کی ضمانت کرلی تو صحیح ہے۔ خواہ اس کا شوہر نابالغ ہو یا بالغ ہو۔ اسی طرح یہ ضمانت میاں اور بیوی کے حکم سے ہو یا نہ ہو۔ لیکن جب باپ نے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح کیا تو ضمانت کے بغیر بھی یہ باپ اس کے لئے مہر کا ضامن ہوگا۔ یہاں تک کہ بلوغ کے بعد وہ اپنے باپ سے مہر کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ جیسا کہ شرح الطحاوی میں ہے۔ مع۔ لیکن اس مسئلہ میں ولی بنانے والی عورت سے مراد بالغہ ہے۔ جیسا کہ آنے والے کلام سے ظاہر ہوتا ہے۔ م۔ پھر اس کی وجہ یہ ہے کہ ولی نکاح کے مسئلہ میں اصیل نہیں ہے کیونکہ اس نکاح کے سارے احکام اسی لڑکی سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس لئے اس میں ولی صرف ضامن ہو سکتا ہے۔

لانه اهل الالتزام وقداضافه الی مایقبله فیصح ثم المراة بالخیار فی مطالبتهازوجها......الخ

کیونکہ اس میں ضامن بننے کی پوری صلاحیت ہے۔ وقد اضافه الخ اور اس نے ضمان کو ایسی چیز کی طرف لگایا ہے جو ضمانت کے قابل بھی ہے یعنی مہر کی طرف اس لئے ضمان صحیح ہوگئی۔ ف۔ کیونکہ مہر تو ایک قرض ہوتا ہے اس لئے یہ ضمانت کے لائق ہے۔ ثم المرأة الخ پھر عورت یعنی بالغہ کو اپنے مہر کا مطالبہ کرنے میں پورا اختیار ہے یعنی اپنے شوہر یا اپنے ولی میں سے جس سے چاہے مطالبہ کر سکتی ہے۔ اعتباراً الخ دوسری کفالتوں پر قیاس کرتے ہوئے۔ یعنی کفالت میں جس طرح ضامن ذمہ دار ہوتا ہے ویسے ہی اصیل بھی ذمہ دار ہوتا ہے۔ اس لئے یہ عورت بھی دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے اس کو انکار کا حق نہ

ہو گا۔ پھر اگر عورت نے ولی سے وصول کر لیا تو دیکھنا ہو گا کہ وہ ولی شوہر کے کہنے پر ضامن ہوا تھا یا بغیر کہے از خود ضامن ہو گیا تھا۔ چنانچہ اگر از خود ضامن ہوا تھا تو وہ اب اس کے شوہر سے واپس لینے کا مستحق نہیں ہو سکتا ہے۔ **ویرجع الولی الخ** اور اگر شوہر کے حکم سے ضامن ہوا تھا تو ولی اس مال کو شوہر سے وصول کر سکتا ہے۔ جیسا کہ کفالت کے مسئلہ میں ہوتا ہے **وکذالک الخ** اسی طرح یہ ضمانت صحیح ہے اگرچہ وہ بیوی صغیرہ نابالغہ ہو۔ ف۔ یعنی نابالغہ عورت کے واسطے اگر اس کے ولی نے ضمانت کر لی تو بھی صحیح ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مہر کا ضامن ہونا خود عورت کے ولی کو ہر حالت میں صحیح ہے۔ کیونکہ ولی اس میں اصیل کے حکم میں نہیں ہوتا ہے۔ **بخلاف ما الخ** برخلاف اس کے جب ولی نے صغیر کا مال فروخت کیا اور اس کی قیمت کی ضمانت کر لی تو بیع جائز نہ ہو گی۔ **لان الولی الخ** کیونکہ نکاح میں تو ولی محض ایک سفیر اور مفہوم ادا کرنے والا ہوتا ہے۔ ف۔ گویا اس نے صغیرہ کی طرف سے عقد کرنے کے لئے کلام ادا کر دیا۔ اور اسی وجہ سے عقد کے حقوق اس کی طرف بالکل نہیں لوٹتے ہیں۔ بلکہ صغیرہ کی طرف لوٹ جاتے ہیں۔

وفی البیع عاقد ومباشر حتی ترجع العهدة علیه والحقوقُ الیه ویصح ابراؤه عندابیحنیفة.....الخ

لیکن بیع میں ولی عقد کرنے والا اور خود ہی اس کا ارتکاب کرنے والا ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ ذمہ داری اسی پر اور اس کے حقوق بھی اس ولی کی طرف لوٹتے ہیں۔ ف۔ مثلاً مبیع حوالہ کرنے اور اس کی قیمت وصول کرنے کا حق اسی کو ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر مشتری کے پاس سے کسی غیر شخص نے اس مبیع کو اپنی ملکیت ثابت کر کے لے لی تو مشتری اس کی قیمت وصول کرنے کے لئے اسی ولی کو پکڑے گا اور ذمہ دار ٹھہرائے گا۔ کیونکہ حقیقت میں یہی ذمہ دار ہے۔ **ویصح ابراءوہ الخ** اور امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک اس کا بری کر دینا بھی صحیح ہے۔ ف۔ یعنی چونکہ یہی شخص یہ بیع کرنے والا اور اس کا اصل عاقد ہے۔ اسی لئے اگر یہ مشتری کو اس کی قیمت معاف کر دے تو طرفینؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اور جس کے واسطے ولی تھا اس کو ضمان دے گا اسی طرح مشتری کو بھی یہ اختیار ہے کہ اس عقد کرنے والے ولی کے سوائے اصل مالک کو قیمت دینے سے انکار کر دے۔ کیونکہ مشتری پر یہ لازم ہے کہ عاقد بائع کو ہی قیمت ادا کرے۔ **ویملك الخ** یہاں تک کہ نابالغ کے بالغ ہونے کے بعد بھی ولی کو ثمن وصول کرنے کا اختیار ہے۔ ف۔ بلکہ جس کا ولی ہے وہ وصول نہیں کر سکتا ہے۔ مگر جبکہ ولی اس کو اپنا وکیل بنا دے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ عقد بیع کرنے والا خود ذمہ دار و حق دار ہو جاتا ہے۔

فلوصح الضمان یصیر ضامنا لنفسه وولایة قبض المهر للاب بحکم الابوة ......الخ

پس اگر (بیع میں ولی کا) ضامن ہونا صحیح ہو تو وہ اپنے واسطے خود ضامن ہو جائے۔ ف۔ حالانکہ آدمی کا اپنے لئے (اصل اور نائب) اصیل اور کفیل دونوں ہونا باطل ہے۔ اگر کوئی کہے کہ عقد بیع میں ثمن کی طرح عقد نکاح میں بھی مہر وصول کرنے کا متولی باپ ہوتا ہے۔ اس لئے دونوں عقد برابر ہو گئے۔ جواب یہ ہے کہ برابر نہیں ہیں۔ کیونکہ ثمن وصول کرنے کا حق عاقد اور اصل ہونے کی وجہ سے ہے۔ **وولایة الخ** اور باپ کو مہر وصول کرنے کی جو ولایت حاصل ہوتی ہے وہ باپ ہونے کی وجہ سے ہے۔ **لاباعتبار الخ** عاقد ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔

الاتری انه لایملك القبض بعد بلوغها فلایصیر ضامنا لنفسه......الخ

کیا نہیں دیکھتے کہ صغیرہ کے بالغ ہو جانے کے بعد باپ کو اس کا مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے۔ ف۔ البتہ اس صورت میں اختیار ہو سکتا ہے۔ جبکہ وہ اپنے باپ کو اس وقت اپنا وکیل بنا دے۔ حاصل بحث یہ ہوئی کہ عقد نکاح میں ولی کسی طرح عاقد اور ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ بیوی ہونے کی ذمہ داری عورت ہی پر ہے اس لئے ولی کا ضامن ہونا صحیح ہو گا۔ **فلایصیر الخ** اس لئے وہ اپنی ذات کے لئے ضامن نہ ہو گا۔ ف۔ واضح ہو کہ اگر ولی نے اپنے مرض الموت میں ضمانت لی اور وہ وارث ہے تو صرف اپنے تہائی مال کے انداز سے ضمانت لے سکتا ہے۔ ھ۔ ع۔ بعض علاقوں میں مہر میں سے کچھ مقدار بطور معجّل (نقد) ادائیگی

کی شرط ہوتی ہے۔اگر اس بات کا عام رواج ہو تو اس کے بیان کے بغیر بھی اتنا مہر معجّل یعنی نقد یا پیشگی ادا کرنا لازم ہوگا۔ت۔ مگر اس صورت میں جبکہ عورت خود اپنی مرضی سے تاخیر پر راضی ہو جائے خواہ صراحۃً کہہ کر ہو یا ایسی کسی عمل سے جو اس کی رضامندی پر دلالت کرتا ہو۔

ع۔ قولہ صغیر کا مال' اس کی یہ صورت ہے کہ زید وہندہ سے ایک لڑکا ہوا پھر ہندہ مر گئی تو اس کا ترکہ اس لڑکے نے پایا تو وہ اسی کا مال ہے۔ جس کا متولی اس کا باپ زید ہے۔ ۱۲۔م۔

قال وللمرأة ان تمنع نفسها حتى تاخذالمهروتمنعه ان يخرجها اى يسافربها ليتعين حقّها فى البدل كماتعين حق الزوج فى المبدل وصار كالبيع وليس للزوج ان يمنعها من السفروالخروج من منزله وزيارة اهلها حتى يوفيها المهركله اى المعجل لان حق الحبس لاستيفاء المستحق وليس له حق الاستيفاء قبل الايفاء ولوكان المهر كله مؤجلاليس لها ان تمنع نفسها لاسقاطها حقها بالتاجيل كما فى البيع وفيه خلاف ابى يوسفؒ وان دخل بهافكذلك الجواب عندابيحنيفةؒ ٥

ترجمہ : کہا۔ عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے آپ کو روک رکھے مہر کے وصول کر لینے تک اور اس طرح یہ بھی حق حاصل ہے کہ شوہر کو اپنے ساتھ اس کو باہر لے جانے سے روک دے یعنی اس کو لے کر سفر میں جائے تاکہ بدل میں عورت کا حق متعین ہو جائے۔ جیساکہ مبدل (شرم گاہ) میں مرد کا حق متعین ہو جاتا ہے۔اور یہ مثل بیع کے ہو گیا۔اور شوہر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنی بیوی کو سفر کرنے سے اور اس کے گھر سے نکلنے سے اور اپنے لوگوں کی ملاقات سے روک دے یہاں تک کہ اس کا وہ تمام مہر ادا کر دے جو معجّل (نقد دینا) ہے۔ کیونکہ روکنے کا حق تو اپنا پورا استحقاق حاصل کر لینے کے واسطے ہوتا ہے۔اور شوہر کو پورا مہر ادا کرنے سے پہلے روکنے کا حق نہیں ہوتا ہے۔اور اگر اس کا پورا مہر ہی مؤجل (ادھار) ہوا ہو تو اس عورت کو یہ حق نہ ہوگا کہ اپنے نفس کو روک رکھے۔ کیونکہ اس نے مہلت دے کر اپنے فوری وصولی کے حق کو ساقط کر دیا ہے جیساکہ بیع میں ہے۔اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے۔اور اگر شوہر نے اس کے ساتھ دخول کر لیا ہو جب بھی یہی حکم ہوگا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔

توضیح : مہر معجّل ہونے کی صورت میں عورت کو یہ اختیار ہے کہ جب تک مہر وصول نہ کر لے شوہر کو اپنے اوپر قدرت نہ دے

قال وللمرأة ان تمنع نفسها حتى تاخذالمهروتمنعه ان يخرجها......الخ

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ عورت کو اختیار ہے کہ اپنے آپ کو روک لے۔ف۔ مرد کے جماع کرنے سے اگرچہ اس سے پہلے اس نے جماع کر لیا ہو۔حتی تاخذ الخ یہاں تک کہ اپنا مہر وصول کر لے۔ف۔ یعنی جتنا مہر فوراً ادا کرنا ہے اس کے وصولی تک خود کو روکے۔ وتمنعه الخ اور شوہر کو روک لے اس بات سے کہ وہ اسے اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔ ليتعين الخ یہ اختیار اس لئے ہے کہ عورت کا حق بدل یعنی مہر معجّل میں متعین ہو جائے۔ جیسے کہ شوہر کا حق مبدل یعنی اس کی شرم گاہ (بضع) میں متعین ہو چکا ہے۔وصار كالبيع الخ اور یہ مثل بیع کے ہو گیا۔ف۔ یعنی جب بیع میں ثمن فی الحال اور نقد دینا ہو ادھار نہ ہو تو بائع کو اختیار ہے کہ مشتری کو مبیع لینے سے روک دے۔ یہاں تک کہ اس کی قیمت وصول کر لے۔اسی طرح عورت کو یہ حق ہے کہ شوہر کو اپنے بضع کے حق سے روک دے۔

وليس للزوج ان يمنعها من السفروالخروج من منزله وزيارة اهلها حتى يوفيها المهر......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔لان حق الخ کیونکہ روکنے کا حق تو اپنا پورا استحقاق وصول کر لینے کے واسطے ہوتا ہے۔ف۔

یعنی نکاح ہو جانے کے بعد شوہر کو جو منافع حاصل ہوتے ہیں۔ ان کو پورے طور پر حاصل کرنے کے لئے اُسے اختیار ہوتا ہے کہ عورت کو سفر اور باہر جانے وغیرہ سے روکے۔ ولیس له الخ جبکہ شوہر کو مہر معجّل ادا کر دینے سے پہلے اپنا استحقاق حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے نہ مہر معجّل ادا کرنے سے پہلے بیوی کو سفر وغیرہ ایسے کام کرنے سے جن سے اس سے لطف اندوزی میں خلل پڑ سکتا ہے۔ روکنے کا حق نہیں ہوگا۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ مہر کا کچھ حصہ نقد اور کچھ ادھار ہو۔ کیونکہ ولو کان المهر الخ اگر پورا مہر ہی مؤجل یعنی میعادی یا غیر معینہ مدت کے لئے ہو تو لیس لها الخ اس عورت کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ خود کو اس سے روک رکھے۔ ف۔ یعنی شوہر کو جماع پر قدرت نہ دے یہی قول امام مالک وامام شافعی وامام احمد رحمہم اللہ کا بھی ہے۔ ع۔ لاسقاطها الخ کیونکہ عورت نے اسے وقت دے کر اپنا حق خود ہی ساقط کر دیا ہے۔

کما فی البیع وفیه خلاف ابی یوسفؒ وان دخل بهافکذلك الجواب عندابی حنیفة.....الخ

جیسے بیع میں ہوتا ہے کہ جب قیمت کسی خاص وقت معین پر دینے کی بات طے کر لی گئی ہو تو بائع کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ خریدار کو مال کی ادائیگی سے روک دے۔ وفیه خلاف الخ اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی بیع میں تو بائع ادھار مبیع کو نہیں روک سکتا ہے۔ لیکن نکاح میں جب مہر معین وقت تک کے لئے ادھار ہو تو عورت کو اس میعاد اور مہر وصول ہونے تک روکنے کا اختیار ہوگا۔ اور نہایہ میں لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ ح۔ اور استحساناً اسی پر فتویٰ رہے گا۔ الوالجیۃ یہ سب تفصیل اس وقت ہوگی کہ عورت نے کبھی بھی اسے اپنے اوپر قدرت نہ دی ہو۔ وان دخل الخ اور اگر شوہر اس سے بھی اس کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔ ف۔ کہ عورت مہر معجّل وصول کرنے تک اسے روک سکتی ہے۔ اور شوہر اسے منع نہیں کر سکتا ہے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

وقالا لیس لها ان تمنع نفسها والخلاف فیما اذاکان الدخول برضا هاحتی لو کانت مکرهة او کانت صبیة اومجنونة لایسقط حقهافی الحبس بالاتفاق وعلی هذا الخلاف الخلوة بهابرضاها ویبتنی علی هذا استحقاق النفقة لهما ان المعقود علیه کلّه قدصارمسلما الیه بالوطیة الواحدة اوبالخلوة ولهٰذا یتاکدبها جمیع المهرفلم یبق لهاحق الحبس کالبائع اذااسلم المبیع وله انها منعت منه ماقابل بالبدل لان کل وطیة تصرف فی البضع المحترم فلایخلی عن العوض ابانة لخطره والتاکذبالواحدة لجهالته ما وراء هافلایصلح مزا حما للمعلوم ثم اذاوجد وطی اخروصارمعلوماتحققت المزاحمة وصار المهر مقابلا بالکل کالعبداذاجنی جنایة یدفع کله بهاثم اذا جنی اخری واخری یدفع بجمیعها○

ترجمہ: اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اسے اب یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے نفس کو شوہر سے روکے۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ یہ دخول اس عورت کی رضامندی سے ہوا ہو۔ یہاں تک کہ اگر اسے مجبور کر دیا گیا ہو یا وہ بچی ہو یا دیوانی عورت ہو تو ایسی عورت کا حق روکنے کا بالاتفاق ساقط نہ ہوگا۔ اور اسی اختلاف کے مطابق اس خلوۃ صحیحہ کا حکم بھی ہوگا جو اس کی رضامندی سے ہوئی ہو۔ اور اسی اختلاف پر نفقہ کا استحقاق بھی مبنی ہے۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد کیا گیا تھا (یعنی شرم گاہ) وہ تو سب کی سب۔ شوہر کو ایک وطی یا خلوت صحیحہ کے ذریعہ سپرد کی جا چکی ہے۔ اسی وجہ سے ایک بار وطی کرنے یا خلوۃ صحیحہ ہو جانے کے بعد ہی اس کا پورا مہر لازم ہو جاتا ہے۔ اس لئے عورت کو اب روکنے کا حق نہیں رہا۔ جیسے بائع کو نہیں رہتا جب وہ مبیع کو مشتری کے حوالہ کر دے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے شوہر سے وہی چیز روکی ہے جو بدل کے مقابل ہے کیونکہ ہر بار کی وطی ایک ایسا تصرف ہے جو قابل احترام شرم گاہ میں واقع ہوتا ہے۔ اس لئے وہ عوض سے خالی نہیں ہے تاکہ اس محترم جگہ کی حرمت ظاہر ہو۔ اور ایک بار وطی کر لینے سے مہر اس لئے متاکد ہو جاتا ہے کہ اس کے بعد ہونے کی تعداد مجہول اور نامعلوم ہو۔ اس لئے جو چیز مجہول ہے وہ معلوم کی مزاحم اور مقابل نہ ہوگی۔ پھر ایک بار کے بعد جب دوسری وطی پائی گئی اور معلوم ہو گئی تو

مزاحمت پیدا ہو گئی۔ اور وہ مہر ان تمام وطیوں کے مقابلہ میں ہو گیا۔ اس غلام کی طرح جس نے کوئی جرم کیا تو حکم ہو گا کہ وہ کل غلام اس جرم کے عوض دے دیا جائے۔ پھر اگر اسی غلام نے دوسرا اور تیسرا جرم کیا تو وہ ان سب جرموں کے عوض دیدیا جائے گا۔

توضیح: اگر مہر معجّل ہونے کی صورت میں عورت نے ایک بار خود پر شوہر کو قدرت دے دی تو کیا اس کے بعد وہ اپنا حق مہر وصول کرنے کے لئے شوہر کو منع کر سکتی ہے اختلاف ائمہ۔ دلائل

وقالا ليس لها ان تمنع نفسها والخلاف فيما اذاكان الدخول برضا ها......الخ

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے نفس کو شوہر سے روکے۔ ف۔ اسی قول پر ابوالقاسم الصفارؒ نے فتویٰ دیا ہے۔ والخلاف فیما الخ یہ اختلاف ایسے دخول میں ہے کہ جو عورت کی رضامندی سے ہوئی ہو۔ یہاں تک کہ اگر اس سے جبراً دخول کیا گیا ہو یا لڑکی نابالغہ تھی یا پاگل عورت تھی (جس سے دخول کرلیا) تو ایسی عورت کا روکنے کا حق بالاتفاق ساقط نہیں ہو گا۔ وعلیٰ ھذا الخ اسی اختلاف کے مطابق خلوت صحیحہ ہونے کا بھی حکم ہے۔ ف۔ چنانچہ خلوت صحیحہ کے بعد عورت کو روکنے کا حق امام اعظمؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک نہیں ہے۔ ویبتنی علی ھذا الخ اسی اختلاف پر نفقہ کے استحقاق کی بنیاد ہے۔ ف۔ چنانچہ امام اعظمؒ کے نزدیک جبکہ عورت نے شرعی حق کی بناء پر خود کو شوہر کے پاس جانے سے روک کر رکھا تب بھی وہ ان دنوں میں نفقہ کی مستحق ہو گی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ وہ خود کو روک کر نہیں رکھ سکتی ہے اس لئے اس دور رہنے کی مدت میں وہ سرکش سمجھی جائے گی اور نفقہ پانے کی مستحق نہ ہو گی۔

لهما ان المعقود عليه كله قدصار مسلما اليه بالوطية الواحدة اوبالخلوة......الخ

اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد کیا گیا ہے یعنی شرم گاہ (فرج) تو عورت نے وہ از خود مکمل شوہر کو ایک وطی کرنے یا خلوت صحیحہ میں اس کے ساتھ رہ کر حوالہ کر دی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صرف ایک بار وطی کر لینے یا خلوت صحیحہ میں ساتھ رہتے ہی اس کا مہر شوہر پر لازم ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کے بعد عورت کو اب روکنے کا حق باقی نہیں رہا۔ جیسے بائع کو مال روک کر رکھنے کا حق باقی نہیں رہتا ہے جبکہ اس نے ایک مرتبہ مبیع مشتری کو حوالہ کر دی ہو۔

وله انها منعت منه ماقابل بالبدل لان كل وطية تصرف في البضع المحترم......الخ

اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے شوہر سے وہی چیز روکی ہے جو بدل کے مقابلہ میں ہے۔ (یعنی اپنی شرم گاہ) کیونکہ ہر بار کی وطی ایک ایسا تصرف اور عمل ہے جو قابل احترام فرج میں واقع ہوتا ہے۔ اس لئے وہ عوض سے خالی نہیں ہو سکتا ہے تاکہ اس فرج کی حرمت ظاہر ہو۔ ف۔ پس ایک بار وطی کی قدرت دینے سے دوسری بار کی وطیوں کا احترام ختم نہیں ہو سکتا ہے۔ والتاكدبا لواحدة الخ اور صرف ایک بار وطی کرنے سے ہی اس لئے لازم ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد کتنی مرتبے وطی ہو گی وہ غیر معلوم ہے۔ ف۔ مہر تو وطی سے لازم ہوتا ہے لیکن اس کے بعد کی تعداد غیر معلوم ہے۔ البتہ پہلی مرتبہ کا ہونا تو یقینی ہو گیا ہے۔ اس لئے اسی پر مہر کے لازم ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور اس جگہ گفتگو جو ہوئی ہے اس میں ہے کہ ایک بار وطی ہو جانے کے بعد اسے روکنے کا حق ہے یا نہیں۔ فلایصلح. اس لئے جو وطی مجہول ہے یعنی اس کی مقدار معلوم نہیں ہے وہ اس کے مقابل اور مزاحم نہیں بن سکتی ہے جو معلوم ہے۔ ف۔ اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ ایک بار وطی کر لینے سے اس مقام (بضع) سے پورے طور پر فائدہ حاصل ہو جانا مسلم نہیں ہے جبکہ اس کے بعد دوسری وطیاں معلوم ہوں۔ یعنی ان کا وقوع ہو۔ بس جب ایک ہی وطی پر طلاق یا موت ہو گئی تب یہ حکم دیا جائے گا کہ یہی وطی یقینی ہے اور پورا مہر اسی پر واجب ہوا ہے۔

ثم اذاوجد وطی اخر وصار معلوماتحققت المزاحمة وصار المهر مقابلا بالكل......الخ

پھر اگر ایک بار کے بعد دوسری وطی پائی گئی اور وہ معلوم ہو گئی تب پہلی سے اس کی مزاحمت ہو گئی۔ ف۔ یعنی پہلے تو وہ پورا مہر صرف پہلی وطی کے مقابلہ میں تھا۔ اور دوسری وطیوں کا ہونا معلوم نہ تھا جو پہلی کے مزاحم ہوتیں۔ اور اب جبکہ دوسری وطی حقیقتاً پائی گئی تو وہ بھی پہلی وطی کے ساتھ حقدار ہو گئی۔ اور اب وہ مہر ان ہی دو وطیوں کے مقابلہ میں پایا گیا۔ پھر جب تیسری اور چوتھی بار اور بھی زیادہ پائی جاتی رہی تو وہ سب پہلی اور دوسری کی مزاحم ہوتی رہیں۔ **وصار المهر الخ** بالآخر وہ مہر تمام وطیوں کا عوض ہو گیا۔ ف۔ اور یہ بات ممکن نہیں رہی کہ تمام مہر صرف پہلی وطی کے عوض ہو اور اس کے بعد کی دوسری تمام وطیاں مفت میں ہوں اور استمتاع بغیر عوض ہی ہوتا رہے۔ **كالعبد الخ** اس کی نظیر وہ غلام ہے جس نے کوئی جرم کیا تو حکم ہو گا کہ وہ پورا غلام اسی ایک جرم کے عوض دے دیا جائے۔ ف۔ اس صورت میں جبکہ اس کا مولی اس کا فدیہ نہ دے۔ یہ اس لئے کہ صرف یہی ایک جرم اب تک معلوم ہے اور دوسرا کوئی اس کا مزاحم نہیں ہے۔

اذاجنى جناية يدفع كله بهاثم اذا جنى اخرى واخرى يدفع بجميعها......الخ

پھر اگر غلام نے دوسری اور تیسری بار پھر بار بار جرم کرتا رہا تو وہی ایک غلام ان جرموں کے عوض دیا جائے گا۔ ف۔ کیونکہ معلوم ہو گیا ہے کہ پہلا جرم ہی حق دار نہیں ہے بلکہ دوسرے جرم بھی اس کے حق دار ہیں اور وہ معلوم ہو چکے ہیں۔ اور ایک مسئلہ یہ ہے کہ زید کے غلام نے بکر کے غلام کو غلطی سے مار ڈالا یا اس کا مال ہلاک کر دیا تو یہ حکم ہو گا کہ زید اس کا فدیہ دے یا یہ غلام بکر کو دیا جائے۔ پھر اگر خالد وعادل کے غلاموں کو بھی مارا تو یہ غلام ان سب کو دے دیا جائے گا۔ اور زید پر اس سے زیادہ کچھ لازم نہ ہو گا۔ م۔ واضح ہو کہ فخر الاسلامؒ نے شرح جامع صغیر میں لکھا ہے کہ شیخ ابوالقاسم الصفار منع کرنے میں صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ دیتے اور سفر میں لے جانے میں ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیتے۔ اور یہی احسن ہے۔ المحیط۔ ھ۔ ع۔ یعنی عورت ایک بار وطی ہو جانے یا خلوت میں رہ جانے کے بعد خود کو روک نہیں سکتی ہے۔ مگر شوہر اسے سفر میں نہیں لے جا سکتا ہے۔ جب تک کہ مہر ادا نہ کر دے۔ م۔

واذا اوفاها مهرها نقلها الى حيث شاء لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقيل لايخرجها الى بلدغير بلدها لان الغربة تؤذى وفى قرى المصر القريبة لاتتحقق الغربةo

ترجمہ: اور جب اس عورت کو اس کا مہر ادا کر دے گا تو جہاں چاہے اسے لیجا سکے گا۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ جہاں تم رہو اسے بھی رکھو۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے اپنے شہر کے علاوہ دوسرے شہر میں نہیں لے جا سکے گا۔ اس لئے کہ مسافرہ عورت کو تکلیف پہنچتی ہے۔ اور شہر کے قریب کے گاؤں میں مسافرت نہیں پائی جاتی ہے۔

توضیح: بحث عورت کو پردیس میں لے جانا اور فروع میں تحقیق

واذا اوفاها مهرها نقلها الى حيث شاء لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم ......الخ

اور جب شوہر نے عورت کو پورا مہر دے دیا۔ ف۔ پیشگی و میعادی سب ادا کر دیا۔ **نقلها الخ** تو عورت کو جہاں چاہے لے جائے۔ ف۔ بشرطیکہ عورت سے اسی شہر میں رکھنے کی شرط نہ کی ہو۔ م۔ اور بشرطیکہ عورت کے حق میں یہ مرد اطمینان کے قابل ہو۔ ت۔ **لقوله تعالىٰ الخ** اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے **اسكنوهن الخ** جہاں تم رہو وہیں ان عورتوں کو بھی رکھو۔ ف۔ لیکن یہ حکم اس وقت کے لئے مخصوص ہے جبکہ مہر پورا ادا کر دیا ہو۔ عب۔ بلکہ یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ان عورتوں سے مطلقہ عورتیں مراد ہیں۔ چنانچہ اسی آیت سے ہمارے علماء نے مطلقہ بائنہ کے لئے نفقہ واجب کیا ہے اس لئے اس آیت سے منکوحہ کو سفر میں لے جانے کا استدلال ضعیف ہو گیا۔ ح۔ میں کہتا ہوں کہ اسے تسلیم کرنے کی صورت میں جب عورت سے شرط کی ہو کہ اسی شہر میں رکھوں گا تو باہر نہیں لے جا سکے گا۔ اس طرح یہ آیت مخصوص ہو کر ظنی ہو گئی۔ م۔

وقیل لایخرجها الی بلدغیر بلدهالان الغربته تؤذی وفی قری المصر القریبة ......الخ

اور کہا گیا ہے (فقیہ ابوالیلیثؒ نے کہا ہے) کہ عورت کو اس کے اپنے شہر کے علاوہ دوسرے شہر میں نہیں لے جائے گا۔ کیونکہ عورت پردیس میں سخت پریشانیاں اٹھاتی ہے۔ وفی قری الخ اور شہر کے قریب والے گاؤں اور علاقوں میں پردیس ہونا نہیں مانا جاتا ہے۔ ف۔ امام ظہیر الدین مرغینانیؒ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول اختیار کرنا فقیہ ابوالیلیثؒ کے قول سے بہتر اور اولیٰ ہے یعنی چاہے تو سفر میں لے جا سکتا ہے۔ الظہیر یہ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التجنیس۔ وملتقی البحار۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ لیکن ہمارے مشائخ کا قول مختار ہے یہ کہ عورت کو پردیس میں نہ لے جائے۔ المحیط۔ یعنی عورت پر جبر نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کو بزازیؒ وغیرہ نے قبول کیا ہے۔ اور یہی مختار ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے اور فصول میں کہا ہے کہ جو مصلحت نظر آئے اسی پر فتویٰ دے۔ (مگر عام علماء نے کہا ہے کہ مصلحت دیکھنا تو مفتی مجتہد کا کام ہے۔ مقلد تو کچھ مصلحت نہیں دیکھے گا۔ وہ تو فتویٰ دے دیگا۔ م۔ جو حکم ظاہر الروایۃ اور موافق آیت ہے یہی مذہب امام مالکؒ و امام شافعیؒ و امام احمدؒ کا ہے۔ ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی قول راجح ہے۔

قال ومن تزوج امرأة ثم اختلفافی المهر فالقول قول المرأة الی تمام مهر مثلها والقول قول الزوج فیما زاد علی مهر المثل وان طلقها قبل الدخول بهافالقول قوله فی نصف المهر وهذا عندابی حنیفةؒ ومحمدؒ وقال ابویوسف القول قوله بعدالطلاق وقبله الا ان یاتی بشئی قلیل ومعناه مالایتعارف مهرالهاهوالصحیح لابی یوسف ان المرأة تدعی الزیادة والزوج ینکروالقول قول المنکرمع یمینه الا ان یاتی بشئی یکذبه الظاهرفیه وهذا لان تقوم منافع البضع ضروری فمتی امکن ایجاب شئی من المسمٰی لایصاراليه ولهما انّ القول فی الدعاوی قول من یشهدله الظاهر والظاهر شاهد لمن یشهدله مهر المثل لانه هوالموجب الاصلی فی باب النکاح وصار کالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفافی مقدارالاجریحکم فیه قیمة الصبغo

ترجمہ: جس نے نکاح کیا۔ اس کے بعد مہر کے (کم وبیشی کے) معاملہ میں دونوں میں اختلاف ہو گیا تو عورت کے مہر مثل پورے ہو جانے تک عورت ہی کی بات مقبول ہو گی۔ اور مہر المثل سے زیادہ ہونے کی صورت میں مرد کا قول مقبول ہو گا۔ اور اگر اس نے اسے دخول سے پہلے ہی طلاق دیدی تو نصف مہر کے بارے میں مرد کا قول مقبول ہو گا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مذہب ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ شوہر ہی کا قول قبول ہو گا خواہ یہ اختلاف طلاق کے قبل ہو یا بعد میں ہو۔ مگر یہ کہ وہ کچھ معمولی سی چیز لائے۔ اس معمولی چیز سے مراد ایسی چیز ہے جو عرف میں عورت کا مہر نہیں ہوتی ہے۔ یہی تفسیر صحیح ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت زیادہ کا ہی دعویٰ کرتی ہے جبکہ مرد اس کا انکار کرتا ہے۔ ایسی صورت میں انکار کرنے والے کی بات ہی قسم کے ساتھ قبول ہوتی ہے۔ لیکن اگر شوہر کوئی ایسی چیز بیان کر دے جس کو ظاہر حال جھٹلا دے۔ یہ اس لئے کہ شرم گاہ سے منافع کا قیمت دار ہونا ضروری امر ہے۔ اس لئے جب تک کہ متعین مہر سے کسی چیز کا واجب کرنا ممکن ہو اس وقت تک مہر المثل مقرر کرنا صحیح نہیں ہو گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دعووں میں اسی کی بات قبول کی جاتی ہے جس کے لئے ظاہر میں کوئی گواہ یا دلیل ہو۔ جبکہ ظاہر حال اس کا شاہد ہے جس کے لئے مہر المثل شاہد ہے۔ کیونکہ نکاح کے مسئلہ میں اصل جو چیز واجب ہوئی وہ یہی مہر المثل ہے۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کپڑے رنگنے والے کا کپڑے کے مالک کے ساتھ کپڑے کی اجرت کی مقدار کے بارے میں جھگڑا (اس کے رنگ جانے کے بعد) تو اس میں رنگ کی قیمت کو حکم بنایا جائے گا۔

توضیح: اگر نکاح کے بعد میاں بیوی میں مقدار مہر کے بارے میں اختلاف ہو جائے

قال ومن تزوج امرأة ثم اختلفافی المهر فالقول قول المرأة الی تمام مهر مثلها ......الخ

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ جس مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا پھر دونوں نے مہر میں اختلاف کیا۔ ف۔ اس میں

چند صورتیں ہیں کہ یہ اختلاف نفس مہر میں تھا کہ وہ طے پایا تھا یا نہیں۔ یا مقدار مہر میں تھا۔ پھر ان میں سے ہر کی دو حالتیں ہوں گی کہ زندگی کی حالت میں یا طلاق یا موت کے بعد۔ نیز ہر ایک دخول سے پہلے یا دخول کے بعد۔ لیکن اس جگہ مراد یہ ہے کہ دخول کے بعد دونوں نے مقدار مہر میں اختلاف کیا ہے۔ **فالقول الخ** تو عورت کے پورے مہر المثل ہونے تک کی صورت میں عورت کا قول مقبول ہوگا۔

والقول قول الزوج فیما زاد علی مهر المثل وان طلقها قبل الدخول بهافالقول قوله ......الخ

اور مہر المثل سے جو مقدار زائد ہوگی اس میں شوہر کا قول مقبول ہوگا۔ ف۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ دخول کے بعد شوہر نے طلاق دینے سے پہلے یا بعد میں دعویٰ کیا کہ مہر ایک ہزار درہم ہے اور عورت نے انکار کرتے ہوئے کہا کہ دو ہزار ہیں جبکہ اس کا مہر المثل پندرہ سو درہم ہوں تو مہر المثل پندرہ سو تک میں عورت کی بات مقبول ہوگی البتہ اس کے ساتھ اسے یہ قسم بھی کھانی ہوگی کہ واللہ ہمارے شوہر کے قول کے مطابق کم نہیں ہے۔ اور اس سے زائد میں پانچ سو تک شوہر کا قول قبول ہوگا۔ اس قسم کے ساتھ کہ واللہ میں نے دو ہزار پر اس سے نکاح نہیں کیا ہے۔ پھر قسم لینے میں کس سے پہل کی جائے گی اس کے لئے قرعہ اندازی کرنی ہوگی۔ نام نکل آنے کے بعد اگر شوہر نے قسم سے انکار کیا تو دو ہزار متعین ہو جائیں گے۔ اور اگر عورت نے انکار کیا تو ایک ہزار لازم ہو جائے گا۔

اور اگر دونوں نے اپنی ہی بات پر قسم کھالی تو مہر المثل کے برابر یعنی پندرہ سو واجب ہوں گے۔ اور اگر ان دونوں نے گواہ پیش کر دئے تو دونوں کو چھوڑ کر مہر المثل واجب کیا جائے گا۔ اور اگر ان میں سے صرف کسی ایک نے گواہ پیش کئے تو اسی کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور اگر مہر المثل ہزار یا کم ہو تو قسم کے ساتھ شوہر کا قول قبول ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو دو ہزار لازم ہو جائیں گے۔ اور جس نے گواہ پیش کئے وہ مقبول ہو جائیں گے اور اگر دونوں نے گواہ پیش کئے تو عورت کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اگر مہر المثل دو ہزار سے زائد ہوں تو عورت سے قسم لی جائے گی کہ میں ایک ہزار درہم پر راضی نہیں ہوئی۔ یہاں تک کہ اگر یہ انکار کر دے تو یہی ایک ہزار لازم ہوں گے۔ اور اگر قسم کھا گئی تو دو ہزار لازم ہوں گے۔ اور جس نے گواہ پیش کئے اس کے گواہ مقبول ہوں گے اور اگر دونوں نے گواہ پیش کئے تو بقول صحیح شوہر کے گواہ مقبول ہوں گے۔ مع۔ الحاصل۔ اس میں مہر المثل سے فیصلہ ہوگا۔

وان طلقها قبل الدخول بهافالقول قوله فی نصف المهر وهذا عندابی حنیفةؒ ومحمدؒ الخ

اور اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے ہی اسے طلاق دی تو نصف مہر کے بارے میں شوہر کا قول قبول ہوگا۔ اور متعة المثل کو حکم نہیں بنایا جائے گا۔ مبسوط کی بھی یہی روایت ہے۔ ع۔ اور عورت پر اپنے حق میں گواہ بنانا لازم ہوگا۔ وهذا الخ یہ سب تفصیل امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف الخ اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ شوہر ہی کا قول قبول ہوگا۔ خواہ ان کا اختلاف طلاق کے قبل ہو یا بعد ہو۔ مگر یہ کہ شوہر کوئی معمولی سی چیز پیش کرے۔ ف۔ یعنی یہ کہے کہ یہی معمولی چیز اس عورت کا مہر تھا۔ تو اس صورتؒ میں مرد کا قول قبول نہ ہوگا۔ اور قلیل چیز لانے کی مقدار کے بارے میں علماء نے اس طرح اختلاف کیا ہے۔ تو بعض نے کہا ہے کہ دس درہم سے بھی کم بیان کرے۔ مگر دوسری جماعت جس میں خود مصنفؒ بھی شامل ہیں کہتے ہیں کہ معناه الخ قلیل چیز سے مراد یہ ہے کہ ایسی چیز بیان کر دے جو عموماً عورت کے مہر میں مقرر نہیں کی جاتی ہو۔ ف۔ مثلاً میں نے چالیس رسیوں یا پچاس چٹائیوں پر نکاح کیا۔ حالانکہ ایسا مہر متعارف نہیں ہے۔ یہی تفسیر صحیح ہے۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ حدیث میں موجود ہے کہ البینة علی المدعی والیمین علی من انکر۔ یعنی گواہ پیش کرنا مدعی پر لازم ہے اور قسم اس پر لازم ہے جو انکار کرے۔ پھر علماء اور فقہاء نے کہا ہے کہ دونوں اختلاف کرنے والوں کے درمیان مدعی اور منکر کو پہچاننا دشوار کا کام ہے۔ چنانچہ اس مقام پر ابو یوسفؒ کے دلائل پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

لابی یوسف ان المرأة تدعی الزیادة والزوج ینکروالقول قول المنکر مع یمینہ ......الخ

ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت زیادہ مہر ہونے کی مدعیہ ہے۔ف۔ یعنی شوہر کے اقرار سے زیادہ کا دعوئ کرتی ہے۔اس لئے اس پر گواہ لازم ہوئے۔ والزوج ینکر الخ اور شوہر اس مقدار کا منکر ہے۔اور قول اسی شخص کا قسم سے مقبول ہوتا ہے جو منکر ہوتا ہے۔ف۔اور بظاہر شوہر جس قدر کہتا ہے شاید یہی مہر ہو۔ الاان یاتی الخ لیکن اگر شوہر مہر میں ایسی چیز کا ہونا بیان کر دے جس کو ظاہر حال جھٹلاتا ہو۔ف۔ تو اس میں شوہر کا قول قبول نہیں ہوگا۔ الحاصل ابو یوسفؒ مہر المثل کو حکم نہیں ٹھہراتے ہیں بلکہ مہر مسمی کو بنیاد اور مراد ٹھہراتے ہیں۔

وھذا لان تقوم منافع البضع ضروری فمتی امکن ایجاب شئی من المسمیٰ لایصار الیہ......الخ

اور ایسا کرنا اس واسطے ہے کہ منافع بضع کا قیمت دار ہونا ضروری ہے۔ف۔ یعنی وہ کسی طرح مال نہیں ہے بلکہ ضرورت کی وجہ سے اس کو مہر لازم کرنے کے ذریعہ قیمت دار کیا گیا ہے۔ فمتی امکن الخ اس لئے جب تک کہ مہر متعین میں سے کسی چیز کا واجب کرنا ممکن ہو اس وقت تک مہر المثل کی طرف جانا درست نہ ہوگا۔ ولھما ان الخ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دعوؤں میں اسی کا قول مقبول ہوا کرتا ہے۔ جس کے واسطے ظاہر حال شاہد ہو۔ف۔ تاکہ دوسرے کو منکر کہا جاسکے۔ مثلاً ایک شخص ایک مکان پر قبضہ کر کے اس میں تصرف کرتا رہتا ہے تو ظاہر حال اسی شخص کے حق میں شاہد ہے۔ یعنی یہ کہ یہی شخص اس کا مالک ہے لہٰذا اسی کی بات مقبول ہوگی اس صورت میں جبکہ کوئی دوسرا شخص اس کا مدعی بن کر سامنے آئے۔ اسی لئے اسی مدعی پر گواہ پیش کرنا ضروری ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔

والظاھر شاھد لمن یشھدلہ مھر المثل لانہ ھوالموجب الاصلی فی باب النکاح ......الخ

اور ظاہر حال یہاں اس کے لئے گواہ ہے جس کے واسطے مہر المثل گواہ ہو۔ لانہ ھو الخ کیونکہ نکاح کے باب میں جو اصلی چیز واجب ہوئی وہ یہی مہر المثل ہے۔ف۔ اس لئے مہر المثل کو حکم بنانا ضروری ہوگا۔ف۔ یعنی یہی مہر المثل حکم بنایا جائے گا۔ وصار الخ اور ایسا ہو گیا جیسے رنگریز (کپڑا رنگنے والے) کا وہ جھگڑا جو کپڑے کے مالک سے ہو۔ جبکہ دونوں نے کپڑے کے رنگنے کی اجرت کے بارے میں اس کے رنگنے کے بعد اختلاف کیا ہو تو اس میں رنگ کی قیمت کو حکم بنایا جائے گا۔ف۔ اس طرح سے کہ مثلاً رنگ کی قیمت ایک درہم ہو اس لئے کپڑے والا مزدوری دو درہم اور رنگریز چار درہم کہتا ہو تو ظاہر حال کپڑے کے مالک کے موافق ہے اس لئے اسی کی بات مقبول ہوگی۔ ساتھ ہی رنگریز ہے اس کے دعوی کے ثبوت میں گواہ لانے کو کہا جائے گا۔ع۔ ھوا لصحیح۔ البدائع۔ ھوالاصح المحیط۔ وقاضی خان۔ع۔۱۲

ثم ذکر ھھنا ان بعدالطلاق قبل الدخول القول قولہ فی نصف المھروھذا روایة الجامع الصغیر والاصل وذکرفی الجامع الکبیرانہ یحکم متعة مثلھا وھوقیاس قولھما لان المتعتہ موجبة بعد الطلاق کمھرالمثل قبلہ فتحکم کھووجہ التوفیق انہ وضع المسالة فی الاصل فی الالف والالفین والمتعة لاتبلغ ھذا المبلغ فی العادة فلایفید تحکیمھا ووضعھا فی الجامع الکبیر فی المائة والعشرة ومتعة مثلھا عشرون فیفید تحکیمھا والمذکور فی الجامع الصغیر ساکت عن ذکر المقدار فیحمل علی ماھوالمذکورفی الاصل وشرح قولھما فیما اذا اختلفافی حال قیام النکاح ان الزوج اذا ادعی الالف والمرأة الالفین فان کان مھر مثلھا الفا اواقل فالقول قولہ و انکان الفین اواکثر فالقول قولھا وایھما اقام البینة فی الوجھین تقبل وان اقاما البینة فی الوجہ الاول تقبل بینتھا لانھا تثبت الزیادة وفی الوجہ الثانی بینتہ لانھا تثبت الحط وانکان مھر مثلھا الفاوخمس مائة تحالفا واذاحلفا تجب الف وخمس مائة ھذا تخریج الرازیؒ وقال الکرخیؒ یتحالفان فی الفصول الثلثة ثم یحکم مھر المثل بعد ذلک.

ترجمہ : پھر اس جگہ ذکر کیا ہے کہ دخول کے پہلے طلاق کے بعد آدھے مہر کے بارے میں شوہر کا قول قبول ہوگا۔ اور یہ روایت جامع صغیر اور اصل کی ہے اور جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ اس صورت میں متعۃ المثل کو حکم بنایا جائے گا۔ اور یہی امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے قول کا قیاس ہے۔ کیونکہ طلاق کے بعد متعہ واجبی چیز ہے۔ جیسے کہ طلاق کے قبل مہر المثل واجبی ہے۔ اس لئے متعہ المثل بھی مہر المثل کے مانند حکم ہوگا۔ اور ان دونوں میں موافقت کی صورت یہ ہے کہ امام محمدؒ نے اصل یعنی مبسوط میں مسئلہ کو ہزار اور دو ہزار کے ساتھ فرض کیا ہے۔ جبکہ عموماً متعہ اس حد تک کا نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اسے حکم بنانا مفید نہیں ہوگا۔ اور محمدؒ نے جامع کبیر میں مسئلہ کو ایک سو اور دس درہم سے فرض کیا ہے۔ اور ایسی عورتوں کا متعہ بیس درہم کا ہوتا ہے۔ اس لئے متعۃ المثل کو حکم ٹھہرانا مفید ہوگا۔ اور جامع صغیر میں جو مذکور ہے وہ اس مقدار کے ذکر کرنے سے خاموش ہے۔ اس لئے اس خاموشی کو اس مقدار پر محمول کیا جائے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے شرح اس صورت میں ہوگی جبکہ میاں اور بیوی کا اختلاف نکاح باقی رہنے کی حالت میں ہوا ہو۔ کہ جب شوہر نے ہزار درہم کا دعویٰ کیا ہو' اور بیوی نے دو ہزار درہم کا دعویٰ کیا ہو۔ پس اگر عورت کا مہر المثل ایک ہزار یا اس سے بھی کم ہو تو شوہر کی بات قبول ہوگی۔ اور اگر مہر مثل دو ہزار یا اس سے زیادہ ہو تو عورت کی بات مقبول ہوگی۔ اور دونوں صورتوں میں جو بھی گواہ لے آئے اس کی بات قبول کر لی جائے گی۔ اور اگر پہلی صورت میں دونوں ہی اپنے اپنے گواہ لے آئیں تو عورت کے گواہ کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ اس کی گواہی زیادتی کو ثابت کرتی ہے۔ اور دوسری صورت میں شوہر کے گواہ کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ مرد کے گواہ گھٹانے کو ثابت کرتے ہیں۔ اور اگر اس کا مہر المثل پندرہ سو ہو تو دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اور اگر دونوں ہی قسم بھی کھائیں تو پندرہ سو واجب ہوں گے۔ یہ امام رازیؒ کی تخریج ہے۔ اور امام کرخیؒ نے کہا ہے کہ تینوں صورتوں میں دونوں سے ہی قسم لی جائے گی۔ پھر ان قسموں کے بعد مہر المثل کو حکم بنایا جائے گا۔

توضیح :دخول سے پہلے طلاق دینے کے بعد اختلاف کرنے میں آدھے مہر کے بارہ میں شوہر کا قول قبول ہوگا

ثم ذکر ھھنا ان بعدالطلاق قبل الدخول القول قولہ فی نصف المھر......الخ

پھر یہاں (صاحب قدوریؒ نے) ذکر کیا ہے کہ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بعد (اختلاف کرنے میں) آدھے مہر کے بارے میں شوہر کا قول قبول ہوگا۔ ف۔ اور نصف مہر تو اس وقت لازم ہوتا ہے کہ عقد کے وقت اس کی تعین ہو چکی ہو۔ اور اگر تعین نہ ہوئی ہو تو متعہ واجب ہوتا ہے۔ اس لئے یہاں پر یہ فرض ہوا کہ مہر متعین ہو چکا ہے۔ اور مہر المثل حکم نہیں ہے۔ **وھذا روایۃ الخ** یہ جو کچھ مذکور ہوا وہ جامع صغیر اور مبسوط کی روایت ہے۔

وذکرفی الجامع الکبیرانہ یحکم متعۃ مثلھا وھوقیاس قولھما لان المتعتہ موجبۃ......الخ

اور جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ اس صورت میں متعۃ المثل کو حکم مقرر کیا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ امام محمدؒ کے قول کا قیاس ہے۔ ف۔ کیونکہ ان کا قول تو مہر المثل کے حکم ٹھہرانا ہے۔ اس لئے مہر المثل کو حکم ٹھہرانا چاہئے۔ **لان المتعۃ الخ** کیونکہ طلاق کے بعد متعہ واجبی چیز ہے۔ جیسے کہ طلاق سے پہلے مہر المثل واجبی ہے۔ ف۔ بلکہ اس کی عبارت بہتر طریقہ سے یوں ہوگی کہ جیسے دخول کے بعد مہر المثل شرعاً واجبی حق ہوتا ہے۔ اسی طرح دخول سے پہلے طلاق ہونے میں یہاں مہر المثل کے بجائے متعۃ المثل واجبی حق ہوا۔ **فتحکم الخ** اس لئے متعہ المثل بھی مہر المثل کی طرح حکم ہو۔ ف۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ دونوں روایتیں آپس میں مختلف نہیں ہیں بلکہ ہر روایت کا فرضی مسئلہ علیحدہ ہے جس کی وجہ سے دونوں روایتیں ایک دوسرے کے موافق ہو جاتی ہیں۔

ووجہ التوفیق انہ وضع المسالۃ فی الاصل فی الالف والالفین والمتعۃ لاتبلغ ھذا المبلغ......الخ

ان دونوں روایتوں میں توفیق کی صورت یہ ہے کہ انه وضع الخ امام محمدؒ نے اصل یعنی مبسوط میں مسئلہ کو ہزار اور دو ہزار سے فرض کیا ہے۔ف۔یعنی دخول سے پہلے طلاق دی پھر شوہر نے کہا کہ مہر صرف ایک ہزار درہم تھے اس لئے نصف پانچ سو مجھ پر لازم ہوئے۔اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ مہر کے دو ہزار درہم تھے اس لئے مجھے نصف یعنی ایک ہزار دیں۔ تو اس جگہ متعۃ المثل کو حکم نہیں ٹھہرایا جائے گا۔ کیونکہ حکم تو کسی ایک کے قول کا شاہد ہوتا تھا۔ جبکہ یہاں پانچ سو اور دو ہزار میں اختلاف ہے۔ والمتعة لاتبلغ الخ اور عموماً اس مقدار کا متعہ نہیں ہوتا ہے اس لئے متعہ کو حکم بنانا کچھ بھی مفید نہیں ہوگا۔ف۔اسی لئے یہ حکم دیا کہ شوہر کا قول ہی قسم کھانے کے بعد مقبول ہوگا۔اور عورت پر اس کے دعویٰ کے ثبوت میں گواہ پیش کرنا لازم ہوگا۔البتہ جامع کبیر میں متعۃ المثل کو حکم بنایا ہے۔

ووجه التوفيق انه وضع المسالة فى الاصل فى الالف والالفين والمتعة لاتبلغ هذا المبلغ......الخ

اور جامع کبیر میں مسئلہ کو ایک سو درہم اور دس درہم سے فرض کیا ہے۔ف۔یعنی دخول سے پہلے اور طلاق کے بعد عورت نے دعویٰ کیا کہ مہر سو روپے تھا اس کے نصف پچاس درہم میرے لازم ہوئے۔اور شوہر نے کہا نہیں بلکہ مہر صرف دس درہم تھے اس لئے پانچ درہم مجھ پر لازم ہوئے۔ومتعة مثلها الخ جبکہ ایسی عورتوں کا متعہ بیس درہموں کا ہوتا ہے۔ف۔اس لئے حکم دیا کہ ایسی صورت میں متعۃ المثل کو حکم مقرر کیا جائے۔ فيفيد تحكيمها الخ اس لئے متعۃ المثل کو حکم بنانا مفید ہوگا۔ف۔کیونکہ وہ پانچ درہموں سے بہت زیادہ ہے اسی لئے عورت کے دعوے کی اس سے تائید ہوتی ہے۔اور عورت کا قول قسم کے ساتھ مقبول ہوگا۔اور شوہر پر گواہ پیش کرنا لازم ہوگا۔اگر یہ کہا جائے کہ اصل یعنی مبسوط میں ہزار اور دو ہزار پر مسئلہ فرض کیا گیا تھا۔وہاں تو اس عذر کی بناء پر شوہر کا قول قبول کیا گیا ہے۔ مگر جامع صغیر میں تو کچھ بھی فرض نہیں کیا گیا ہے وہاں بھی شوہر کے قول کا اقرار دیا ہے۔ توجواب دیا جائے گا۔کہ المذكور فى الجامع الخ جامع صغیر میں جو کچھ مذکور ہے وہ مقدار فرض کرنے سے خاموش ہے (یعنی ہزار دو ہزار کا کچھ بھی ذکر نہیں ہے)اس لئے اس خاموشی کو اسی مقدار پر محمول کرنا چاہئے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے۔ ف۔یعنی ہزار دو ہزار تاکہ متعۃ المثل کو شاہد نہ بنایا جاسکے لہٰذا شوہر کا قول ہی قسم کے ساتھ قبول ہوگا۔اس بحث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ متعۃ المثل کو اسی صورت میں حکم ٹھہرایا جائے گا جبکہ دونوں میں سے کسی کا بھی گواہ موجود ہو۔م۔

وشرح قولهما فيما اذا اختلفافي حال قيام النكاح ان الزوج اذا ادعى الالف والمرأة الالفين......الخ

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی شرح اس صورت میں جبکہ میاں بیوی میں نکاح قائم رہتے ہوئے اختلاف ہو یہ ہے کہ جب شوہر نے ہزار درہم کا دعویٰ کیا۔ف۔یعنی مہر ایک ہزار درہم تھا اور عورت نے دو ہزار درہم کا دعویٰ کیا۔ف۔پس دونوں کی اصل پر مہر المثل حاکم ہوگا۔ فان كان الخ پس اگر عورت کا مہر المثل بھی ہزار درہم یا کم ہو تو شوہر کا قول مقبول ہوگا۔ف۔کیونکہ مہر المثل اسی کا شاہد ہے۔اس لئے عورت اپنے دعویٰ کے ثبوت میں گواہ پیش کرے گی ورنہ شوہر سے قسم لے کر فیصلہ ہوگا۔لیکن اگر شوہر قسم سے انکار کردے تو دو ہزار درہم جو عورت کا دعویٰ ہے ثابت ہو جائے گا۔

وانكان الفين او اكثر فالقول قولها وايهما اقام البينة فى الوجهين تقبل وان اقاما البينة......الخ

اور اگر مہر المثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو عورت کی بات قبول ہوگی۔ف۔اور شوہر اپنے گواہ لائے گا۔یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ بروقت کسی نے بھی گواہ پیش نہیں کیا ہو۔وايهما اقام الخ اور ان دونوں میں سے جس کسی نے بھی دونوں مذکورہ صورتوں میں گواہ پیش کئے تو اس کے گواہ قبول کر لئے جائیں گے۔ف۔یہاں تک کہ پہلی صورت میں جس میں مرد کی بات قبول کی جارہی تھی اس میں اگر عورت اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کردیے کہ مہر کے دو ہزار درہم ہی تھے تو اسی دعویٰ پر فیصلہ ہوگا۔اور دوسری صورت میں جبکہ عورت کی بات قبول کی جارہی تھی اس میں اگر مرد نے گواہ پیش کردے تو مہر کا ایک ہزار ہونا ہی مدلل ہو جائے گا۔یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ دونوں میں سے صرف کسی ایک نے گواہ پیش کئے ہوں۔

وان اقاما البينة في الوجه الاول تقبل بينتها لانها تثبت الزيادة وفي الوجه الثاني بينته ......الخ

اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کر دئے۔ ف۔ اور دونوں کے گواہ عادل بھی ہوں۔ **في الوجه الاول الخ** پہلی صورت میں عورت کے گواہ قبول ہوں گے۔ **لانها تثبت الخ** کیونکہ یہ گواہی زیادتی کو ثابت کرتی ہے۔ ف۔ یعنی مرد کی گواہی صرف ہزار کو ثابت کرتی ہے۔ اور عورت کے گواہ ہزار پر مزید ایک ہزار کو ثابت کرتے ہیں۔ ادھر قاعدہ مسلمہ ہے کہ گواہوں کے دو فریق میں جو زیادتی کو ثابت کرے اسی کی زیادتی قبول ہوتی ہے۔ جیسے کہ حدیث کی ایک روایت میں ایک راوی نے مختصر روایت کی اور دوسرے ثقہ راوی نے اس سے کچھ زائد بات کی بھی روایت کی تو یہ زیادتی حجت اور مقبول ہو گی۔ یہ تو پہلی صورت میں ہے۔ **وفي الوجه الثاني الخ** اور دوسری صورت میں مرد کے گواہ مقبول ہوں گے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ ع۔ جس کی صورت یہ ہو گی کہ عورت کا مہر مثل ہزار یا اس سے کم ہے۔ اور مرد ہزار کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور اس پر عادل گواہ بھی موجود ہیں۔ اسی طرح عورت کے دو ہزار کے دعویٰ پر بھی عادل گواہ موجود ہیں۔ ادھر یہ بات مسلمہ ہے کہ دونوں باتیں صحیح نہیں ہو سکتی ہیں۔ اس لئے ہم نے کسی بھی عادل گواہ کو جھٹلانے کی ضرورت محسوس نہیں کی بلکہ یہ کہدیا کہ پہلے تو مہر کے دو ہزار ہی تھے جیسا کہ عورت کے گواہ کہتے ہیں۔ پھر عورت نے مہر کو خود سے گھٹا کر مہر مثل ایک ہزار رکھا جیسے کہ مرد کے گواہ کہتے ہیں۔ اس میں مرد کے گواہوں نے یہ بات زائد بیان کی ہے۔

لانها تثبت الزيادة وفي الوجه الثاني بينته لأنها تثبت الحط ......الخ

کیونکہ مرد کے گواہ گھٹانے کو ثابت کرتے ہیں۔ ف۔ اس لئے یہی قبول ہوئے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اسی بناء پر اگر دخول کے قبل مرد نے طلاق دی اور ایسا ہی معاملہ پیش آیا تو چاہئے کہ عورت کے گواہ مقبول ہوں۔ کیونکہ دخول سے پہلے گھٹانے یا بڑھانے سے کچھ تاکید نہیں ہوتی ہے۔ **لكنه يحرر فتامل** ۔ م۔ وان كان مهرا لخ اور اگر اس کا مہر المثل پندرہ سو درہم ہو۔ ف۔ یعنی دونوں کے دعووں کے درمیان ہو۔ تحالفا تو دونوں سے آپس میں قسم لی جائے۔ ف۔ یعنی ہر ایک دوسرے کے دعوی سے انکار پر قسم کھائے۔ اب اگر ان میں سے کوئی ایک قسم کھانے سے انکار کر بیٹھے تو اس کے خلاف دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔ **واذا حلفا الخ** اور اگر دونوں نے ہی قسم بھی کھالی۔ ف۔ اور کوئی گواہ نہ ہو۔ **تجب الف الخ** تو ایک ہزار پانچ سو درہم یعنی مہر المثل واجب ہو گا۔ ف۔ لیکن امام اعظمؒ سے کوئی صریح روایت مروی نہیں ہے۔

هذا تخريج الرازيؒ وقال الكرخيؒ يتحالفان في الفصول الثلثة ثم يحكم مهر المثل بعد ذلك......الخ

یہ امام رازیؒ کی تخریج (تحقیق) ہے۔ ف۔ یعنی امام ابو بکر الجصاص الرازیؒ نے امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے اصل سے ان مسائل کا استخراج کیا ہے۔ وقال الکرخیؒ اور کرخیؒ۔ ف۔ یعنی امام ابو الحسن الکرخی استاد شیخ جصاص الرازیؒ نے کہا ہے کہ **يتحالفان الخ** تینوں صورتوں میں دونوں سے باہم قسم لی جائے گی۔ ف۔ یعنی مہر المثل خواہ مرد کے دعویٰ کی تائید کر رہا ہو یا عورت کے دعویٰ کی تائید کر رہا ہو یا دونوں کے درمیان ہو ہر صورت میں ہر ایک سے دوسرے کے دعوے پر قسم لی جائے تاکہ ہر ایک کی قسم کھا لینے یا اس سے انکار کر دینے کی وجہ سے اصل بات ظاہر ہو جائے بالآخر انہیں کے اقرار کی بناء پر قاضی حکم دے سکے۔ **ثم يحكم الخ** پھر اس طرح کی باہمی قسم کے بعد مہر المثل کو حکم بنایا جائے۔ ف۔ کیونکہ جب دونوں نے قسم کھالی تو مہر اب متعین باقی نہیں رہا۔ اس لئے لامحالہ اب مہر المثل موجود ہو گیا۔ لیکن اس میں ایک اشکال ہے جو ظاہر بھی ہے اسی لئے عینیؒ نے یہ کہا ہے کہ رازیؒ کی تخریج اور تحقیق اصح ہے۔ پھر یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ مہر کے متعین اور مسمی ہو جانے پر اگرچہ دونوں نے اتفاق کیا ہو لیکن مقدار میں ان کا اختلاف ہو۔

ولوكان الاختلاف في اصل المسمى يجب مهر المثل بالاجماع لانه هوالاصل عندهما وعنده تعذر القضاء بالسمى فيصار اليه ولوكان الاختلاف بعد موت احدهما ولوكان الاختلاف بعد موتهما في

المقدار فالقول قول ورثة الزوج عند ابی حنیفةؒ ولا یستثنی القلیل وعند ابی یوسف القول قول الورثة الا ان یاتوا بشئی قلیل وعند محمد الجواب فیه کالجواب فی حالة الحیوة وان کان فی اصل المسمی فعند ابی حنیفةؒ القول قول من انکره فالحاصل انه لاحکم لمهر المثل عنده بعد موتهما علی مانبینه من بعد ان شاء اللهO

ترجمہ : اور اگر ان دونوں کے درمیان اصل مہر کے بارے میں اختلاف ہو تو بالا جماع مہر المثل واجب ہو گا۔ کیونکہ ان دونوں یعنی طرفینؒ کے نزدیک یہ مہر المثل ہی اصل ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ مہر مسمی پر فیصلہ سخت مشکل ہو گیا ہے اس لئے مہر المثل کی طرف رجوع کیا گیا ہے۔ اور اگر ان کے درمیان ان میں سے کسی ایک کی موت کے بعد اختلاف ہوا ہو تو بھی وہی حکم ہو گا جو ان کی زندگی میں ہوتا ہے کیونکہ ان میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے مہر المثل کا اعتبار ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر ان دونوں کے مر جانے کے بعد مقدار مہر کے بارے میں اختلاف ہوا ہو تو امام محمدؒ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک شوہر کے وارثوں کا قول معتبر ہے۔ اور وہ قلیل کو بھی مستثنیٰ نہیں کرتے ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی شوہر کے وارثوں کا قول ہی معتبر ہو گا۔ البتہ اگر وہ کوئی انتہائی معمولی چیز بتادیں۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی وہی حکم ہو گا جو ان کی زندگی میں ہوتا۔ اور اگر اصل مسمی میں اختلاف ہوا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا قول معتبر ہو گا جو اس کا منکر ہو گا۔ الحاصل امام اعظمؒ کے نزدیک میاں بیوی کے انتقال کر جانے کے بعد مہر المثل کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم اس کے بعد اسے انشاءاللہ بیان کریں گے۔

توضیح : اگر میاں بیوی کے درمیان اصل مہر کے بارے میں اختلاف ہو۔ اور اگر کسی ایک کے مر جانے کے بعد یا دونوں کے مر جانے کے بعد مقدار مہر میں اختلاف ہو

ولو کان الاختلاف فی اصل المسمی یجب مهر المثل بالاجماع ......الخ

اور اگر اصل مہر کے طے ہونے میں اختلاف ہو گیا ہو۔ ف۔ مثلاً مرد کا دعویٰ ہو کہ مہر کچھ بھی طے نہیں ہوا تھا۔ اور عورت کہتی ہو کہ مہر طے ہو چکا تھا۔ تجب مهر الخ تو بالاتفاق واقع ہو گا۔ ف۔ تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مہر المثل اس لئے واجب ہو گا کہ مہر المثل ہی ان دونوں کے نزدیک اصل ہے۔ وعنده الخ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ف اگر چہ مہر المثل اصل نہیں ہوتا ہے لیکن یہاں واجب ہو گا کیونکہ تعذر القضاء الخ مہر متعین کا حکم دینا متعذر ہے کیونکہ اس میں تو اختلاف ہی ہے۔ مجبوراً مہر المثل کی طرف رجوع کرنا پڑا ہے۔ ف۔ جبکہ یہ اختلاف میاں بیوی دونوں کی زندگی میں ہوا ہو۔

ولو کان الاختلاف بعد موت احدهما ولو کان الاختلاف بعد موتهما فی المقدار......الخ

اور اگر دونوں میں سے ایک کی موت کے بعد اختلاف ہوا تھا۔ ف۔ خواہ اصل مہر کے ہونے میں اختلاف ہو یا مقدار مہر کے بارے میں اختلاف ہو۔ لان اعتبار الخ کیونکہ مہر المثل کا معتبر ہونا کسی ایک کی موت سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ وارث سے کسی طرح کی قسم بالکل نہیں لی جائے گی۔ بلکہ صرف اس کے علم پر اعتماد کرتے ہوئے اس طرح سے کہ واللہ میں نہیں جانتا کہ میرے مورث (مرنے والے) نے مہر کی بابت ایسا کیا ہے۔ سمجھ لیں۔ م۔ ولو کان الخ اور اگر دونوں کی موت کے بعد مہر کی مقدار میں اختلاف ہوا ہو۔ ف۔ اس طرح سے کہ شوہر کے وارث اور بیوی کے وراث آپس میں جھگڑیں تو ہمارے تینوں ائمہ کا آپس میں اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

فالقول قول ورثة الزوج عند ابی حنیفةؒ ولا یستثنی القلیل ......الخ

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شوہر کے وارثوں کی بات قبول کی جائے گی۔ اور یہ تھوڑی سی چیز کو بھی مستثنیٰ نہیں کرتے ہیں۔ ف۔ یعنی اگر چہ شوہر کے ورثاء مہر میں اتنی تھوڑی چیز بتائیں جو عموماً عورت کا مہر نہیں ہوتی ہے تو بھی قسم کے ساتھ انہیں

کا قول قبول ہو گا۔ اور عورت پر لازم ہو گا کہ دعویٰ پر گواہ پیش کرے۔ وعندابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شوہر کے وارثوں کا قول قبول ہو گا۔ مگر اس صورت میں کہ وہ تھوڑی سی ایسی چیز بیان کریں۔ ف۔ جو عموماً مہر نہیں ہوتی ہے۔ تو اس صورت میں ان وارثوں کا قول قبول نہیں ہو گا۔ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔

وعند محمد الجواب فيه كالجواب في حالة الحيوة وان كان في اصل المسمى ......الخ

اور امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی وہی جواب ہو گا جو اس سے پہلے ان کی حیات کی صورت میں گذر گیا ہے۔ ف۔ یعنی میاں بیوی کی زندگی کی صورت میں مقدار مہر میں اختلاف کا حکم مفصل طور سے بیان کیا جا چکا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہو گا جبکہ دونوں کی موت کے بعد مقدار مہر کے بارے میں وارثوں کے درمیان اختلاف ہو گا۔ وان کان الخ اور اگر اصل مہر معین کے بارے میں اختلاف ہو۔ ف۔ یعنی میاں بیوی کی موت کے بعد ان دونوں کے وارثوں کے درمیان اصل مہر میں اختلاف ہو۔ فعندابی حنیفة الخ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو منکر ہو گا اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ ف۔ مثلاً بیوی کے وارثوں نے کہا کہ مہر دوہزار طے پایا تھا۔ اور شوہر کے وارثوں نے کہا کہ مہر کچھ بھی بیان نہیں ہوا تھا۔ تو شوہر کے وارثوں کی بات مقبول ہو گی اور عورت کے وارثوں پر گواہ پیش کرنا لازم ہو گا۔

فالحاصل انه لاحكم لمهر المثل عنده بعد موتهما على مانبينه من بعد ان شاء الله......الخ

تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ میاں بیوی کی موت کے بعد امام اعظمؒ کے نزدیک مہر المثل کا حکم نہیں ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ ہم آئندہ اس بیان کو پھر واضح کریں گے۔ ف۔ کہ اس کے مثل تو عورتیں مر چکی ہیں اس لئے مہر المثل کا حکم دینا ممکن نہ ہو گا۔ م۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ مہر المثل کا حکم دیا جائے گا۔ اور امام مالکؒ و شافعیؒ اور احمد رحمتہ اللہ علیہم کا بھی یہی قول ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مع۔

واذامات الزوجان فقدسمي لهامهرا فلورثتها ان ياخذواذلك من ميراثه وان لم يسم لها مهرا فلاشئي لورثتها عندابي حنيفةؒ وقالا لورثتها المهرفي الوجهين معناه المسمى في الوجه الاول و مهر المثل في الثاني امااالاول فلان المسمى دين في ذمته وقدتا كدبالموت فيقضي من تركته الااذاعلم انهاماتت اولافيسقط نصيبه من ذلك و اماالثاني فوجه قولهما ان مهر المثل صاردينا في ذمته كالمسمى فلا يسقط بالموت كما اذامات احد هما ولابي حنيفةؒ ان موتهما يدل على انقراض اقرانهما فبمهرمن يقدرالقاضي مهر المثلo

ترجمہ: اور جب دونوں میاں بیوی مر جائیں تو اس صورت میں کہ بیوی کا مہر پہلے ہی متعین ہو چکا تھا۔ تو اس عورت کے ورثہ کو یہ حق حاصل ہو گا کہ یہ مہر اس کے شوہر کے میراث سے وصول کر لے۔ اور اگر مہر متعین نہ ہوا ہو تو اس کے ورثہ کو امام ابو حنیفہؒ کے مذہب میں کچھ بھی وصول کرنے کا حق نہ ہو گا۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں اس کے ورثہ کو مہر ملے گا یعنی پہلی صورت میں جبکہ متعین ہوا ہو تو وہی متعین مہر ملے گا۔ اور دوسری صورت میں جبکہ متعین نہ ہوا ہو تو مہر المثل ملے گا۔ پہلی صورت میں اس لئے کہ جو مہر متعین ہو چکا ہے وہ تو اس کے شوہر کے ذمہ اس کا قرض تھا۔ جو کہ اب موت کی وجہ سے مؤکد ہو چکا ہے اس لئے اس شوہر کے ترکہ میں سے ادا کیا جائے گا۔ البتہ اس صورت میں جبکہ یہ بات معلوم ہو چکی ہو کہ وہ عورت شوہر سے پہلے ہی مر گئی ہے۔ اس لئے شوہر کا حصہ اس مہر متعین سے ساقط ہو جائے گا۔ اور دوسری صورت میں تو صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے ذمہ مہر المثل قرض ہو گیا ہے جیسے کہ مہر متعین قرض ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ قرض موت سے ساقط نہیں ہو گا۔ جیسا کہ اس صورت میں کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا ہو۔ ولابی حنیفة الخ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ میاں بیوی کا مر جانا ان کے برابر والوں کے مر جانے پر دلالت کرتا ہے تو پھر کسی عورت کے مہر کے ساتھ قاضی کس عورت کے مہر المثل کا اندازہ کرے گا۔

توضیح: عورت کا مہر متعین ہونے یا نہ ہونے کے بعد میاں بیوی دونوں مر جائیں تو ورثہ کو مہر کا حصہ وصول کرنے کا حق ہوگا یا نہیں

واذامات الزوجان فقدسمی لهامهرا فلورثتها ان یاخذواذلك من میراثه ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ الاا‌ذاعلم الخ مگر جب کہ یہ معلوم ہو کہ بیوی پہلے ہی مر گئی تھی تو اس مہر متعین میں سے شوہر کا حصہ ختم ہو جائے گا۔ف۔ کیونکہ جب عورت پہلے ہی مر گئی تو عورت کے ترکہ سے شوہر کا شرعی متعین حصہ اولاد نہ ہونے کی صورت میں نصف اور اولاد ہونے کی صورت میں چوتھائی شوہر کا حق ہو چکا ہے۔اس لئے اس کے دین مہر سے اتنا حصہ کم کر کے جو کچھ باقی بچے گا وہ بیوی کے وارثوں کو مل جائے گا۔اور اس صورت میں جبکہ مہر متعین نہ ہوا ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک مہر المثل ملے گا اور امام اعظمؒ کے نزدیک کچھ نہیں ملے گا۔ واماالثانی الخ اور دوسری صورت میں۔ف

فوجه قولهما ان مهر المثل صاردینا فی ذمته کالمسمی فلا یسقط بالموت ......الخ

صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے ذمہ مہر المثل قرض ہو گیا ہے جیسے کہ مہر متعین قرض ہو جاتا ہے تو یہ قرض موت کی وجہ سے ختم نہیں ہو گا۔ جیسے کہ اس صورت میں کہ دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا ہو۔ف۔ کہ اس صورت میں بالا تفاق ساقط نہیں ہو گا۔ ولابی حنیفةؒ الخ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ میاں بیوی کا مر جانا ان کے برابر والوں کے مر جانے پر دلالت کرتا ہے۔ تو ایسی صورت میں قاضی کس عورت کے مہر المثل کا اندازہ کرے گا۔ف۔ لیکن یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر زمانہ دراز نہ گذرا ہو تو قاضی مہر المثل کا حکم دے گا۔العنایہ وغیرہ۔

ومن بعث الی امرأته شیئا فقالت هوهدیة وقال الزوج هومن المهر فالقول قوله لانه هوالمملك فکان اعرف بجهة التملیك کیف وان الظاهرانه یسعی فی اسقاط الواجب قال الافی الطعام الذی یوکل فان القول قولها والمرادمنه مایکون مهیأ للا کل لانه یتعارف هدیة فامافی الحنطة والشعیر فالقول قوله لمابینا وقیل ما یجب علیه من الخمار والدرع وغیره لیس له ان یحتسبه من المهرلان الظاهر یکذبه والله اعلم○

ترجمہ: جس شخص نے اپنی بیوی کے پاس کوئی چیز بھیجی تو اس بیوی نے کہا کہ یہ تو ہدیہ کے طور پر ہے اور شوہر نے کہا کہ یہ مہر میں سے ہے۔اس میں شوہر ہی کی بات مقبول ہو گی۔ کیونکہ یہی شوہر تو مالک بنانے والا ہے اس لئے وہی اس وجہ اور مقصد کو خوب جانتا ہے کہ کس حیثیت سے چیز دی گئی ہے۔

اور اسی کی بات قبول کیوں نہ ہو گی حالانکہ ظاہری حالت یہی ہے کہ شوہر اپنے اوپر واجب مہر کو ختم کرنا چاہتا ہو گا۔ کہا۔ مگر کھانے پینے کی ایسی چیزوں میں جو کھانے کے ہی کام میں آتی ہیں کہ ان میں عورت ہی کی بات مقبول ہو گی۔اس کھانے کی چیز سے مراد ایسی چیز ہے جو فی الحال بھی کھائی جا سکتی ہو۔ کیونکہ عموماً ایسی چیز ہدیہ کے طور پر ہی دی جاتی ہے۔ لیکن گیہوں اور جو وغیرہ ہونے میں شوہر کی بات مانی جائے گی۔اس کی وجہ ہم نے ابھی اوپر بیان کر دی ہے۔اور یہ کہا گیا ہے کہ عورتوں کی اوڑھنی اور قمیص جیسی چیز جو مرد پر واجب ہوا کرتی ہے اس کے بارے میں مرد کو یہ حق نہ ہو گا کہ اسے بھی اپنے مہر سے شمار کرے۔ کیونکہ ظاہر حال اس کو جھٹلاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: بیوی کو دی جانے والی کون کون سی چیز مہر میں شمار کی جا سکتی ہے

ومن بعث الی امرأته شیئا فقالت هوهدیة وقال الزوج هومن المهر فالقول قوله ......الخ

جس مرد نے اپنی بیوی کے پاس کوئی چیز بھیجی۔ف۔ اور اس کی تصریح نہیں کی کہ یہ مہر میں سے ہے یا ہدیہ ہے۔اور اس پر ان دونوں میں اختلاف ہوا فقالت الخ کہ عورت نے کہا کہ وہ تو ہدیہ کے طور پر ہے۔ف۔ اور میاں بیوی میں ہبہ اور ہدیہ واپس

نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ بیوی کا پورا مہر شوہر کے ذمہ باقی رہ گیا ہے۔ وقال الزوج الخ اور شوہر نے کہا کہ وہ چیزیں مہر میں سے ہیں۔ ف۔ ہدیہ نہیں ہیں۔ فالقول الخ تو شوہر ہی کا قول معتبر ہوگا۔ ف۔ مگر قسم کے ساتھ۔ ف۔ ع۔ د۔ لانه هو الخ کیونکہ شوہر تو دینے والا اور مالک بنانے والا ہے۔ ف۔ یعنی وہی ان چیزوں کو اپنی بیوی کی ملکیت میں دینے والا ہے۔ فکان اعرف الخ تو وہی زیادہ جاننے والا ہے کہ وہ کس نیت سے دینے والا ہے۔ ف۔ جب اس نے واضح کر دیا کہ میری نیت مہر کی ادائیگی کی تھی تو اسی کو مان لیا جائے گا۔

کیف وان الظاهر انه یسعی فی اسقاط الواجب قال الا فی الطعام الذی یو کل ......الخ

اور اس کی بات کیوں نہ مانی جائے حالانکہ حالت بظاہر یہی ہے کہ مرد اپنے ذمہ کے واجب کو پورا کرنے کی کوشش کرے گا۔ ف۔ یعنی وہ پہلے اپنے ذمہ کے دین مہر کو ختم کرنے کی کوشش کرے گا اس کے بعد احسان اور ہدیہ دے گا۔ ف۔
پھر اگر عورت کوئی گواہ لا کر یہ ثابت کر سکے کہ اس نے یہ چیز ہدیہ کے طور پر دی ہے تو وہ گواہ قبول کر لیا جائے گا۔ ورنہ شوہر کے کہنے کے مطابق وہ چیز مہر ہی میں شمار کی جائے گی۔

قال الا فی الطعام الذی یو کل فان القول قولها والمراد منه مایکون مهیا للا کل ......الخ

سوائے ایسے طعام کے جو کھا لیا جاتا ہے۔ ف۔ جیسے بھونا ہوا گوشت اگرچہ پوری بکری و مرغی ہو' اور حلوہ و روٹی' سالن' ککڑی' کھیرا' خربوزہ' وغیرہ جو دیر تک نہیں رکھی جا سکتی ہو۔ فان القول الخ تو ایسی چیزوں میں عورت کی بات مانی جائے گی۔ ف۔ یعنی استحسان کے طور پر۔ والمراد منه الخ اس طعام مذکور سے وہ مراد ہے جو کھانے کے واسطے تیار ہو۔ ف۔ یعنی فوراً کھائی جا سکے ایک مہینہ تک جمع کر کے رکھی نہ جا سکے تو اس میں عورت ہی کی بات کو یہ ہدیہ تھا مان لی جائے گی۔ فامافی الحنطة الخ لیکن گیہوں اور جو کے بارے میں تو مرد کی بات ہی مانی جائے گی۔ اس وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ ف۔ کہ یہ چیزیں جمع کر کے رکھی جا سکتی ہیں۔ اور اس طرح مرد نے اپنے سر سے مہر کا بوجھ اتار دیا ہے۔

وقیل ما یجب علیه من الخمار والدرع وغیره لیس له ان یحتسبه من المهر......الخ

اور کہا گیا ہے (ابوالقاسم الصفاءؒ نے کہا ہے۔ ع) کہ اوڑھنی' کرتہ وغیرہ (اور پائجامہ وغیرہ) جو چیز اس پر واجب ہے (روئی کپڑے میں سے) تو مرد کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ایسی چیز کو مہر میں شمار کرے کیونکہ ظاہر حال اس کو جھٹلاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ مختار یہ ہے کہ جو چیز اس پر واجب نہیں ہے جیسے موزہ و باہر جانے کی چادر وغیرہ تو اس میں شوہر کی بات مانی جائے گی۔ اور جو اس پر واجب ہے جیسے اوڑھنی' کرتی وغیرہ اس میں شوہر کی بات نہیں مانی جائے گی۔ ذ۔ پھر اگر مرد نے اپنی بات پر قسم کھائی اور وہ چیز عورت کے پاس موجود ہو تو اس کو اختیار ہوگا کہ وہ واپس کر کے اپنا باقی مہر مانگ لے۔ شوہر نے زیور وغیرہ بھیجا تھا پھر عاریت کا دعویٰ کر کے پھیر لیا۔ پس اگر عورت نے عوض دیا ہو تو عوض کو اس کی جنس سے پھیر لے۔ زیلعی۔ مع۔

باپ نے اپنی بیٹی کو زیور وغیرہ سے سنوار کر بھیجا۔ پھر دعویٰ کیا کہ یہ عاریت کے طور پر ہے اور لڑکی نے کہا کہ نہیں بلکہ آپ نے مجھے جہیز میں دیا ہے۔ یا لڑکی کے مرنے کے بعد داماد نے یہ دعویٰ کیا۔ تو صدر الشہیدؒ نے کہا ہے کہ فتویٰ کے لئے قول مختار یہ ہے کہ اگر ان چیزوں میں رواج میں جہیز کا ہونا ظاہر ہوتا ہو تو شوہر کی بات قبول ہوگی۔ اور اگر رواج مشترک ہو تو باپ کا قول قبول ہوگا۔ مع۔ اگر باپ اشراف میں سے ہو تو استحساناً اس کا قول قبول نہ ہوگا۔ النہر۔ ق۔ صغیرہ کے لئے ماں یا ولی کا حکم مثل باپ کے ہے۔ اگر ماں اپنی لڑکی کو جہیز میں باپ کی چیزیں اس کے علم اور موجودگی میں دی ہوں اور باپ خاموش ہو اور لڑکی اپنی سسرال چلی گئی تو پھر باپ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اسے لڑکی سے واپس مانگ لے۔ ت۔ اگر لڑکی اس کے شوہر کے پاس مناسب

جہیز کے بغیر بھیجی گئی تو کہا گیا ہے کہ بہت زیادہ دن نہ گذر گئے ہوں داماد اپنے خسر سے نقد مطالبہ کر تو سکتا ہے لیکن نہر الفائق میں بزازیہ کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔

فصل واذاتزوج النصرانی نصیرانیة علی میتة اوعلی غیر مهر وذلك فی دینهم جائزودخل بهااوطلقها قبل الدخول بها اومات عنها فلیس لها مهروکذلك الحربیان فی دارالحرب وهذا عندابی حنیفةؒ وهو قولهما فی الحربیین واما فی الذمیة فلها مهر مثلها ان مات عنها اودخل بها والمتعة ان طلقها قبل الدخول وقال زفرؒ لهامهرالمثل فی الحربیین ایضاله ان الشرع ما شرع ابتغاء النکاح الابالمال وهذا الشرع وقع عاما فیثبت الحکم علی العموم٥

ترجمہ:۔ فصل۔اور جبکہ کسی نصرانی نے نصرانیہ سے کسی مردہ کے عوض یا بغیر مہر کے نکاح کیا اور یہ ان کے دین میں جائز بھی ہو پھر اس سے دخول کر لیا یا قبل الدخول اسے طلاق دے دی یا اسے چھوڑ کر مر گیا تو ان تمام صورتوں میں اس کے لئے مہر نہیں ہو گا۔ایسا ہی دار الحرب میں حربیوں کے بارے میں ہے۔یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔اور حربی مرد و عورت کے حق میں صاحبینؒ کا بھی یہی حکم ہے۔اور ذمیہ کے بارے میں صاحبینؒ کا قول ہے کہ اسے مہر مثل ملے گا جبکہ عورت کو چھوڑ کر وہ مر گیا ہو یا اس سے دخول کر لیا ہو۔اور اگر قبل دخول طلاق دی ہو تو اسے متعہ ملے گا۔اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ حربی میاں بیوی ہونے میں بھی عورت کو مہر المثل ملے گا۔ان کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے نکاح کرنے کی خواہش کو مال کے بدلہ کے سوا کسی اور طریقہ سے مشروع نہیں کیا ہے۔اور یہ شریعت تو عام واقع ہوئی ہے۔اس لئے شریعت کا حکم بھی علی العموم لازم ہو گا۔

توضیح:۔ فصل۔ کفارہ و یہود وغیرہ کے نکاح کے بیان میں

فصل واذاتزوج النصرانی نصیرانیة علی میتة اوعلی غیر مهر وذلك فی دینهم جائز......الخ

اور اگر نصرانی نے نصرانیہ کے ساتھ نکاح کیا۔ف۔یا مجوسی یا ہندو نے اپنے ہم مذہب عورت سے نکاح کیا۔اسی لئے مبسوط میں کہا ہے کہ ذمی یا امن چاہ کر رہنے والے مرد نے کسی ذمیہ یا امن چاہ کر رہنے والی عورت سے نکاح کیا۔**علی میتة** مردار کے عوض۔ف۔یعنی ایسے جانور کے عوض جو شرعی طریقہ سے ذبح نہیں کیا گیا ہو۔مثلاً خود مر گیا یا جانور کے خون کے بدلہ نکاح کیا۔خلاصہ یہ ہوا کہ ایسی چیز کے عوض نکاح کیا جو مال متقوم نہیں ہے۔**اوعلی غیر مهر** یا غیر مہر پر۔ف۔یعنی اس شرط پر نکاح کیا کہ مہر کچھ نہیں ہو گا۔**وذلك الخ** اور ایسا نکاح ان کے دین میں جائز ہو۔ف۔یعنی اصل میں کہ ان کے برتاؤ کے طریقہ میں جس کی وہ پابندی کا اعتقاد کرتے ہیں۔ایسا نکاح جائز بھی ہے۔پھر ذمی نے اس ذمیہ سے دخول بھی کر لیا ہو۔

اوطلقها قبل الدخول بها اومات عنها فلیس لها مهروکذلك الحربیان فی دارالحرب ......الخ

یا اس کے ساتھ دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی ہو۔یا عورت کو چھوڑ کر مر گیا ہو۔ف۔یا خود عورت ہی اس کے نکاح میں رہتے ہوئے مر گئی ہو۔**فلیس لهامهر الخ**۔تو اس کا حکم یہ ہو گا کہ اس عورت کو مہر سے کچھ نہیں ملے گا۔ف۔یعنی ان کے آپس میں جو کچھ بھی طے پایا ہو وہ تو مال متقوم نہیں ہے اور پہلے یہ آیت گذر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی عورت کی شرم گاہ حاصل کرنے کے لئے مال کو عوض بنانا لازم کر دیا ہے۔اور یہاں یہ بتلایا ہے کہ وہ خطاب صرف مسلمانوں کو ہے اور وہ کفار جو ان کے تحت رہتے ہیں ان پر لازم نہیں ہو گا۔اس لئے عورت کو مال مہر کا کچھ نہیں دلوایا جائے گا۔خواہ وہ مدخولہ وغیرہ ہو کر اس کا مہر موکد ہونے کی صورت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔

وکذلك الحربیان فی دارالحرب وهذا عندابی حنیفةؒ وهو قولهما فی الحربیین ......الخ

اسی طرح اگر دار الحرب میں حربی کافر نے حربیہ کافرہ سے اس طرح عقد کیا تو بھی تمام صورتوں میں یہی حکم ہو گا۔ف۔

اگرچہ اس کے بعد دونوں مسلمان ہو جائیں۔ یا وہاں سے دار الاسلام میں آکر ہمارے قاضی کے سامنے اپنا مقدمہ پیش کریں۔ **وھذا عندالخ** یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور حربی مرد و عورت کے بارے میں صاحبینؒ کا یہی قول ہے۔ یعنی حربیوں کے مسئلہ میں صاحبینؒ بھی امام اعظمؒ کے موافق ہیں۔ **وامافی الذمیته الخ** لیکن ذمیوں کے حق میں صاحبینؒ کا قول۔ ف۔ یعنی جبکہ دار الاسلام کے کافر رعایا میں سے ذمی نے ذمیہ سے اس طرح نکاح کیا ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک **فلھا مھر مثلھا الخ** ذمیہ عورت کے لئے اس کے مثل عورتوں کا مہر ملے گا۔ بشرطیکہ مرد ذمی اس کو چھوڑ کر مرا ہو یا اس کے ساتھ دخول کر لیا ہو۔

والمتعة ان طلقھا قبل الدخول وقال زفرؒ لھامھر المثل فی الحربیین ایضا......الخ

اور اگر ذمی نے اس کو دخول کے قبل طلاق دے دی ہو تو اسے متعہ ملے گا۔ ف۔ یعنی جس طرح مسلمانوں میں مال دلانے کا حکم ہوتا ہے اسی طرح ذمی اور ذمیہ کے درمیان بھی حکم دیا جائے گا۔ جبکہ دونوں مسلمان ہو جائیں یا بغیر اسلام لائے ہی ہمارے حاکم قاضی سے نالش کریں۔ امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ مع۔ **وقال زفرؒ** اور زفرؒ نے کہا ہے حربی میاں اور بیوی کے درمیان بھی عورت کے واسطے مہر المثل کا حکم ہوگا۔ ف۔ جیسے کہ ذمیوں کے بارے میں صاحبینؒ کا قول ہے۔

له ان الشرع ما شرع ابتغاء النکاح الابالمال وھذا الشرع وقع عاما فیثبت الحکم علی ......الخ

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے یہ نکاح کرنے کی خواہش کو مال کے عوض کے سوا کسی اور طریقہ سے مشروع نہیں کیا ہے۔ ف۔ یعنی ہر نکاح کے لئے عوض کا ہونا ضروری ہے۔ یہ شریعت حقہ کا حکم کلی ہے۔ **وھذا الشرع الخ** اور ہماری شریعت حقہ عام ہے۔ ف۔ چنانچہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت شریعت قیامت تک کے لئے خواہ کوئی بھی ہو سب پر لازم قطعی ہے۔ **فیثبت الخ** اس لئے شریعت کا حکم بھی علی العموم لازم ہوگا۔ ف۔ اور جب تک کوئی حربی اپنے ملک میں ہے وہ سرکش اور خود مختار رہتا ہے اس لئے اس پر شریعت کا حکم جاری نہیں ہو سکتا ہے۔ اور یہاں یہ مسئلہ ہے کہ وہ مسلمان ہو گیا یا اس نے شریعت حقہ کے دربار سے اپنا فیصلہ چاہا تو اصل حکم بتانے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہی لہٰذا صحیح حکم جو ہوگا وہی اسے دیا جائے گا۔ اور یہ فیصلہ اسی وقت ہوا کہ اصل میں عورت کے واسطے حق و انصاف کے ساتھ یہ مہر واجب ہوا تھا اگرچہ ظلم کے قانون دار الحرب میں اس کو اپنا حق ملنا ممکن نہ تھا اس سے ثابت ہوا کہ حربیہ عورت کے بارے میں بھی اصل حکم یہی ہے کہ اس کے لئے مہر المثل یا متعة المثل مستحق ہے۔ یہ امام زفرؒ کی دلیل اختصار کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ م۔

ولھما ان اھل الحرب غیر ملتزمین احکام الاسلام وولایة الالزام منقطعة لتباین الدار بخلاف اھل الذمة لانھم التزموا احکامنا فیما یرجع الی المعاملات کالربوا والزناء وولایة الالزام متحققة لاتحاد الدار ولابی حنیفة ان اھل الذمة لایلتزمون احکامنافی الدیانات وفیما یعتقدون خلافه فی المعاملات وولایة الالزام بالسیف اوبالمحاجة وکلّ ذلک منقطع عنھم باعتبار عقدالذمة فانا امرنا بان نترکھم ومایدینون فصاروا کاھل الحرب بخلاف الزناء لانه حرام فی الادیان کلھاوالربوا مستثنی عن عقود ھم لقوله علیه السلام الامن اربی فلیس بیننا وبینه عھد وقوله فی الکتاب اوعلی غیر مھر یحتمل نفی المھر ویحتمل السکوت وقدقیل فی المیتة والسکوت روایتان والاصح ان الکل علی الخلاف٥

ترجمہ:۔ اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دار الحرب والوں نے اسلامی قانون کے احکام کی پابندی اپنے اوپر لازم نہیں کی ہے۔ اور حکومت کے طور پر لازم کرنے کی طاقت اس لئے نہیں ہے کہ ہمارے اور ان کے ملکوں میں پورے طور پر جدائی ہے۔ بخلاف ان کافروں کے جو دار الاسلام میں رعایا ہیں جو ذمی کہلاتے ہیں کیونکہ ان ذمیوں نے ہمارے ان احکام ماننے کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے جن کا تعلق معاملات سے ہے۔ جیسے سود اور زناء۔ اور ایک ہی ملک ہونے کی بناء پر ان پر حکم کو لازم کرنا بھی متحقق ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذمیوں نے ہمارے ان احکام کو جن کا تعلق طاعات و عبادات سے ہے۔ اور ایسے معاملات کو جن کے

بر خلاف وہ لوگ اعتقاد رکھتے ہیں اپنے اوپر لازم نہیں کیا ہے۔ اور حکم کو کسی پر لازم کرنے کی طاقت یا تو تلوار سے ہوتی ہے یا دلائل اور مباحثہ سے ہوتی ہے جبکہ ان ذمیوں سے معاہدہ ہو جانے کی بناء پر اب ان دونوں صورتوں سے کوئی صورت ان کے ساتھ پیش نہیں آسکتی ہے۔ کیونکہ ہمیں اس بات کا شریعت کی طرف سے حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان کو ان کی اپنی مرضی کے مطابق دین پر چلنے دیں اور انہیں کچھ نہیں کہیں۔ اس طرح وہ اہل حرب کے حکم میں ہو گئے۔ بخلاف زنا کے کہ کیونکہ یہ تو سارے مذہب میں بالاتفاق حرام ہے۔ اور سود خور ذمیوں کے عہد سے مستثنیٰ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ خبردار ہو جاؤ کہ جس نے سود خوری کا معاملہ کیا تو ہمارے اور اس کے درمیان کوئی معاہدہ نہیں ہے۔ اور امام محمدؒ کا الکتاب (جامع صغیر) میں یہ فرمانا کہ "بغیر مہر پر نکاح کیا ہو" یہ احتمال رکھتا ہے بغیر مہر ہونے کا بھی اور اس سے بالکل خاموش رہ جانے کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ مردار کو مہر بنانے میں اور مہر سے سکوت کرنے میں دو روایتیں ہیں۔ لیکن قول اصح یہ ہے کہ مذکورہ تمام صورتوں میں اختلاف ہے۔

توضیح:۔ حربیوں اور ذمیوں کے نکاح اور مہر کے بارے میں احکام۔ صاحبینؒ کا قول اور ان کے دلائل۔ اور جوابات

ولهما ان اهل الحرب غير ملتزمين احكام الاسلام وولاية الالزام منقطعة لتباين الدار ......الخ

اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حربیوں نے اسلامی قوانین کے احکام کی پابندی اپنے اوپر لازم نہیں کی ہے۔ ف۔ اور اس کے لازم نہ کرنے سے ہم ان پر عدل کا حکم لازم نہیں کر سکتے ہیں۔ ساتھ ہی ان پر حکومت کے طور پر بھی حکم کو ان پر لازم کرنا ممکن نہیں ہے۔ وولاية الالزام الخ حکومت کے طور پر ان پر لازم کرنے کا اختیار اس لئے منقطع ہے کہ دار الاسلام اور دار الحرب دو ملکوں کے درمیان میں حد مکمل جدائی ہے۔ ف۔ کیونکہ ہمارا حاکم اسلام صرف دار الاسلام کا حاکم ہے۔ اور حربیوں کا اس سے علیحدہ مستقل وطن دار الحرب ہے۔

بخلاف اهل الذمة لانهم التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات كالربوا والزناء ......الخ

برخلاف ان کافروں کے جو دار الاسلام میں عام رعیت کی حیثیت سے رہتے ہیں جن کو ذمی کہا جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ ذمیہ کے لئے مہر المثل ایک مسلمان عورت کی طرح لازم ہو گا۔ لانهم التزموا الخ کیونکہ ذمیوں نے ہمارے ایسے احکام کو ماننا اپنے اوپر لازم کر لیا ہے جن کا تعلق معاملات سے ہے۔ ف۔ سوائے عبادت کے۔ جیسے سود اور زناء۔ ف۔ اسی وجہ سے ان کی زناکاری سے ان پر شرعی حد ماری جائے گی۔ وولاية الالزام الخ اور وہ حکم لازم کرنا اپنے والی ہونے کے ساتھ بھی متحقق ہے کیونکہ ملک تو ایک ہی ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی تو دار الاسلام ہی میں رہتے ہیں۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام زفرؒ کی دلیل کا جواب اطمینان بخش نہیں دیا گیا ہے۔ ف۔ تامل فیہ۔ م۔

ولابى حنيفةؒ ان اهل الذمة لايلتزمون احكامنا فى الديانات وفيما يعتقدون خلافه ......الخ

اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذمیوں یعنی دار الاسلام کے کافر رعایا نے ہمارے احکام کا جو دیانات یعنی جو طاعات سے متعلق ہیں۔ اور معاملات میں سے جن احکام کے برخلاف ان کا اعتقاد ہے اپنے اوپر التزام نہیں کیا ہے۔ اس بحث کی توضیح یہ ہے کہ شریعت کے احکام کی دو قسمیں ہیں۔

نمبر ا۔ وہ جو دیانت سے متعلق ہیں مثلاً نماز، روزہ، اور زکوۃ وغیرہ۔ اس میں ظاہر ہے کہ کافر رعایا نے ہم سے یہ عہد نہیں کیا ہے کہ ان کو ان احکام کی پابندی منظور ہے۔

نمبر ۲۔ وہ احکام جن کا تعلق دنیاوی معاملات سے ہے۔ ان میں بھی بعض احکام تو ایسے ہیں کہ جس طرح وہ ہماری شریعت

حقہ میں ہیں اسی طرح کے وہ بھی اعتقاد رکھتے ہیں اور اپنے اعتقاد سے ان پر عمل کرتے ہیں۔ اور بعض احکام ایسے ہیں کہ ہماری شریعت عادلہ سے ان کا اعتقاد مخالف ہے۔ تو ان میں بھی انہوں نے یہ التزام نہیں کیا ہے۔ کہ ان کے اپنے اعتقاد کے برخلاف اس شریعت حقہ کی پابندی ان پر لازم ہوگی۔ یہاں تک کہ سود اور شراب کی خرید و فروخت ان میں جاری ہے۔ حالانکہ ہماری شریعت عادلہ کے مخالف ہے۔ اسی قسم سے نکاح کا بھی معاملہ ہے تو اس میں بھی انہوں نے ہم سے کوئی معاہدہ نہیں کیا ہے کہ ہمارے احکام عادلہ کی پابندی ان پر لازم ہوگی۔ اس سے خود ان کا التزام نہیں پایا گیا ہے۔ اب یہ کہ ان پر حکومت کی طرف سے دباؤ ڈالنا تو یہ بات ایسی ہے کہ ظلم اور قہر کے طور پر تو ایسا کرنا ممکن ہوگا۔ لیکن یہ طریقہ عدل و انصاف کے بالکل برخلاف ہوگا۔ اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وولاية الالزام بالسيف اوبالمحاجة وكلّ ذلك منقطع عنهم باعتبار عقدالذمة ......الخ

اور زبردستی کے ساتھ حکومت کرنے کی بات تو وہ یا تو تلوار سے ہو سکتی ہے یا دلیل دے کر غالب آ جانے سے۔ف۔ یعنی یہ کہہ کر کہ تم یا تو میری بات پر عمل کرو یا ورنہ ہم تلوار سے قتل کر دیں گے۔ یا یہ کہ ہماری ہی بات حق ہے جس کے دلائل یہ ہیں۔ اس لئے اسے قبول کرنا تم پر لازم ہے۔ بلکہ صرف تلوار سے ہے کیونکہ دلیل سے غالب آ جانا بھی اکثر مفید نہیں ہوتا ہے۔ وكل ذلك الخ اور یہ دونوں باتیں ہی ذمیوں کے ساتھ نہیں کی جا سکتی ہیں کیونکہ ان کے ساتھ امن کا معاہدہ ہو جاتا ہے۔ف۔ یعنی ہم نے ان سے یہ معاہدہ کر لیا ہے کہ تمہاری جان و مال کی حفاظت ہمارے ذمہ ہے جب تک کہ تم ہمارے مطیع رہو گے۔

فانا امرنا بان نتركهم ومايدينون فصاروا كاهل الحرب ......الخ

کیونکہ ہم (شرعاً) اس بات پر مجبور کئے گئے ہیں کہ ذمیوں کو ان کے دین پر چھوڑ دیں۔ف۔ اس لئے ہم ان کو تلوار کا خوف دلا کر اپنے دین کی پابندی پر مجبور نہیں کر سکتے ہیں اگرچہ ہم ان کو دلائل سے قائل بھی کر دیں پھر بھی وہ عمل نہ کریں ان کو اختیار ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دینی معاملات میں ذمیوں پر ہمیں شرعاً الزامی ولایت حاصل نہیں ہے۔ فصاروا الخ تو (اس بارہ میں) ذمی بھی حربیوں کے مثل ہو گئے۔ف۔ کہ ہمیں عدل و انصاف کے ساتھ ذمیوں پر الزامی ولایت نہیں ہے۔ جیسے کہ حربیوں کے مقابلہ میں نہیں ہے۔

بخلاف الزناء لانه حرام في الاديان كلهاوالربوا مستثنى عن عقود هم لقوله عليه السلام ......الخ

برخلاف زناء کے۔ف۔ کہ زناء کرنے میں ذمیوں پر بھی حد مارنے کی طاقت اور حکومت ہے۔ مگر یہ بات اس وجہ سے نہیں ہوتی ہے کہ ہم ان پر زبردستی اپنا دین منواتے ہیں۔ بلکہ لانه حرام الخ اس وجہ سے کہ زنا کرنا تمام مذاہب میں حرام ہے۔ف۔ بلکہ کسی سے جائز نہیں ہوگا۔ اگرچہ مجوسی وغیرہ کوئی زناکاری کو یا ماں بہن بیٹی سے نکاح کو بھی جائز رکھے۔ والربوا اور سود خوری ذمیوں کے معاہدہ سے خارج ہے رسول اللہ صلی اللہ وسلم کی اس حدیث کی وجہ سے ف کہ آپ نے نجران کے نصرانیوں کو لکھا کہ خبردار ہو کہ جس نے تم میں سے سود کا معاملہ کیا تو اس کے واسطے ذمہ داری نہیں ہے۔ ابن ابی شیبہؒ نے شعبیؒ سے اس کی روایت مرسلاً کی ہے۔ اور ابو عبید نے بھی اس جیسی روایت ابوالملیح سے مرسلاً کی ہے۔ف۔ مصنفؒ نے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں کہ الامن اربي الخ خبردار ہو کہ جس نے سود کھایا تو ہمارے اور اس کے درمیان کوئی معاہدہ نہیں ہے۔ف۔ بہر حال سود کا معاملہ خاص کر مستثنی ہے بلکہ جیسا کہ مترجم نے کہا ہے کہ یہ منجملہ ایسے امور کے ہے کہ جن سے عام فساد پیدا ہوتا ہے۔ جیسے علانیہ قمار بازی وغیرہ ہے۔ اس لئے زیلعیؒ نے لکھا ہے کہ ذمیوں کو شرک و شراب خوری و سود کھانے وغیرہ کی اجازت ملتی ہے مگر سود خوری سے منع فرمایا ہے۔ اس وجہ سے کہ مسلمانوں کو ان کے ساتھ معاملات ضرور ہوں گے تو ان کی سود خوری سے عوام میں فتنہ کا خوف ظاہر ہے۔ مت۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ذمیوں کو ان چند کاموں کے سوا تمام باتوں میں آزادی ہوگی کہ وہ عقیدہ کے مطابق ان

کو ادا کریں۔ وہ چند کام یہ ہیں زنا۔ سود خوری اور عموماً قمار بازی وغیرہ کہ جن سے عام طور پر فساد جاری ہونے کا خوف رہتا ہے۔ اور یہ نکاح خود ان کے ذاتی معاملات سے ہیں۔ اس میں عوام کو کوئی دخل نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے نکاح کے معاملہ میں وہ اپنے دین پر چھوڑ دئے جائیں گے۔ چنانچہ اگر ان کے طریقہ میں مردار پر یا مہر کے بغیر بھی نکاح جائز ہو تو حاکم اسلام اس معاملہ کو ان کے طریقہ پر عمل کرنے کے لئے چھوڑ دے گا۔ اور عورت کے واسطے کچھ مال مہر نہیں ہوگا۔ م۔

وقوله في الكتاب اوعلى غيز مهر يحتمل نفي المهر ويحتمل السكوت ......الخ

اور یہ جو کتاب (امام محمدؒ نے جامع صغیر) میں فرمایا ہے "اوعلی غیر مهر" ف یعنی بغیر مہر کے نکاح کیا اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں یحتمل الخ ایک احتمال یہ ہے کہ سکوت ہو ف۔ یعنی شاید یہ مراد ہو کہ نکاح کے وقت مہر کا کچھ بیان ہی نہ ہوا ہو۔ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور مہر بیان نہیں کیا تو عورت کے لئے ان کے دین کے مطابق کچھ نہیں ملے گا۔

وقدقيل في الميتة والسكوت روايتان والاصح ان الكل على الخلاف......الخ

حالانکہ کہا گیا ہے کہ مردار کو مہر میں متعین کرنے میں اور مہر سے سکوت کرنے میں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ یعنی اگر ذمی نے ذمیہ سے مردار کی شرط پر نکاح کیا یا نکاح میں کچھ مہر بیان نہیں کیا تو امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں نمبر ا۔ پہلی روایت میں مہر المثل واجب ہوگا جیسا کہ صاحبینؒ کا قول ہے اور دوسری روایت میں کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔ العنایہ۔ والاصح ان الخ اور قول اصح یہ ہے کہ مذکورہ تمام صورتوں میں اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی تمام صورتوں میں امام اعظمؒ سے ہی ایک روایت ہے کہ کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔ یہی اصح قول ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مہر المثل واجب ہوگا۔ ع۔ پھر یہ سب صورتیں اس وقت ہیں کہ بغیر مہر کے ہو یا مہر میں مردار یا خون ہو جو حقیقت میں مال متقوم نہیں۔

فان تزوج الذمي ذمية على خمراوخنزير ثم اسلما اواسلم احدهما فلها الخمروالخنزيرومعناه اذاكانا باعيانهما والاسلام قبل القبض و ان كانابغيراعيانهما فلها في الخمرالقيمة وفي الخنزيرمهر المثل وهذا عند ابي حنيفةؒ وقال ابويوسفؒ لهامهر المثل في الوجهين وقال محمد لها القيمة في الوجهين وجه قولهما ان القبض مؤكد للملك في المقبوض فيكون له شبه بالعقد فيمتنع بسبب الاسلام كالعقد وصاركما اذاكانا بغيرا عيا نهما واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فابويوسفؒ يقول لوكانا مسلمين وقت العقد يجب مهر المثل فكذا ههنا و محمدؒ يقول صحت التسمية لكون المسمى مالا عندهم الا انه امتنع التسليم للاسلام فتجب القيمة كما اذاهلك العبدالمسمى قبل القبض و لابي حنيفةؒ ان الملك في الصداق المعين يتم بنفس العقد ولهذا تملك التصرف فيه وبالقبض ينتقل من ضمان الزوج الى ضمانها وذلك لايمتنع بالاسلام كاسترداد الخمرالمغصوب وفي غيرالمعين القبض موجب ملك العين فيمتنع بالاسلام بخلاف المشترى لان ملك التصرف انما يستفاد بالقبض واذا تعذر القبض في غير المعين لاتجب القيمة في الخنزير لانه من ذوات القيم فيكون اخذ فيمته كاخذعينه ولاكذلك الخمر لانها من ذوات الامثال الاترى انه لوجاء بالقيمته قبل الاسلام تجبر على القبول في الخنزيردون الخمرولوطلقها قبل الدخول بها فمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة ومن اوجب القيمة اوجب نصفهاo

ترجمہ:۔ پس اگر کسی ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور کے عوض نکاح کیا پھر دونوں یا دونوں میں سے کوئی ایک اسلام لے آیا تو اس عورت کو یہی شراب یا سور ملے گا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ شراب یا سور معین ہو۔ اور اس پر قبضہ کرنے سے پہلے مسلمان ہونا پایا گیا ہو۔ اور اگر شراب و سور غیر معین ہو تو عورت کے لئے مہر میں شراب ہونے کی صورت میں اس کی قیمت ملے گی۔ اور مہر میں سور ہونے میں مہر المثل ملے گا۔ یہ سب حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور ابو یوسفؒ نے

فرمایا ہے کہ عورت کو معین اور غیر معین دونوں صورتوں میں مہر المثل ملے گا۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اسے دونوں ہی صورتوں میں قیمت ملے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ ایک ایسی چیز ہے جو مقبوضہ چیز میں ملکیت کو مضبوط اور پختہ کرتی ہے۔ اس لئے قبضہ کو عقد کے ساتھ مشابہت ہے۔ پس قبضہ کرنا بھی اسلام لانے کے سبب سے عقد کی مانند ممتنع ہوا۔ اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے اس صورت میں کہ شراب اور سور غیر معین ہو۔ اور جب قبضہ کی حالت بھی عقد کے وقت مسلمان ہوتے تو بھی مہر المثل واجب ہوتا تو یہاں بھی اسی طرح ہوگا۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مہر مقرر کرنا صحیح ہے کیونکہ جو چیز متعین کی گئی ہے وہ ان کے نزدیک مال ہے۔ البتہ یہ بات ہے کہ اس متعین چیز کو حوالہ کرنا یعنی قبضہ دینا اسلام ہونے کی وجہ سے ممکن نہیں رہا۔ اس لئے اس کی قیمت واجب ہوگی۔ جیسا کہ متعین غلام پر قبضہ دینے سے پہلے وہ ہلاک ہو گیا ہو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ معین مہر مسمی میں صرف عقد سے ہی ملکیت پوری ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے عورت اس مہر معین میں تصرف کرنے کی مالک ہو جاتی ہے۔ اور قبضہ پالینے کی وجہ سے وہ چیز شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عورت کی ملکیت میں آجاتی ہے اور اس کا منتقل ہونا اسلام کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتا ہے۔ جیسے کہ غصب کی ہوئی شراب کو واپس لینا۔ اور غیر معین مہر میں قبضہ کرنا مال عین کے ملک کا موجب ہے۔ اس لئے قبضہ سے مالک ہونا اسلام کی وجہ سے ممتنع ہے۔ برخلاف خریدی ہوئی چیز کے۔ کیونکہ تصرف کرنے کی ملکیت قبضہ کر لینے سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اور جب غیر معین شراب و سور پر قبضہ کر لینا ممکن ہو جائے تو اس میں قیمت واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ سور زوات القیم سے ہے۔ اس لئے اس کی قیمت لینا خود اسی کے لینے کے مثل ہے جبکہ یہ بات غیر معین شراب کی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ذوات الامثال میں سے ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اسلام لانے سے پہلے متعین مہر کی قیمت ادا کر دی تو وہ عورت خنزیر کے قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔ اور شراب کی قیمت لینے پر مجبور نہیں کی جائے گی۔ اور اگر اس عورت کو دخول سے پہلے طلاق دے دی تو اس صورت میں مہر المثل کو واجب کیا ہے اس نے متعہ کو واجب کیا ہے اور جس امام نے قیمت واجب کی ہے اس نے نصف قیمت واجب کی ہے۔

توضیح:۔ اگر ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور کے عوض نکاح کیا پھر دونوں یا ان سے کوئی ایک اسلام لایا۔ تو مہر کیا ہوگا۔ اختلاف ائمہ ان کے دلائل۔ طلاق قبل دخول یا بعد دخول ہوئی ہو

فان تزوج الذمی ذمیة علی خمر او خنزیر ثم اسلما او اسلم احدهما فلها الخمر......الخ

اگر ذمیہ سے شراب یا سور کے عوض نکاح کیا۔ ف۔ حالانکہ یہ چیزیں مسلمان کے حق میں حرام اور متقوم (ایسی نہیں ہیں کہ ان کی کچھ حیثیت یا قیمت ہو) نہیں ہیں۔ لیکن ذمیوں کے حق میں مال ہیں۔ ثم اسلما الخ پھر میاں اور بیوی دونوں یا ان میں سے کوئی ایک ہی اسلام لے آیا حالانکہ ابھی تک مہر کی ادائیگی نہیں کی گئی ہے۔ فلها الخمر الخ تو عورت کے لئے یہی شراب اور سور ہوگا۔ معناه الخ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ شراب یا سور معین ہو۔ ف۔ کسی اشارہ کی ہوئی معین شراب یا کسی خاص معین سور کے عوض نکاح طے ہوا ہے۔ والاسلام الخ اور مسلمان ہو جانا اس مہر پر قبضہ کر لینے سے پہلے واقع ہوا ہو۔ ف۔ تو بعد اسلام کے عورت کی ملک یہی معین شراب یا سور ہے۔ درالمختار میں کہا ہے کہ پھر شراب کو سرکہ بنا کر رکھ لے اور سور کو چھوڑ دے۔ میں مترجم کہتا ہوں عورت کا مالک بن جانا اور شوہر کا اسے مالک بنانا مسلمان ہونے سے پہلے ہو چکا ہو کیونکہ یہ چیز معین تھی اس کی ملکیت صحیح ہوئی۔ اور اسلام لانے کے بعد وہ عورت اس شراب کو اس کی بربادی سے بچانے کے لئے سرکہ بنا سکتی ہے۔ مگر اس سور کے چھوڑ دینے کے سوا کچھ نہیں کر سکتی ہے۔

و ان کانا بغیر اعیانهما فلها فی الخمر القیمة وفی الخنزیر مهر المثل وهذا عند ابی حنیفةؒ......الخ

اور اگر شراب و سور غیر معین ہو تو عورت کو اس کا مہر شراب ہونے کی صورت میں اس کی قیمت ملے گی۔ اور اگر مہر سور ہو تو

اسے اس کا مہر المثل ملے گا۔ **وھذا عند الخ** یہ سب حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ **وقال ابو یوسف الخ** اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ عورت کو دونوں صورتوں میں مہر المثل ملے گا۔ف۔ خواہ شراب یا سور معین ہو یا غیر معین ہو۔ اور امام مالک وشافعی و احمد رحمتہ اللہ علیہم کا قول بھی یہی ہے۔ع۔ **وقال محمد الخ** اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ عورت کو دونوں صورتوں میں (یعنی خواہ معین ہو یا غیر معین ہو) قیمت ہی ملے گی۔ف۔ الحاصل صاحبینؒ کے نزدیک مہر المثل ملے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک قیمت ملے گی۔

وجه قولهما ان القبض مؤكد للملك في المقبوض فيكون له شبه بالعقد فيمتنع بسبب......الخ

صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ ایک ایسی چیز ہے جو مقبوض چیز میں ملکیت کو مستحکم کرتا ہے۔ف۔ اس لئے ملک پر استحکام پیدا کرتا ہے۔ **فیکون له الخ** اس طرح قبضہ کو عقد کے ساتھ ایک مشابہت ہے۔ف۔ کیونکہ عقد مثلاً بیع بھی ایک نئی چیز پیدا کرتا ہے۔ اس لئے کسی چیز پر قبضہ کرنا عقد کرنے کے منزلہ میں ہوتا ہے۔ حالانکہ اسلام میں شراب یا سور پر عقد کرنا ممنوع ہے۔ **فیمتنع الخ** اس لئے قبضہ کرنا بھی اسلام لانے کے سبب سے عقد کے مانند ممنوع ہوا۔ف۔ پس جبکہ سور یا شراب معین ہو تو قبضہ کرنا ممنوع ہوگا۔ **وصار کما** اور معین شراب اور سور کا معاملہ بھی ویسے ہی ہو گیا جیسے اس صورت میں کہ وہ شراب یا سور غیر معین ہو۔ف۔ کیونکہ غیر معین ہونے کی صورت میں بالاتفاق اوسط درجہ کی شراب یا اوسط جانور سور پر قبضہ کرنا ممتنع ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ قبضہ کرنا بھی عقد کے ساتھ لاحق ہے **واذ التحقت الخ** اور جب قبضہ کرنے کا حکم بھی عقد کرنے کی طرح ہو گیا تو امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اگر دونوں عقد کے وقت مسلمان ہوتے (اور شراب یا سور معین یا غیر معین پر عقد کرتے تو یہ تسمیہ صحیح نہ ہوتا) اور مہر المثل واجب ہوتا۔ اسی طرح یہاں بھی واجب ہوگا۔ف۔ یعنی اسی طرح جب قبضہ کے وقت دونوں مسلمان ہیں تو مہر المثل ہی واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر صرف کوئی ایک ہی مسلمان ہو کیونکہ اگر بیوی مسلمان ہوئی تو وہ شراب یا سور کی مالکہ نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر فقط شوہر مسلمان ہوا تو وہ ایسی کسی چیز کو دوسرے کی ملکیت میں نہیں دے سکتا ہے۔ **ومحمد یقول الخ** اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ تسمیہ صحیح ہو چکا تھا۔ف۔ کیونکہ شراب و سور کو متعین کرتے وقت دونوں ذمی تھے۔ **لکون المسمی الخ** کیونکہ جسے متعین کیا گیا ہے وہ بھی ان کے نزدیک مال تھا۔ف۔ جبکہ شرط یہی ہے کہ جو چیز متعین کی جائے وہ مال ہو اس طرح یہی متعین شدہ چیز واجب ہے۔ **الاانه الخ** لیکن بات یہ ہوئی کہ اس مسمی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ دینا اسلام لانے کی وجہ سے ممتنع ہو گیا۔ اس لئے قیمت واجب ہوگی۔ف۔ کیونکہ یہ قاعدہ مقررہ ہے کہ جس جگہ کوئی چیز متعین کر دی جائے مگر اس معین چیز کو حوالہ کرنا ناممکن ہو جائے وہاں اس کی قیمت لازم آتی ہے۔ **کمااذا ملك الخ** جیسے کہ وہ غلام جسے کسی کے مہر میں متعین کر دیا گیا مگر اس پر قبضہ دینے سے پہلے وہ ہلاک ہو گیا۔ف۔ تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ **ولابی حنیفة الخ** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقرر کیا ہوا مال مہر جو متعین بھی کر دیا گیا ہو عقد ہوتے ہی وہ دوسرے کی ملکیت میں چلا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی اس پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے۔ بلکہ اس پر قبضہ صرف اس لئے دیا جاتا ہے تاکہ اس کے بعد شوہر اس کی حفاظت کا ذمہ دار باقی نہ رہے اور ضمانت سے بری ہو جائے۔ **ولھذا تملك الخ** اس ملکیت کے بدل جانے کی وجہ سے ہی عورت اس مہر معین میں تصرف کرنے کی مالکہ ہو جاتی ہے۔ف۔ چاہے شوہر کو ہبہ کرنے یا کسی کے ہاتھ اسے بیچ دے (یا آزاد کر دے) **وبالقبض الخ** اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عورت کی ضمانت میں آجاتا ہے۔ف۔ ورنہ عورت کی ملکیت تو پہلے سے ثابت ہو چکی ہے۔ **وذلك لایمتنع الخ** اور یہ منتقل ہونا اسلام کی وجہ سے ممنوع نہیں ہے۔ جیسے غصب کی ہوئی چیز کو واپس لینا۔ف۔ مثلاً کسی نے ذمی کی معین شراب یا معین سور غصب کیا پھر ذمی مسلمان ہو گیا۔ اس کے بعد غاصب نے وہ واپس کر دیا تو وہ واپس لے کر اس کی شراب کو سرکہ بنا سکتا ہے۔ لیکن سور کو چھوڑ دے' اسے فروخت وغیرہ نہ کرے بلکہ مفت میں چھوڑ دے یا اس کی گردن اڑا دے۔ یہ مذکور حکم تو اس صورت میں ہے جبکہ مقرر شدہ مہر معین بھی ہو۔ **وفی غیر المعین الخ** اور غیر معین مہر میں قبضہ

کرنا مال عین کی ملکیت کا سبب ہو جاتا ہے۔ف۔ اسی لئے جب شراب یا سور غیر معین ہو تو اس وقت تک وہ عورت کی ملکیت نہیں ہے۔ البتہ اس پر قبضہ کر لینے کے بعد وہ ملکیت بھی ہو سکتی ہے۔ فیمتنع الخ تو قبضہ کی وجہ سے ملکیت میں آنا اسلام کی وجہ سے ممتنع ہے۔ف۔ یعنی مسلمان شوہر کی ملکیت سے نکالنا اور مسلمان بیوی کی ملکیت میں پہنچانا ممتنع ہے۔ بخلاف المشتری بر خلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سور کے ف۔ کہ خریدی ہوئی میں ملکیت ایسی پوری نہیں ہوتی ہے کہ اس میں اپنی مرضی کے مطابق تصرف کر سکے لان ملك الخ کیونکہ تصرف کرنے کی ملکیت تو قبضہ سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ف۔ خواہ خریدی ہو یا مہر غیر معین ہو۔ مگر اس پر قبضہ کرنا اسلام کی وجہ سے ممتنع ہے۔ واذا تعذر الخ اور جب غیر معین شراب و سور پر قبضہ کرنا متعذر ہو گیا۔ف۔ حالانکہ عقد ہو چکا ہے اور جو مہر طے پایا تھا وہ بھی صحیح ہو چکا ہے کیونکہ اس وقت دونوں ذمی تھے' یہاں تک کہ امام محمدؒ نے دونوں کی قیمت واجب کی۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ دونوں چیزوں میں فرق کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ لاتجب القیمة الخ غیر معین سور میں اس کی قیمت واجب نہیں ہو گی کیونکہ سور ذوات القیم سے ہے۔ف۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جن کا مثل نہیں ہوتا ہے بلکہ قیمت ہی واجب ہوتی ہے اور قیمت ہی اس کا مثل ہے۔ فیکون الخ اس لئے اس کی قیمت لینا خود اس کے لینے کے مثل ہوا۔ف۔ کیونکہ اس کا قائم مقام یہی قیمت ہے۔

ولا كذلك الخمر لانها من ذوات الامثال الاترى انه لو جاء بالقيمته قبل الاسلام ......الخ

اور یہ حال شراب غیر معین کا نہیں ہے۔ لانهامن الخ کیونکہ یہ شراب تو ذوات الامثال سے ہے۔ف۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جن کے بدلے میں ان کا مثل لازم آتا ہے۔ تو اصل میں ان کا قائم مقام اس کے مثل شراب ہے اور جب مثل ممکن نہ ہو تو قیمت دلوائی جاتی ہے۔ اس لئے قیمت شراب کے بجائے نہ ہوئی اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ سور چونکہ مثلی نہیں ہے اس میں قیمت جائز نہیں ہے تو پھر عورت کو اس کا مہر المثل ملے گا۔ اور شراب جو مثلی ہے اور مثلی نہیں دیا جا سکتا ہے اس لئے قیمت واجب ہو گی۔ الاترى انه الخ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مسلمان ہو جانے سے پہلے شوہر مہر مقرر کی قیمت لا کر دے تو سور کی قیمت ہونے سے عورت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔ لیکن شراب کی قیمت میں مجبور نہیں کی جائے گی۔ف۔ یہ اسی وجہ سے ہے کہ سور کی قیمت گویا خود سور ہے۔ کیونکہ ہر ایک سور میں دوسرے سور سے فرق ہوتا ہے۔ اس لئے قیمت سور کا مثل نہیں ہے بلکہ اس کا قائم مقام ہے۔ اور شراب کا مثل بہت ہے۔ اس لئے عورت خواہ مخواہ قیمت لینے پر مجبور نہیں ہو سکتی ہے۔

ولو طلقها قبل الدخول بها فمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة ......الخ

اور اگر (اس مسئلہ مذکورہ میں) شوہر نے اس کو دخول سے پہلے طلاق دے دی۔ فمن اوجب الخ تو جس امام نے مہر المثل واجب کہا ہے اس نے متعہ کو واجب کہا ہے۔ف۔ یعنی ابو یوسفؒ وائمہ ثلثہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں متعۃ المثل واجب ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی سور غیر معین میں یہی حکم ہے کہ متعۃ المثل واجب ہے۔ ومن اوجب الخ اور جس امام نے قیمت کو واجب کہا اس نے نصف قیمت واجب کی ہے۔ف۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک مطلقاً اور شراب غیر معین میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں نصف قیمت واجب ہوتی ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ ذمیوں کے نکاح میں دوسرے احکام مثلاً نان و نفقہ واجب ہونا اور طلاق واقع ہونا' عدت گذارنا' نسب کا ثبوت' نکاح میں خیار بلوغ نکاح صحیح کی صورت میں ایک دوسرے کے وارث ہونا' تین طلاقوں والی مطلقہ کا حلالہ کے بغیر جائز نہ ہونا' اور ماں بہن وغیرہ محرمات ابدی کا ہمیشہ حرام رہنا اور ان جیسے دوسرے احکام مسلمانوں جیسے جاری ہوں گے۔ ت۔ د۔

نمبر ۲۔ دار الاسلام میں کوئی وطی شرعی معاوضہ یا شرعی سزا کے بغیر نہ ہو گی۔ اس لئے جس موقع میں شریعت اجازت دے

گی وہاں مہر لازم ہو گا۔ اور جہاں معذور رکھے وہاں عقر یا مہر المثل ہو گا۔ اور جہاں زنا کا فساد بتائے وہاں حد یا رجم کی سزا ہے۔ سوائے ان دو مسئلوں کے نمبرا۔ کوئی نابالغ لڑکا ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے اور عورت اس کے پاس آجائے۔

نمبر ۲۔ باندی بیچنے والے نے خریدار کے پاس اسے حوالہ کرنے سے پہلے وطی کرلی ہو۔ لیکن اس کی وطی کرنے کی وجہ سے اگر اس کی بکارت زائل ہو گئی ہو اور اس کی وجہ سے قیمت میں کمی آگئی ہو تو وہ اتنی قیمت کم کرنی ہو گی۔

نمبر ۳۔ دو لڑکیوں نے آپس میں اس طرح کوشش کی کہ ایک کا پردہ بکارت زائل کر دیا تو دوسری پر مہر المثل لازم آئے گا۔

ع۔ مطابق۔ الخ اور مہر معین میں ملک مع تصرف پوری ہو چکی البتہ ابھی تک وہ شوہر کی ضمانت میں ہے۔ ۱۲۔ م

باب نکاح الرقیق

لایجوزنکاح العبدوالامة الاباذن مولاهماوقال مالكؒ يجوز للعبدلانه يملك الطلاق فيملك النكاح ولنا قوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغيراذن مولاه فهوعاهر ولان في تنفيذنكا حهماتعييبهما اذا النكاح عيب فيهما فلايملكانه بدون اذن مولاهما

ترجمہ: باب۔ رقیق کے نکاح کے بیان میں۔ غلام اور باندی کا نکاح ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ غلام کو نکاح کر لینا جائز ہے۔ کیونکہ وہ طلاق دینے کا مالک ہوتا ہے۔ اس لئے وہ نکاح کرنے کا بھی مالک ہو گا۔ اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جس غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو وہ زنا کرنے والا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ ان دونوں کے نکاح کو نافذ کر دینے سے ان کو عیب دار کرنا لازم آتا ہے۔ کیونکہ ان دونوں کے حق میں نکاح ایک عیب ہے۔ اس لئے یہ دونوں اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کرنے کی طاقت نہیں رکھتے ہیں۔

توضیح: باب۔ نکاح الرقیق یعنی مملوک کے نکاح کی بحث

باب نکاح الرقیق

باب نکاح الرقیق......الخ

رقیق سے مراد مملوک ہے خواہ مرد ہو یا عورت اگرچہ بالغ نہ ہو۔ خواہ وہ مکمل مملوک ہو جسے قن کہا جاتا ہے یا ناقص ہو یا اس کو بدلہ میں مال ادا کرنے کی شرط پر آزادی لکھ دی گئی ہو۔ یعنی مکاتب ہو یا اس سے اس کے مولیٰ نے یہ کہدیا ہو کہ میرے مر جانے کے بعد تم آزاد ہو یعنی مدبر ہو یا لونڈی سے اس کے مالک کی اولاد ہونے سے وہ ام ولد ہو گئی ہو جس کے نتیجہ میں مالک کے مر جانے کے بعد وہ آزاد ہو جائے گی۔ اور اب کسی دوسرے کی وہ مملوکہ نہیں ہو سکتی ہے۔ اس جگہ مصنفؒ نے سب سے پہلے رقیق کی بحث شروع کی ہے۔

لایجوزنکاح العبدوالامة الاباذن مولاهماوقال مالكؒ يجوز للعبدلانه يملك الطلاق ......الخ

غلام اور باندی کا نکاح ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ حافظ الدین نسفیؒ سے منقول ہے کہ نکاح جائز اور منعقد بھی ہے۔ لیکن مولیٰ کی اجازت کے بغیر وہ نافذ نہیں ہوتا ہے۔ سروجیؒ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ یعنی اجازت کے بغیر نکاح موقوف ہوتا ہے۔ یہی قول سعید بن المسیبؒ و حسن بصریؒ و ابراہیم نخعیؒ وغیرہم۔ سے ابن ابی شیبہؒ نے روایت کیا ہے۔ عراقیؒ نے کہا ہے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک نکاح جائز نہیں ہوتا ہے۔ اور یہی قول حماد بن ابی سلیمان و اوزاعی و شافعی و احمد و اسحق رحمۃ اللہ علیہم کا ہے۔ عینیؒ نے کہا ہے صاحب الہدایہ کا قول ''لا یجوز'' یعنی جائز نہیں ہے۔ یہی صواب ہے۔ اور یہی بدائع و مفید اور قدوری میں مذکور ہے۔ لیکن ظاہر المذہب یہ ہے کہ نکاح نافذ نہیں ہوتا ہے۔ مگر منعقد ہو جاتا ہے۔ پھر اگر مولیٰ نے اجازت دی تو نافذ ہو گا ورنہ باطل ہو جائے گا۔ اور کچھ بھی مہر لازم نہیں ہو گا یہاں تک کہ غلام اس سے دخول کر لے۔ پھر دخول

کے بعد مہر المثل واجب ہوگا۔ لیکن غلام سے اس کا مطالبہ اس کے آزاد ہو جانے کے بعد ہوگا۔ م۔ د۔

وقال مالکؒ یجوز للعبدلانه یملك الطلاق فیملك النکاح ......الخ

اور امام مالکؒ نے کہا کہ غلام کے لئے جائز ہے یعنی اس کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر بھی جائز ہے۔ کیونکہ خود غلام کو طلاق دینے کا اختیار حاصل ہے۔ اس لئے اسے نکاح کرنے کا بھی اختیار ہوگا۔ ف۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ امام مالکؒ کا صحیح مذہب ہمارے مذہب کے مطابق ہے۔ لیکن جواہر المالکیۃ میں ہے کہ اگر اجازت کے بغیر غلام نے نکاح کیا تو نکاح صحیح ہو جائے گا۔ اور اس کے مولیٰ کو اختیار ہوگا کہ وہ خود اس کی بیوی کو طلاق دیدے۔ جو اس کے غلام پر نافذ ہوگی۔ مع۔

ولنا قوله علیه السلام ایما عبد تزوج بغیراذن مولاہ فهوعاهر ولان فی تنفیذ نکاحهما......الخ

اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ جس کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا تو وہ زانی ہے۔ ف۔ اس کی روایت ترمذی اور حاکم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کی ہے۔ اور دونوں نے کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور ابن ماجہ و دار قطنی نے اس کو ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے۔ لیکن دار قطنی نے کہا ہے کہ صواب یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے۔ اور دوسری سندوں سے ثابت ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایسے غلام پر حد زنا جاری کرنے کا فتویٰ دیتے بشرطیکہ وہ جانتا ہو۔ اور اصول حدیث کے مطابق اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے حضرت جابرؓ نے روایت کی ہو۔ حالانکہ یہ قول اس بات پر دلیل ہے کہ انہوں نے قطعی حدیث سے پایا ہے۔ اور مرفوع حدیث کو راوی نے جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا۔ اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ پھر اس کا زانی ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نکاح جائز ہی نہیں ہوا۔ اور ابوداؤد کی حدیث جو عبد اللہ بن عمر العمریؒ کی روایت سے ہے اس دعویٰ کی تائید کرتی ہے۔ اس میں ہے کہ ایسے غلام کا نکاح باطل ہے۔ اسی لئے عراقیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث اس شخص کے خلاف دلیل ہے جو یہ کہتا ہے کہ نکاح منعقد اور صحیح ہے لیکن نافذ نہیں ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ انعقاد نکاح نہ ہونے کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے۔ اور جس حدیث میں باطل کا لفظ آیا ہے وہ خود ضعیف ہے۔ اور زانی ہونا اس کو نافذ کرنے و وطی کرنے کے بارے میں ہے۔ اور یہ بات بلا خلاف ہمارے نزدیک حدیث کی دلیل سے جائز نہیں ہے۔ م۔

ولان فی تنفیذ نکاحهما تعییبهما اذ النکاح عیب فیهما فلایملکانه بدون اذن مولاهما......الخ

اور اس دلیل سے کہ ان دونوں کے نکاح نافذ کرنے میں دونوں کو عیب دار کرنا لازم آتا ہے۔ اذالنکاح الخ کیونکہ ان دونوں کے حق میں نکاح عیب ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر کوئی غلام یا باندی خریدے پھر معلوم ہو کہ وہ نکاح کئے ہوئے ہے، تو اسے واپس کر دینے کا خریدار کو حق ہوتا ہے۔ فلایملکانه الخ اس لئے غلام اور باندی کو ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اختیار نہیں ہے۔ ف۔ پھر باندی کے حق میں مولیٰ سے مراد وہ شخص ہے جس کو باندی کے نکاح کرانے کا حق حاصل ہو۔ جیسے باپ و دادا و قاضی و مالک و وصی و مکاتب و مفاوض و متولی اور وہ غلام جسے معاملات طے کرنے کی مالک کی طرف سے اجازت حاصل ہو۔ اور غلام تو اس کو اجازت دینے والا وہی ہوگا جو اس کو آزاد کرنے کا بھی مالک ہو۔ الدرولی الغرر۔

وکذلك المکاتب لان الکتابة اوجبت فك الحجر فی حق الکسب فبقی فی حق النکاح علی حکم الرق ولهذالایملك المکاتب تزویج عبده ویملك تزویج امته لانه من باب الاکتساب وکذا المکاتبة لاتملك تزویج نفسهابدون اذن المولی وتملك تزویج امتها لمابینا وکذا المدبر وام الولدلان الملك فیهما قائم ٥

ترجمہ: اور یہی حکم مکاتب کا بھی ہے۔ کیونکہ عقد کتابت نے اس کے کمانے اور آمدنی کرنے کے حق میں اس کی ممانعت کو کھول دینا واجب کیا ہے۔ اس لئے اپنا نکاح کرنے کے حق میں وہ غلامی کے حکم پر باقی رہے گا۔ اسی وجہ سے تو مکاتب اپنے غلام کا نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ لیکن اپنی باندی کا نکاح کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بھی آمدنی کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ اسی طرح سے مکاتبہ

باندی اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ لیکن اپنی باندی کا نکاح کرا سکتی ہے۔ اسی دلیل سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اسی طرح مدبر اور ام الولد کا بھی حکم ہے۔ کیونکہ مدبر اور ام لولد میں ان کے مولیٰ کی ملکیت قائم ہے۔

توضیح: مکاتب۔ مدبر اور ام ولد کو اپنے نکاح کا حق ہے یا نہیں

و كذلك المكاتب لان الكتابة اوجبت فك الحجر فی حق الكسب ......الخ

وہی حکم مکاتب کا بھی ہے۔ ف۔ کہ اس کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح نافذ نہیں ہوتا ہے کیونکہ حدیث کے حکم کے مطابق ہر مکاتب اس وقت تک غلام رہتا ہے۔ جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہو۔ **لان الکتا بة الخ** کیونکہ معاملہ کتابت نے تو کمائی اور آمدنی کرنے کے حق میں اس کی ممانعت کھول دینا واجب کیا ہے اس لئے نکاح کے حق میں وہ رقیت کے حکم پر پہلے کی طرح اب بھی باقی رہے گا۔ ف۔ یعنی خود تصرف سے ممنوع رہا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ غلام کو تو اس سے پہلے تک خود مختاری کے ہر کام سے روک دیا گیا تھا۔ لیکن کتابت کا معاملہ طے پانے کے بعد اسے صرف اس بات کی اجازت مل گئی ہے کہ آمدنی حاصل کرنے کی وہ کارروائیاں کر سکتا ہے اس حد تک کہ جس سے وہ اپنا طے شدہ بدل کتابت ادا کر سکے۔ اور اس کے علاوہ باقی تمام تصرفات حسب باقی رہ گئے۔ اور یہ تمام اموال بھی حقیقت میں اس کے مولیٰ کی ملکیت میں ہیں۔ یہاں تک کہ جو مال اس کے پاس رہ گئے ہیں ان میں ایسا کوئی کام بھی وہ اپنی مرضی سے نہیں کر سکتا ہے جس سے اس کے مولیٰ کو کسی قسم کا بھی گھاٹا ہو۔

ولهذالايملك المكاتب تزويج عبده ويملك تزويج امته لانه من باب الاكتساب ......الخ

اسی وجہ سے مکاتب اپنے غلام کا نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ ف۔ جس غلام کو اس مکاتب نے اپنی کمائی کی آمدنی سے خریدا ہو۔ کیونکہ غلام کا نکاح کر دینے سے اسے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس اسے یہ نقصان ہو جائے گا کہ یہ غلام اپنی بیوی کے مہر میں گروی رہے گا۔ **ویملك الخ** اور مکاتب اپنی لونڈی کا نکاح کر سکتا ہے کیونکہ یہ بھی آمدنی کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ ف۔ یعنی مال حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ کیونکہ باندی کا مہر اور اس کی اولاد سب اسی مالک کی ہوں گی۔ اسی اصل کی بناء پر اگر وہ اپنی باندی کا نکاح اپنے غلام سے کرنے تب بھی ظاہر الروایۃ میں جائز نہیں ہے۔

وكذا المكاتبة لاتملك تزويج نفسهابدون اذن المولى وتملك تزويج امتها لمابينا ......الخ

اسی طرح مکاتبہ باندی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح خود کرے۔ لیکن یہ اختیار ہے کہ یہ کہ اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر دے جس کی وجہ وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ اگر کوئی یہ کہے کہ مکاتبہ بھی اپنا نکاح کر کے اس سے مہر کی آمدنی حاصل کر سکتی ہے۔ اس لئے یہ نکاح جائز ہونا چاہئے۔ جواب یہ ہے کہ ذاتی کمائی کا اختیار اس کے مولیٰ کو ہے۔ ویسے مکاتبہ کا یہ فعل شاید زنا سے حفاظت وغیرہ کے خیال سے ہو۔

وكذا المدبر وام الولدلان الملك فيهما قائم......الخ

یہی حکم مدبر اور ام الولد کا ہے۔ ف۔ کہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس کا اپنا نکاح کرنا ناجائز ہے۔ خواہ مدبر غلام ہو یا باندی ہو۔ **لان الملك الخ** کیونکہ مدبر اور ام الولد میں ان کا مولیٰ کی ملکیت باقی رہتی ہے۔ ف۔ اگرچہ ام الولد اپنے مولیٰ کی وفات کے بعد یقیناً آزاد ہو گی۔ اور مدبر سے بھی یہی وعدہ کیا ہوا ہوتا ہے۔ اس لئے حاصل یہ ہوا کہ مملوک خواہ مذکر ہو یا مونث خواہ خالص غلام (قن) ہو یا مکاتب یا مدبر یا ام الولد ہر ایک کا عقد کرنا ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر منعقد تو ہو جاتا ہے مگر اس کا نفاذ ان کے مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ کہ اگر اس نے انکار کر دیا تو باطل ہو گیا اور اگر اجازت دے دی تو وہ کیا ہوا نکاح اب نافذ ہو جائے گا۔

واذاتزوج العبدباذن مولاه فالمهردين فی رقبته يباع فيه لان هذادين وجب فی رقبة العبدلوجود سببه من

اهله وقد ظهرفی حق المولیٰ لصدور الاذن من جهته فیتعلق برقبته دفعا للمضرة عن اصحاب الدیون کمافی دین التجارة والمدبر والمکاتب یسعیان فی المهرولایباعان فیه لانهما لایحتملان النقل من ملك الی ملك مع بقاء الکتابة والتدبیر فیودی من کسبهما لا من نفسهماo

ترجمہ: اور جبکہ کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا تو مہر اسی کے ذمہ قرض رہے گا یہاں تک کہ اس کی ادائیگی کے لئے اسے فروخت کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ ایسا قرض ہے جو غلام کی گردن میں واجب ہوا ہے کیونکہ قرض کا سبب اپنے اصل اور ذمہ دار شخص سے پایا گیا ہے۔ اور اس سبب کا ظہور مولیٰ کے حق میں ہوگا۔ کیونکہ اس کی اجازت اس کے مولیٰ کی طرف سے ہو چکی ہے۔ اس لئے دین مہر کا تعلق غلام کی گردن کے ساتھ ہوگا تاکہ قرض خواہوں کی تکلیف اور ان کا نقصان ختم ہو۔ جیسا کہ کارو بار کے قرضہ کے بارے میں حکم ہے۔ اور مدبر اور مکاتب غلام دونوں اپنے مہر کی ادائیگی کے لئے پوری کوشش کریں گے۔ لیکن یہ دونوں اس مہر کے مطالبہ کے موقع پر بیچے نہیں جائیں گے۔ کیونکہ یہ دونوں معاہدہ کتابت اور تدبیر کے رہتے ہوئے ایک شخص کی ملکیت سے دوسرے شخص کی ملکیت میں منتقل نہیں کئے جاسکتے ہیں۔ اس لئے یہ دین مہر ان ہی دونوں کی آمدنی اور کمائی سے ادا کیا جائے گا۔ ان دونوں کی ذات سے نہیں۔

توضیح: اگر کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا تو اس کا دین مہر بطور قرض اس کے ذمہ باقی رہے گا۔ اور مدبر اور مکاتب دونوں اپنے اپنے مہر کی ادائیگی کے لئے پوری پوری کوشش کریں گے

واذاتزوج العبدباذن مولاه فالمهردین فی رقبته یباع فیه لان هذادین وجب فی رقبة العبد ....الخ

اور جب غلام نے (مدبر اور مکاتب کے سوا) مولیٰ کی اجازت سے عقد نکاح کیا۔ ف۔ تو وہ صحیح ہوگا۔ مگر اس کی بیوی کا مہر اس کے مولیٰ پر لازم نہیں ہوگا۔ پس اگر کسی آزاد عورت نے اپنا یا اپنی باندی کا اس کے ساتھ نکاح کرنا منظور کیا تو اسے یہ سمجھ لینا ہوگا کہ غلام کا مالک اس کے مہر یا نان نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ فالمهر دین الخ پس مہر اس غلام کی گردن میں قرض ہے جس کے مطالبہ پر یہ غلام بیچ دیا جائے گا۔ ف۔ امام مالک وشافعیؒ واحمدؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ ع۔ لان هذا الخ اس لئے کہ یہ ایسا قرض ہے جو غلام کی گردن میں واجب ہوا کیونکہ قرض کا سبب ایسے شخص سے پایا گیا ہے جو اس کا اہل بھی ہے۔ ف۔ یعنی نکاح جو اس دین مہر کا سبب ہے اس شخص سے پایا گیا ہے جس میں نکاح کرنے کی پوری صلاحیت موجود ہے اس طرح سے کہ وہ عاقل بالغ اور اپنے مولیٰ کی طرف سے اجازت پایا ہوا ہے۔ اور یہ جو کہا گیا ہے کہ "گردن میں قرض کا بار ہے" اور یہ نہیں کہا گیا ہے کہ گردن پر قرض ہے اس لئے کہ گردن پر قرض ہونے کا مطلب ہوتا ہے ذمہ دار ہونا جیسا کہ آزاد مرد کی گردن پر بھی قرض کا بار ہوا کرتا ہے۔ یہاں مراد یہ ہے کہ غلام کی گردن یعنی ذات جو ایک مال ہے اسی مال میں سے یہ قرض بھی واجب الاداء ہوگا۔ بالآخر اسی وجہ سے فروخت کر دیا جائے گا۔ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ غلام کو فروخت کر دینے سے اسی مولیٰ کا نقصان ہوگا۔ کیونکہ اس کے ہاتھ سے غلام جاتا رہے گا۔

وقد ظهرفی حق المولیٰ لصدور الاذن من جهته فیتعلق برقبته دفعا للمضرة ......الخ

اور اس سبب کا ظہور مولیٰ کے حق میں ہو گیا کیونکہ مولیٰ کی طرف سے اجازت دی جاچکی ہے۔ ف۔ لیکن مولیٰ کے ساتھ اس کی ذمہ داری متعلق نہ ہوگی۔ فیتعلق برقبته الخ پس دین مہر کا تعلق غلام کی گردن کے ساتھ ہوگا تاکہ قرض مانگنے والوں کا نقصان ختم ہو۔ ف۔ کیونکہ اگر غلام کمائی کر کے ادا کرے گا تو مہر کی حقدار عورتوں کو قسطوں میں تھوڑا تھوڑا وصول ہونے میں نقصان ہوگا۔ اس لئے ایک ساتھ ہی ادائیگی ہو جائے گی۔ کمافی دین التجارة الخ جیسا کہ تجارت کے قرضوں میں حکم ہے۔

ف۔ چنانچہ اگر مولیٰ نے اپنے کسی غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اس نے خرید و فروخت کے معاملات میں سوداگروں سے ادھار مال خریدے یہاں تک کہ اس پر کافی قرض لازم ہو گیا تو قرض خواہوں کا حق اس غلام کی گردن میں ہوگا وہ اسے فروخت کر سکتے ہیں۔ واضح ہو کہ اگر قرضداروں نے ایک ساتھ اسے پورا فروخت کر دیا تو اس کی قیمت وہ آپس میں تقسیم کر لیں گے۔ پھر وہ دوبارہ فروخت نہیں کیا جاسکے گا۔ اگرچہ سب کو ان کا پورا قرض وصول نہ ہوا ہو۔ اسی طرح اگر اول درجہ کے حق داروں نے اسے فروخت کرا کے آپس میں تقسیم کر لیا اور کچھ نہیں بچا۔ اور ایسے قرضدار باقی رہ گئے جن کا قرض دوسرے درجہ کا ہے تو پھر یہ لوگ تیسرے کے پاس اسے فروخت نہیں کرا سکتے ہیں۔ بلکہ اس کے آزاد ہونے کے بعد اس سے مطالبہ کر سکتے ہیں۔

مسئلہ:۔ غلام کی بیوی کا نفقہ بھی غلام کی گردن میں ہے۔ یہاں تک کہ اس کے مطالبہ پر اسے فروخت کیا جاسکتا ہے۔ مع۔ والمدبر والمکاتب الخ اور غلام جو مکاتب یا مدبر ہو دونوں اپنے مہر کی وصولی کے لئے آمدنی کی پوری کوشش کریں گے۔ لیکن مہر کے مطالبہ میں فروخت نہیں کئے جائیں گے۔

لانهما لايحتملان النقل من ملك الى ملك مع بقاء الكتابة والتدبير فيودى من كسبهما ......الخ

کیونکہ یہ دونوں مدبر اور مکاتب اس لائق نہیں ہوتے ہیں کہ اپنی حالت تدبیر و کتابت پر باقی رہتے ہوئے ایک شخص کی ملکیت سے نکل کر دوسرے کے پاس جاتے رہیں۔ ف۔ کیونکہ ان کے مولیٰ نے جب انہیں مدبر یا مکاتب بنادیا ہے پھر بھی اگر وہ فروخت ہو جائیں تو خریدار غالباً اپنے قبضہ سے کبھی نکلنے کی اجازت نہیں دے گا۔ اور وہ مدبر یا مکاتب کی حیثیت سے وہاں نہ رہ سکیں۔ حالانکہ عقد تدبیر و کتابت لازمی ہوتے ہیں۔ اس لئے فروخت کرنا ممکن نہ ہوگا۔ **فيودى الخ** تو مجبوراً یہ دین مہر ان دونوں کی کمائی سے ادا کیا جائے گا۔ ان کی ذات سے نہیں۔ پھر مولیٰ کی اجازت کبھی صریحی ہوتی ہے اور کبھی دلالت سے ہوتی ہے۔ اس لئے تفصیلی احکام بیان کئے جارہے ہیں۔

واذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فقال المولى طلقها اوفارقها فليس هذا باجازة لانه يحتمل الرد لان هذا العقد ومتاركته يسمى طلاقاومفارقة وهواليق بحال العبد المتمرد اوهوادنى فكان الحمل عليه اولى وان قال طلقها تطليقة تملك الرجعة فهذا اجازة لان الطلاق الرجعي لايكون الافى نكاح صحيح فتتعين الاجازة٥

ترجمہ :اور جب غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا۔ پھر سن کر مولیٰ نے اس سے کہا کہ تم اسے طلاق دے دو یا کہا کہ اسے جدا کر دو۔ تو اس سے اس کی اجازت نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ کلام تو اس کو رد کر دینے کا احتمال رکھتا ہے۔ کیونکہ اس عقد کے ادا کر دینے اور اس کے چھوڑ دینے کا نام طلاق و مفارقت ہے۔ اور سرکش غلام کے حال کے ساتھ یہی زیادہ مناسب ہے۔ یا وہ بہت نزدیک ہے تو اسی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے کہا اس عورت کو طلاق دو طلاق دینا کہ تم کو رجعت کرنے کا اختیار ہو۔ تو یہ نکاح کی اجازت ہوگی۔ کیونکہ رجعت کرنے والی طلاق تو صرف صریح نکاح میں ہو سکتی ہے۔ اس طرح اجازت دینا متعین ہو گیا۔

توضیح: اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا اور بعد میں اجازت چاہنے کے لئے کچھ کہا

واذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فقال المولى طلقها اوفارقها فليس هذا باجازة ......الخ

اور اگر غلام نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا پھر مولیٰ نے کہا کہ تم اس کو طلاق دے دو یا اس کو جدا کر دو۔ ف۔ تو وہم ہوتا ہے کہ مولیٰ نے نکاح تسلیم کر لیا کیونکہ طلاق دینا و جدا کرنا تو نکاح کے بعد ہی ہوتا ہے۔ لیکن یہ وہم کافی نہیں ہے۔ **فليس هذا الخ** تو یہ جملہ اجازت کا بالکل نہیں ہے کیونکہ یہ کلام تو اس کے کلام کو رد کر دینے کا بھی احتمال رکھتا ہے کیونکہ ایسے آپس کے تعلقات کو رد کرنے اور اس کو چھوڑنے ہی کو طلاق اور جدائی کہا جاتا ہے۔ **وهو اليق الخ** اور سرکش غلام کے ساتھ ہی

زیادہ مناسب ہے۔ف۔ مولیٰ سے اجازت لئے بغیر ہی نکاح کر لینے سے غلام کی سرکشی ظاہر ہے۔ پس یہ دلیل اس دعویٰ کے لئے مفید ہے کہ یہ کلام رد پر محمول ہے۔

اوھوادنی فکان الحمل علیه اولی وان قال طلقها تطلیقة تملك الرجعة فھذا اجازة ......الخ

یارد کے قریب تر ہے اس لئے اسی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا۔ف۔ یعنی اگر ہم اسے حقیقتاً فراق اور طلاق پر محمول کریں تو یہ نتیجہ ہوگا کہ نکاح کو مولیٰ نے اسے اجازت ہی نہیں دی بلکہ انکار کر دیا تو اس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ نکاح کو مولیٰ نے مانتے ہوئے طلاق کا حکم دے کر اسے ختم کیا۔ اور اگر عام رواج کے معنی پر محمول کریں یعنی مولیٰ نے اسے اجازت ہی نہیں دی بلکہ انکار کر دیا تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ مولیٰ نے پہلے ہی نکاح کو ثابت نہیں ہونے دیا تو اس کا قریبی اور آسان مفہوم ہوگا کہ رد ہے۔ یہ نسبت اس بات کے کہ پہلے اجازت دی پھر انکار کیا۔ اس لئے وہ کلام اسی پر محمول ہوگا۔

وان قال طلقها تطلیقة تملك الرجعة فھذا اجازة لان الطلاق الرجعی لایکون الافی ......الخ

اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اسے طلاق دو طلاق دینا۔ف۔ تو بھی پہلے کی طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ تاکیدی طور پر رد کرنے پر محمول ہوگا۔ اور اگر کہا کہ اس عورت کو طلاق دو ایسی طلاق دے دینا کہ تم کو رجوع کرنے کا اختیار ہو۔ تو یہ نکاح کی اجازت ہوگی۔ لان الطلاق الخ کیونکہ نکاح صحیح کے علاوہ تو رجوع کرنے والی طلاق نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے اس سے اجازت دینا ہی متعین ہوگا۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اجازت کبھی کلام صریح سے ہوتی ہے اور کبھی ایسے احتمالی کلام سے ہوتی ہے جو اجازت کے معنی میں راجح ہو۔م۔

ومن قال لعبده تزوج ھذه الامة فتزوجھانکاحا فاسداودخل بھا فانه یباع فی المھرعند ابی حنیفة رحمه اللہ وقالا یوخذمنه اذا عتق واصلُه ان الاذن فی النکاح ینتظم الفاسد والجائزعنده فیکون ھذا المھر ظاھرا فی حق المولی وعند ھما ینصرف الی الجائز لاغیر فلایکون ظاھر افی حق المولی فیواخذبه بعد العتاق لھما ان المقصود من النکاح فی المستقبل الاعفاف والتحصین وذلك بالجائز ولھذا لوحلف لایتزوج ینصرف الی الجائز بخلاف البیع لان بعض المقاصد حاصل وھوملك التصرفات وله ان اللفظ مطلق فیجری علی اطلاقه کمافی البیع وبعضُ المقاصد فی النکاح الفاسد حاصل کالنسب ووجوب المھر و العدة علی اعتبار وجود الوطی ومسئالة الیمین ممنوعة علی ھذه الطریقة○

ترجمہ: اور جس شخص نے اپنے غلام سے کہا کہ تم اس باندی سے نکاح کر لو تب اس نے اس باندی سے نکاح فاسد کر لیا اور اس کے ساتھ دخول بھی کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے مذہب میں وہ غلام اس مہر کے مطالبہ میں فروخت کیا جائے گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جب وہ غلام آزاد کیا جائے گا تب اس سے مہر لیا جائے گا۔ اس اختلاف کی اصل بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نکاح کی اجازت دینا نکاح فاسد اور جائز دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اس لئے یہ مہر (جو نکاح فاسد سے وطی کرنے سے لازم آیا) مولیٰ کے حق میں ظاہر ہوگا (یہاں تک کہ اس کا غلام فروخت ہو جائے گا) اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ اجازت فقط جائز نکاح کے لئے ہو گی۔ ناجائز اور فاسد کے لئے نہ ہوگی۔ اس لئے یہ مہر مولیٰ کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا۔ (کیونکہ اس نے اس نکاح فاسد کی اجازت نہیں دی ہے۔ اس لئے اس مہر کے واسطے غلام آزاد کئے جانے کے بعد پکڑا جائے گا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کا اصل مقصد زمانہ مستقبل میں اپنے آپ کو پاکدامن رکھنا اور شرم گاہ کو محفوظ کر لینا ہے۔ اور یہ مقصود صرف جائز نکاح سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ میں نکاح نہیں کروں گا تو اس سے مراد جائز نکاح ہوگا۔ بخلاف بیع کے کیونکہ اس کے بعض مقاصد تو حاصل ہوتے ہیں۔ اور ان کی یعنی امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ تو مطلق ہے اس لئے اسے مطلق ہی رہنے دیا جائے گا جیسا کہ بیع میں ہے۔ اور نکاح فاسد میں بھی تو بعض مقاصد حاصل ہو جاتے ہیں وطی پائے جانے کے بعد نسب کا ثابت ہونا

ومہر وعدت کا واجب ہونا۔ اوراس طریقہ پر قسم والا مسئلہ ممنوع ہے۔

توضیح: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کو صرف نکاح کی اجازت دینا اس کے نکاح فاسد اور جائز سب کو شامل ہوتا ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ اجازت فقط جائز نکاح کے لئے ہوگی۔ دلائل

ومن قال لعبده تزوج هذه الامة فتزوجهانكا حافاسداو دخل بها فانه يباع في المهر......الخ

اگر کسی مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ تم اس باندی سے نکاح کر لو۔ ف۔ تو اس کہنے سے نکاح صحیح کرنے کا حکم دیا جائے گا یا نکاح فاسد کو بھی یہ حکم شامل رہے گا؟ کیونکہ نکاح دونوں طرح کا ہوتا ہے صحیح اور فاسد اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا فتزوجها الخ چنانچہ غلام نے اسی باندی سے نکاح فاسد کر لیا۔ ف۔ نکاح کے صحیح ہونے کی جو شرطیں ہوتی ہیں۔ مثلاً گواہ وغیرہ سے کوئی شرط فوت ہو گئی۔ ودخل بها اور غلام نے اس عورت کے ساتھ دخول بھی کر لیا۔ ف۔ کہ اس طرح اس پر مہر بھی لازم آگیا۔ فانه الخ تو مہر کے مطالبہ پر وہ غلام بیچ دیا جائے گا۔ ف۔ اور مولیٰ کا اجازت دینا اس فاسد نکاح کو بھی شامل ہوگا۔ لیکن یہ مذہب صرف امام اعظمؒ کا ہے کیونکہ قالا یوخذ الخ صاحبینؒ نے کہا ہے کہ جب غلام آزاد کیا جائے گا تب اس سے مہر لیا جائے گا۔ ف۔ یعنی اسے ابھی نہیں بیچا جائے گا۔ اور مولیٰ کی اجازت سے یہ نکاح نہیں مانا جائے گا۔

واصله ان الاذن في النكاح ينتظم الفاسد والجائزعنده فيكون هذا المهر ظاهرا في حق الخ

اس کا مطلب ترجمہ (اصل بنیاد) سے واضح ہے۔ ولهذا لو الخ اسی اصل قاعدہ کی بنیاد پر اگر کسی نے قسم کھائی (اپنے بارے میں) کہ وہ نکاح نہیں کرے گا تو اس سے جائز اور صحیح نکاح کا حکم لیا جائے گا۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر اس نے جائز نکاح کر لیا تب وہ جھوٹا ہوگا۔ اور اگر فاسد نکاح کیا تو قسم میں جھوٹا نہیں ہوگا۔ البتہ اگر یہ قسم کھائی کہ اس نے اس سے پہلے یا زمانہ ماضی میں نکاح نہیں کیا حالانکہ اس نے فاسد نکاح کیا تھا جو جھوٹا ہو گیا۔ جیسا کہ مبسوط میں ہے۔ اور یہاں مولیٰ کی اجازت زمانہ مستقبل ہی کے واسطے ظاہر ہے۔ اس لئے اگر بیع کی اجازت دے تو وہ بیع صحیح و فاسد دونوں کو شامل ہے۔ لان بعض الخ کیونکہ بعض مقاصد تو حاصل ہیں یعنی تصرفات کی قدرت ہے۔

وله ان اللفظ مطلق فيجرى على اطلاقه كمافي البيع ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ "نکاح کر لو" تو مطلق ہے اس لئے اس کو مطلق ہی رکھا جائے گا۔ ف۔ چنانچہ جب یہ کہا کہ تم اس باندی سے نکاح کر لو تو مطلقاً نکاح خواہ صحیح ہو یا فاسد سب اس اجازت میں شامل ہو گیا۔ کما فی البیع جیسے بیع میں ہے۔ ف۔ کہ بالاتفاق بیع جائز و فاسد سب کو شامل ہے بخلاف توکیل (وکیل بنانے کے) چنانچہ اگر کسی نے کسی سے کہا کہ تم میرا نکاح کرادو تو اس حکم میں نکاح فاسد شامل نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی کو نکاح فاسد کے لئے وکیل بنایا تو وہ اس کا نکاح صحیح نہیں کر سکے گا۔ بخلاف بیع کے۔ ھ۔ د۔ اور یہ کہنا کہ بیع میں بعض مقاصد حاصل ہو جانے کی وجہ سے نکاح سے اس کا فرق ہوتا ہے۔ تو یہ فرق صحیح نہیں ہے۔

وبعض المقاصد في النكاح الفاسد حاصل كالنسب ووجوب المهر و العدة على اعتبار ......الخ

نکاح فاسد میں بھی تو بعض مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ کالنسب الخ جیسے نسب ثابت ہونا اور وطی پائے جانے کی وجہ سے مہر و عدت واجب ہونا۔ ف۔ اگرچہ عدت کا شمار یہاں کچھ امور مقصود میں سے نہیں ہے۔ ہاں قسم کا مسئلہ البتہ معارض ہوتا بشرطیکہ یہی حکم ہوتا مگر وہ تو عرف مقدم کرنے کے طریقہ پر ہے۔ ومسئلة اليمين الخ اور اس طریقہ پر (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہو) قسم والا مسئلہ ممنوع ہے۔ ف۔ بلکہ صحیح یہ ہے کہ اگر قسم کھائی کہ نکاح نہ کروں گا۔ تو نکاح فاسد کرنے سے بھی

حانث ہو جائے گا۔ اور اگر بالفرض تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی یہاں نکاح کے قسم پر قیاس کرنا منع ہے۔ کیونکہ قسم کا مدار عرف اور رواج پر ہوتا ہے۔ بخلاف نکاح کے۔ م۔ ع۔ پھر واضح ہو کہ اگر مولیٰ کی نیت فقط نکاح صحیح کی ہو تو اسی پر اجازت موقوف رہ جائے گی۔ اور اگر صریح فاسد نکاح کی اجازت دی تو اس صورت میں نکاح فاسد و صحیح دونوں جائز ہوں گے۔ النہر۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اس نے اپنے معاملات کرنے میں اپنے اوپر قرض بڑھالیا تو یہ قرض اسی غلام کی گردن میں ہوگا۔

ومن زوج عبدامديوناماذوناله امرأة جاز والمرأة اسوة للغرماء في مهرهاومعناه اذاكان النكاح بمهر المثل ووجهه ان سبب ولاية المولى ملكه الرقبة على مانذكره والنكاح لايلاقي حق الغرماء بالابطال مقصودا الا انه اذاصح النكاح وجب الدين بسبب لامرد له فشابه دين الاستهلاك وصاركالمريض المديون اذا تزوج امراة فبمهر مثلها اسوة للغرماءo

ترجمہ: اور جس مولیٰ نے اپنے ایسے غلام کا نکاح کیا جسے اس نے خود کاروبار کرنے کی اجازت دے رکھی ہے تو یہ نکاح (اجازت) صحیح ہے۔ اور اس کی بیوی اپنے مہر کے مطالبہ میں دوسرے قرضخواہوں کے برابر حقدار ہوگی۔ اس (برابر کے حق دار ہونے) کا مطلب یہ ہے کہ جبکہ اس باندی کا نکاح مہر المثل کے ساتھ ہوا ہو۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کی ولایت کا سبب مولیٰ کا اس کی گردن کا مالک ہونا ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ اور نکاح یہاں پر قرض خواہوں کے حق کے ساتھ اس طرح متصل نہیں ہوا ہے جس سے حقوق باطل کرنے کا قصد ہو۔ البتہ یہ بات ہے کہ جب نکاح صحیح ہوا تو اس کا قرض (مہر) ایسے سبب سے واجب ہوا کہ اسے رفع کرنے کی کوئی صورت اور گنجائش نہیں ہے۔ تو یہ قرض دین استہلاک کے مشابہ ہو گیا۔ اور اب یہ اس مقروض بیمار کے مشابہ ہو گیا جس نے کسی عورت سے نکاح کیا تو یہ عورت اپنے مہر المثل کے برابر دوسرے حقدار کے برابر کی شریک ہو گئی۔

توضیح: اگر کسی نے اپنے عبد ماذون کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح صحیح ہوگا۔ اور اس کی بیوی اپنے مہر کے مطالبہ میں دوسرے قرض خواہوں کے برابر حقدار ہوگی۔ دلیل

ومن زوج عبدامديوناماذوناله امرأة جاز والمرأة اسوة للغرماء في مهرها......الخ

اور جس شخص نے اپنے غلام کا نکاح کسی عورت سے کر دیا جبکہ وہ غلام قرض دار ہو اور اسے کاروبار کی اس نے اجازت دے رکھی ہو۔ یعنی اس مولیٰ نے اس کا نکاح کی اجازت دی تو یہ نکاح جائز ہوگا۔ ف۔ اور عورت کا مہر بھی تجارتی قرضوں کے مثل اس غلام کی گردن میں تعین ہو جائے گا۔ والمرأة الخ اور عورت اپنے مہر کے بارے میں دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ بالکل برابر کی شریک ہوگی۔ ف۔ اور ایسا نہیں ہوگا کہ قرض خواہوں کو مقدم کیا جائے۔ پس اگر غلام مثلاً دو ہزار کو فروخت کیا گیا اور تین قرض خواہ ایسے ہوں کہ ان میں سے ہر ایک کا قرض اس غلام پر ایک ایک ہزار درہم ہوں اور چوتھی عورت جس کا مہر ایک ہزار درہم ہے ان میں سے ایک اس دو ہزار میں سے چوتھائی یعنی پانچ پانچ سو درہم پائے گا اور باقی کا اس کی آزادی کے بعد اس سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ الحاصل ہر ایک شخص اپنے قرض کے مطابق حساب کے بعد ہر قرض خواہ کو اس میں سے حصہ ملے گا۔ اور یہ عورت بھی ان کے ساتھ حق مانگنے میں برابر کی شریک ہوگی۔

ومعناه اذاكان النكاح بمهر المثل ووجهه ان سبب ولاية المولى ملكه الرقبة......الخ

اس کا مطلب یہ ہوا کہ برابری کا حق اسی صورت میں ہوگا جبکہ اس کا نکاح مہر المثل کے عوض ہوا ہو۔ ف۔ یا کم پر ہو یعنی مہر المثل سے زائد پر نکاح نہ ہوا ہو۔ ورنہ مہر المثل کی مقدار میں تو عورت بھی قرض خواہوں کے برابر ہے اور زائد میں پیچھے رہے گی یہاں تک کہ جب قرض خواہوں سے بچ جائے تو اس زائد میں عورت کا حق متعلق ہوگا جیسے کسی شخص پر اس کی صحت کی حالت

کے لئے ہوئے قرضے مقدم ہوں گے ان قرضوں سے جو اس نے اپنی بیماری کی حالت میں لئے ہوں گے۔ اس وضاحت سے یہ معلوم ہوا کہ مہر المثل سے کم مہر ہونے کی صورت میں عورت لامحالہ قرض چاہنے والوں کے برابر شرکت کا حق رکھتی ہے۔

ووجهه ان سبب ولاية المولى ملكه الرقبة على ماذكره والنكاح لايلاقي حق الغرماء......الخ

اور سب کے برابر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا اس کے غلام کی گردن کا مالک ہونا ہی مولیٰ کی ولایت کا سبب ہے۔ جسے ہم انشاء اللہ آئندہ مسئلہ میں بیان کریں گے۔ پس جبکہ مولیٰ نے اس کا نکاح کیا تو ولی نے اس پر یہ مہر چڑھایا۔ والنکاح یلاق الخ اور نکاح یہاں قرض خواہوں کے حق کے ساتھ اس طرح متصل نہیں ہوا کہ ان سب کے حقوق باطل کرنے کا ہی اس کا قصد ہو۔ ف۔ بلکہ نکاح تو اس کے انسان ہونے اور اس کی حفاظت ایمانی اور حرمت کے تقاضے کی بناء پر ہوا ہے۔ اس سے اس کے قرض خواہوں کا قرض باطل کرنا اصلی مقصود نہیں ہوا الا انه الخ لیکن یہ بات بے شک ہوئی ہے اس کے نکاح ہو جانے کی وجہ سے ضمنا اس غلام کے قرض خواہوں کے حق میں تنازع اور مقابلہ پیدا ہو گیا۔ ایسے ہی۔ جیسا کہ اذا صح النکاح الخ جب نکاح صحیح ہو گیا تو قرضہ ایسے سبب سے واجب ہوا کہ اس سے بچنے کی کوئی صورت اور اس کا دفعیہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ بغیر مال کے تو نکاح ہی نہیں ہوتا ہے۔

فشابه دين الاستهلاك وصار كالمريض المديون اذا تزوج امراة فبمهر مثلها اسوة للغرماء......الخ

اس لئے اب یہ دین مہر دین استہلاک کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ یعنی جب غلام نے کسی دوسرے کا مال کسی طرح برباد کر ڈالا تو اس کا تاوان اس غلام کی گردن سے دین متعلق ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب منکوحہ عورت سے نفع حاصل کیا تو دین مہر اس سے متعلق ہو گیا۔ اور ان دونوں صورتوں میں اصلی قرضہ ہو اس لئے دوسرے قرض خواہوں کے برابر کا اسے حق ہو گیا۔

وصار كالمريض المديون اذا تزوج امراة فبمهر مثلها اسوة للغرماء......الخ

اور اس غلام کا حال اس مریض جیسا ہو گیا جو مرض موت یعنی ایسی بیماری میں مبتلا ہو گیا کہ بالآخر اسی میں وہ مر بھی گیا اور وہ قرض دار بھی تھا۔ اور اس نے اسی بیماری کی حالت میں کسی عورت سے نکاح کر لیا تو یہ عورت اپنے مہر المثل کی مقدار سے دوسرے قرضخواہوں کے ساتھ برابر کی شریک اور حق دار ہو گی۔ ف۔ پس مثلاً اگر اس کے قرض خواہوں میں سے زید کا قرض ۵ ہزار روپے اور بکر کا قرض ۴ ہزار روپے اور خالد کا قرض ۶ ہزار روپے چھوڑے۔ تو اب گویا وہ غلام ۹ ہزار روپے میں فروخت کیا گیا۔ اس لئے اس کے ترکہ میں سے زید کو ۳ اور بکر کو ڈیڑھ اور خالد کو سوا دو ہزار اور اتنے ہی عورت کو بھی ملیں گے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ اگر مولی نے غلام کو کسی عورت سے نکاح کرنے کے بعد فروخت کر دیا تو یہ بیع جائز ہو گی۔ اور عورت کا مہر اس کی گردن سے متعلق رہے گا۔ وہ جہاں جائے گا یہ دین بھی اس کے ساتھ لگا رہے گا جیسے کہ کسی کا مال برباد کر دینے کا تاوان ہوتا ہے۔ ت۔ یہاں تک کہ عورت کو یہ اختیار ہو گا کہ اس غلام کو اپنے مہر کے عوض اس کے خریدار کے پاس سے دوسرے کے پاس فروخت کرا دے۔ م۔ اور اس بات کا بھی اسے اختیار ہو گا کہ اس کے مولیٰ سے اس کی بیع کو فسخ کرا دے جیسا کہ دوسرے قرض خواہوں کو حق ہوتا ہے۔ ع۔ ھ۔ نمبر ۲۔ مہر کی وصولی کے لئے غلام کو ایک بار فروخت کیا جا سکتا ہے اس سے جتنا بھی وصول ہو سکے۔ اور باقی کی وصولی کے لئے اس غلام کے آزاد ہونے کے بعد اس سے مطالبہ کیا جائے گا۔ لیکن اگر مولی نے خود اسی عورت کے ہاتھ فروخت کر دیا تو نہیں۔ ق۔ اور نکاح فسخ ہو گیا۔ لیکن اس صورت میں اگر اس پر دوسرے کا مال برباد کرنے یا دوسرا استجارتی قرضہ ہو تو عورت کے پاس مطالبہ کیا جائے گا۔ م۔ نمبر ۳۔ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کا اپنے غلام سے نکاح کر دیا تو مہر واجب نہیں ہو گا۔ ت۔ یہی قول اصح ہے۔ الوالجیہ۔ د

ومن زوج امته فليس عليه ان يبوئها بيت الزوج ولكنها تخدم المولى ويقال للزوج متى ظفرت بهاوطئتها لان حق المولى فى الاستخدام باق والتبوية ابطال له فان بوأها معه بيتا فلها النفقة والسكنى والافلا لان النفقة تقابل الاحتباس ولوبوأها بيتا ثم بداله ان يستخدمها له ذلك لان الحق باق لبقاء الملك فلايسقط بالتبوية كمالا يسقط بالنكاح قال رضى الله عنه ذكر تزويج المولى عبده وامته ولم يذكررضا هما وهذايرجع الى مذهبنا ان للولى اجبار هما على النكاح وعند الشافعى لااجبار فى العبدوهورواية عن ابيحنيفة لان النكاح من خصائص الأدمية والعبد داخل تحت ملك المولى من حيث انه مال فلايملك انكاحه بخلاف الامة لانه مالك منافع بضعهافيملك تمليكها ولنا ان الانكاح اصلاح ملكه لان فيه تحصينه عن الزناء الذى هوسبب الهلاك والنقصان فيملكه اعتبارا بالامة بخلاف المكاتب والمكاتبة لانهما التحقا بالاحرار تصرفافيشترط رضا هماه

ترجمہ: جس مولیٰ نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر دیا ہو تو اس پر یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس باندی کو اس کے شوہر کے گھر میں رہنے کا موقع بھی دے۔ وہ باندی تو حسب دستور اپنے مولیٰ کی خدمت کرتی رہے گی۔ البتہ اس کے شوہر کو یہ کہدیا جائے گا (اجازت دی جائیگی) کہ تم کو جب جس طرح موقع ملے اس سے وطی کر لیا کرو۔ کیونکہ اس باندی سے خدمت لینے کے بارے میں مولیٰ کا اختیار اب بھی باقی ہے۔ اور شوہر کے ساتھ میں رات گذارنے کا حق لازم کر دینے سے مولیٰ کے حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے۔ اب اگر مولیٰ نے اس باندی کو اس کے شوہر کے ساتھ رہنے کی اجازت دے دی تو اس کا نان و نفقہ شوہر پر لازم آئے گا۔ ورنہ نہیں۔ کیونکہ نفقہ تو روک کر رکھنے کے مقابلہ میں آتا ہے۔ اور اگر ایک مرتبہ اسے اس شوہر کے ساتھ رہنے کی اجازت دے دی پھر اس کو اپنی خدمت میں رکھنے کی خواہش ہو گئی تو اس کو اس بات کا حق ہوگا۔ کیونکہ مولیٰ کی ملکیت اس پر باقی رہنے کی وجہ سے خدمت لینے کا حق اب تک باقی ہے۔ جو اسے علیحدہ گھر میں رہنے کی اجازت دینے سے ختم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اس باندی کا نکاح کر دینے سے ختم نہیں ہوتا ہے۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے مولیٰ کا اپنے غلام اور باندی کے نکاح کرنے کو ذکر کیا ہے لیکن اس میں یہ نہیں بتایا ہے کہ ان دونوں کی رضامندی بھی ہونی چاہئے۔ اس لئے یہ حکم ہمارے مذہب کی طرف لوٹتا ہے کہ ولی کو یہ حق ہوتا ہے کہ ان دونوں کے نکاح پر جبر کر سکتا ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک غلام کے نکاح کے بارے میں جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ کیونکہ نکاح تو آدمیت کی خصوصیتوں میں سے ہے۔ اور غلام کو صرف اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے اپنے مولیٰ کی ملکیت کے تحت میں داخل ہے۔ اس لئے مولیٰ اس کے نکاح کا مالک نہیں ہوگا۔ بخلاف باندی کے کیونکہ مولیٰ تو اس کے بضع کی منفعتوں کا مالک ہے اس لئے دوسرے کو مالک بنا دینے کا بھی اختیار رکھے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح کر دینے اپنی ملکیت یعنی غلام کی اصلاح کرنا مقصود ہے کیونکہ اس نکاح کر دینے کے ذریعہ اپنے غلام کو زناکاری سے محفوظ کر لینا ہے جو کہ زانی کی ہلاکت و نقصان کا سبب ہے۔ اس لئے مولیٰ اپنے غلام کے نکاح کرنے کا مالک ہوگا اس کی باندی پر قیاس کرتے ہوئے۔ بخلاف مکاتب اور مکاتبہ کے کیونکہ یہ دونوں تصرف کے اعتبار سے آزاد آدمیوں سے مل گئے ہیں اس نکاح کرانے میں خود ان کی رضامندی بھی شرط ہوگی۔

توضیح: اپنی باندی کو دوسرے کے نکاح میں دینے کے بعد مولیٰ پر یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان میاں بیوی کو ایک ساتھ رہنے کے لئے جگہ یا موقع بھی دے۔ اور اگر ایک مرتبہ اجازت دے دی تو جب چاہے اسے منسوخ بھر کر سکتا ہے۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن زوج امته فليس عليه ان يبوئها بيت الزوج ولكنها تخدم المولى......الخ

اور جس مولیٰ نے اپنی باندی کا نکاح کیا۔ ف۔ یا ام ولد کا نکاح خواہ غلام سے کیا ہو یا آزاد سے فلیس الخ تو مولیٰ پر یہ واجب

نہیں ہے کہ اس باندی کو اس کے شوہر کے گھر میں رکھے۔ف۔اور اپنی خدمت لینے کا حق چھوڑ دے۔م۔اگرچہ شوہر نے اس کے نکاح کے وقت یہ شرط کرلی ہو۔ف۔ولکنها الخ لیکن وہ باندی اپنے مولیٰ کی پہلے کی طرح خدمت کرتی رہے گی۔ف۔اور نکاح کی وجہ سے باندی کو اس کے شوہر کے حوالہ کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ یقال للزوج الخ شوہر سے کہا جائے گا کہ تم کو جب بھی موقع ملے اس سے ہمبستر ہو جایا کرو۔ف۔ایسے وقت میں کہ باندی اپنے مولیٰ کی خدمت سے فارغ بیٹھی ہو۔ت۔

لان حق المولى في الاستخدام باق والتبوية ابطال له فان بوأها معه بيتا فلها النفقة......الخ

کیونکہ اس سے مولیٰ کی خدمت لینے کا حق اب تک باقی ہے۔ف۔جو نکاح کی اجازت دینے کی وجہ سے ختم نہیں ہوا ہے۔ والتبوية الخ اور شوہر کے گھر میں رہنے دینے سے مولیٰ کی خدمت لینے کا حق باطل کرنا ہوتا ہے۔حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔اسی لئے مولیٰ پر یہ واجب نہیں ہوگا۔لیکن شوہر کے ذمہ اس باندی بیوی کے نفقہ وسکنی کا حق لازم ہوگا۔ت۔ فان بوأها الخ پھر اگر مولیٰ نے اپنے اختیار سے اس باندی کو اس کے شوہر کے ساتھ ایک مکان میں رہنے دیا۔ف۔یعنی رات کو تنہا مکان میں رہنے کی اجازت دی۔اگرچہ دن کے وقت اس سے خدمت لیتا رہے۔یا مولیٰ کے لئے نفقہ وسکنی ہوگا۔ف۔اور یہ اس کے شوہر پر واجب ہوتا ہے۔اسی بناء پر اگر شوہر غلام ہو تو بیوی کی طرف سے نفقہ وغیرہ کے مطالبہ میں اسے فروخت بھی کیا جا سکتا ہے۔الحاصل اگر باندی کو رات کے وقت شوہر کے ساتھ تنہائی میں رہنے کی اجازت دیدے تو شوہر پر اس باندی کے لئے نفقہ وسکنی لازم آجائے گا۔والا فلا ورنہ نہیں واجب ہوگا۔لان النفقة الخ کیونکہ وجوب نفقہ بیوی کو اپنے پاس روک رکھنے کے عوض ہوتا ہے۔ف۔ احتباس کے معنی روک رکھنا۔بند کرنا۔پس اگر مولیٰ نے باندی کو اپنی ہی خدمت کے لئے روک رکھا تو نفقہ وغیرہ شوہر پر لازم نہ ہوگا۔اور اگر شوہر کے پاس رکھ کر اپنی خدمت سے روکا تو شوہر پر ہی نفقہ وغیرہ لازم ہوگا اور اس کے اوپر نہ ہوگا۔ ولو بوأ الخ اور اگر مولیٰ نے باندی کو (شوہر کے ساتھ) کسی مکان میں رات گذارنے کے لئے جگہ دی۔ف۔اور اس باندی سے خدمت لینے کا حق ساقط کر دیا۔ثم بداله الخ پھر اس کے دل میں آیا کہ اپنی باندی سے خدمت لیا کرے تو اس کو اس کا حق ہوگا۔ف۔کہ دونوں کو ایک ساتھ رات گذارنے کی دی ہوئی اجازت منسوخ کر دے ایسی صورت میں شوہر سے نفقہ وغیرہ کی ذمہ داری بھی ختم ہو جائے گی۔لان الحق الخ کیونکہ مولیٰ کا حق اب بھی باقی ہے اس لئے کہ اس پر مولیٰ کی ملکیت باقی ہے۔جو صرف ایک ساتھ رات گذارنے کی اجازت دینے سے ساقط نہیں ہو سکتی ہے۔جیسے کہ باندی کا کسی دوسرے شخص سے نکاح کر دینے سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ف۔واضح ہو کہ شوہر کی اجازت کے بغیر بھی اگر مولیٰ چاہے تو وہ اپنی شادی شدہ باندی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جا سکتا ہے۔الظہیریہ قال رحمة الله الخ مصنفؒ نے کہا ہے کہ ذکر تزويج الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں مولیٰ کا اپنے غلام و باندی کے نکاح کرنے کو تو بیان کیا ہے مگر ان دونوں کی رضامندی کا ذکر نہیں کیا ہے۔ف۔اور یہ بالکل نہیں لکھا کہ غلام یا باندی کو اس کی رضامندی سے بیاہا بلکہ مطلقاً بیان کر دیا ہے۔وهذا يرجع الخ اور ایسا مطلق ہونا تو ہمارے مذہب کی طرف راجح ہے کہ مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنے غلام و باندی کو نکاح پر مجبور کر دے۔ف۔اگرچہ وہ نکاح کرنے پر راضی نہ ہوں۔اور اگرچہ وہ بالغ بھی ہوں۔ وعندالشافعی الخ اور شافعیؒ کے نزدیک غلام کے حق میں جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے وهو رواية الخ اور ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ف۔اگرچہ یہ روایت بہت ہی شاذہ ہے۔جسے امام طحاویؒ نے روایت کیا ہے۔ع۔ لان النكاح الخ کیونکہ نکاح تو انسان کے خواص میں سے ہے۔ف۔اور کسی شخص کی بھی انسانیت اور آدمیت مملوک نہیں ہو سکتی ہے۔ والعبد الخ اور غلام تو مولیٰ کی ملکیت میں اس بناء پر ہے کہ وہ مال ہے۔ف۔اور آدمی ہونے کی حیثیت سے ماتحت نہیں ہے۔ فلا يملك الخ لہذا مولیٰ اپنے غلام کے نکاح کا مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ف۔یعنی مولیٰ اپنے غلام میں موجود آدمیت کے خاصہ کا جبراً مالک نہیں ہوا ہے۔کیونکہ نکاح کر دینے میں اس کا ذاتی کچھ بھی فائدہ نہیں بلکہ نقصان ہی ہے۔ بخلاف الامة بر خلاف باندی کے۔ف۔کہ بالاتفاق اس کا نکاح جبراً کر سکتا ہے۔شرح الطحاوی۔لانه مالك الخ کیونکہ مولیٰ اپنی باندی کی شرمگاہ کے منافع کا مالک ہے۔اس

لئے وہ ان منافع کو غیر کی ملکیت میں دینے کا بھی مالک ہوا۔ ف۔ اور چونکہ شرم گاہ کے منافع کا دوسرے کو مالک بنانے کے لئے شریعت نے نکاح کر دینا فرض کر دیا ہے اس لئے باندی کے نکاح کا اختیار اس کے مولیٰ کو حاصل ہو گیا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ باندی پر نکاح کا جبری اختیار مولیٰ کو اس سے مالی منافع حاصل کرنے کے لئے ہوا ہے اور آدمیت کے تقاضہ کی وجہ سے یہ اختیار نہیں دیا گیا ہے۔ جبکہ غلام کا نکاح کر دینے سے کسی مالی فائدہ کے حاصل ہونے کی امید نہیں ہوتی ہے اس لئے اس کے نکاح پر مولیٰ کو جبری اختیار بھی نہیں ہے۔ لیکن اس دلیل میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مالی فائدہ تو صرف مہر کی آمدنی سے ہی نہیں ہوتا ہے اس لئے ہر وہ صورت جس سے مال کی آمدنی ہو سکے وہ بھی جائز ہے۔ اس لئے ظاہر الروایت میں ہمارے نزدیک غلام پر بھی جبر کرنے کا اختیار ہوگا۔ ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح کر دینے سے اپنی ملکیت یعنی غلام کی اصلاح ہوتی ہے۔ اور وہی مقصود بھی ہے۔ لان فیہ الخ کیونکہ غلام کا نکاح کر دینے سے اس کو زناکاری کی برائیوں سے محفوظ کرنا ہوتا ہے۔ جبکہ نکاح نہ کرنے سے زناکاری میں مبتلا ہو کر بربادی اور نقصان کا خطرہ رہتا ہے۔ ف۔ اگرچہ غلام کو رجم کر کے ختم نہیں کیا جاتا ہے پھر بھی اسے کوڑے تو لگائے جاتے ہیں۔ جن سے بھی اسے نقصان کا بہر حال خطرہ لگا رہتا ہے۔ فیملکہ الخ لہٰذا مولیٰ اپنے غلام کے بھی نکاح کرنے کا مالک ہوا باندی پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔ یعنی جس طرح باندی میں اس کے مولیٰ کو اس کے مالی تصرف کی راہ سے اختیار ہوگا۔

یخلاف المکاتب والمکاتبة لانهما التحقا بالاحرار تصرفافیشترط رضا هما......الخ

برخلاف اس غلام اور اس باندی کے جس سے تحریری طور پر معاہدہ ہو چکا ہے کہ متعین مقدار رقم کی ادائیگی کے بعد وہ آزاد ہو جائے گا۔ ف۔ یعنی ایک معین مقدار مال کما کر قسطوں میں ادا کر دے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ اس لئے ان دونوں پر بالاجماع جبری طور سے نکاح کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ ع۔ لانهما التحقا الخ کیونکہ وہ دونوں مکاتب اور مکاتبہ تصرفات کے کرنے میں آزادوں کے حکم میں آگئے ہیں۔ فیشترط الخ اس لئے ان دونوں کی بھی رضامندی لینا شرط ہے۔ ف۔ جیسا کہ ذاتی ملکیت کے اعتبار سے دونوں کو مولیٰ کی اجازت لینا شرط ہے۔

قال ومن زوج امته ثم قتلها قبل ان یدخل بهازوجها فلامهرلها عند ابی حنیفة رحمه الله وقالا علیه المهرلمولها اعتبارا بموتها حتف انفها وهذالان المقتول میت باجله فصار کمااذاقتلها اجنبی وله انه منع المبدل قبل التسلیم فیجازی بمنع البدل کما اذا ارتدت الحرة والقتل فی احکام الدنیا جعل اتلافا حتی وجب القصاص والدیة فکذا فی حق المهرواذ قتلت حرة نفسها قبل ان یدخل بهازوجها فلها المهر خلافا لزفر رحمه الله هویعتبره بالردة وبقتل المولی امته والجامع مابیناه ولنا ان جنایة المرء علی نفسه غیر معتبرة فی حق احکام الدنیا فشابه موتها حتف انفها بخلاف قتل المولی امته لانه یعتبر فی احکام الدنیا حتی تجب الکفارة علیهo

ترجمہ: اور جس نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر کے خود ہی اسے بعد میں قتل بھی کر دیا اس سے پہلے کہ اس کا شوہر اس کے ساتھ ہمبستری کرے۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو اس باندی کے لئے کچھ بھی مہر نہیں دیا جائے گا۔ لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس کے شوہر پر اس باندی بیوی کا مہر لازم ہوگا اس باندی کے اپنی موت سے مر جانے کی صورت پر قیاس کرتے ہوئے۔ اس وجہ سے کہ قتل کیا جانے والا شخص بھی اپنے وقت پر ہی مرتا ہے۔ تو یہ ایسی صورت ہو گئی کہ اسے کسی اجنبی نے قتل کر دیا ہو۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے مبدل یعنی شرم گاہ کو اس کے شوہر کے حوالہ کرنے سے پہلے منع کر دیا تو اسے بھی اس باندی کے مہر کو روک کے جانے سے بدلہ دیا جائے گا۔ جیسے کہ آزاد عورت مرتدہ ہو گئی ہو۔ اور دنیاوی احکام میں قتل کرنے کو تلف کرنا مان لیا گیا ہے اسی وجہ سے تو قتل کے بعد قصاص اور دیت لازم ہوتی ہے۔ تو اسی طرح مہر کے حق میں بھی ہونا۔ اور اگر آزاد عورت خود کو شوہر کے ساتھ ہمبستری سے پہلے ہی قتل کر ڈالا۔ تو بھی اسے مہر ملے گا۔ اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ وہ اس کو مرتد ہو جانے اور مولیٰ کا اپنی باندی قتل کرنے پر قیاس کرتے ہیں ان مسائل میں مشترک بات وہ ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور

ہماری دلیل یہ ہے کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں معتبر نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے عورت کا خودکشی کرنا خود اپنی موت مرنے کے حکم میں ہوگا۔ بخلاف مولیٰ کا اپنی باندی مارڈالنے کے کہ وہ تو دنیاوی احکام میں معتبر ہے یہاں تک کہ مولیٰ پر اس کا قتل کا کفارہ لازم ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی باندی کا نکاح کر دینے کے بعد خود ہی اسے قتل کر دیا ہو تو اس کا مہر لازم ہوگا یا نہیں۔ اس کی مختلف صورتیں۔ آئمہ کا اختلاف۔ دلائل

قال ومن زوج امته ثم قتلها قبل ان يدخل بهازوجها فلامهرلها عند ابى حنيفة رحمه الله.....الخ

فرمایا کہ جس نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر دیا پھر خود ہی اسے قتل بھی کر دیا۔ ف۔ اگرچہ یہ قتل غلطی اور چوک سے ہوا ہو۔ ف۔ قبل ان الخ یہ قتل جو کہ مولی کے ہاتھوں ہوا اس سے پہلے ہوا کہ باندی کا شوہر اس سے ہمبستری کر لیتا۔ ف۔ یا خلوت صحیحہ کرتا جس سے مہر لازم ہو جاتا ہے۔ اور وہ مولیٰ ایک مکلف آدمی ہو، بچہ نہ ہو۔ د۔ فلامهر الخ تو امام حنیفہؒ کے نزدیک اس باندی کے لئے کچھ بھی مہر نہ ہوگا۔ ف۔ جو کہ مولیٰ حق ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول بھی یہی ہے۔

وقالا عليه المهرلمولها اعتبارا بموتها حتف انفها وهذالان المقتول ميت باجله ......الخ

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ شوہر پر اس باندی کے مولیٰ کے لئے مہر واجب ہوگا۔ اس باندی کے خود اپنی موت مر جانے پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔ یعنی جس طرح وہ اپنی موت مر جاتی تو اس پر مہر موکد ہو کر لازم ہوتا۔ اس طرح مولیٰ کے ہاتھوں سے مقتول ہو جانے میں بھی وہ اپنی موت مرتا ہے۔ ف۔ تمام اہل السنۃ والجماعۃ کا یہی مذہب اور صحیح اعتقاد ہے۔ برخلاف معتزلہ وغیرہ اور دوسرے گمراہوں کے جو یہ سمجھتے ہوں کہ یہ اس کی اپنی موت نہ تھی بلکہ قاتل نے اس کی بقیہ عمر کاٹ کر مختصر کر دی ہے۔ حالانکہ یہ خیال بالکل باطل ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تو اس کی اتنی ہی زندگی مقرر فرمائی تھی۔ اسی لئے مہر کو لازمی کر دینے میں قتل ہو کر اپنے وقت پر مرنا ہے۔ اسی طرح بغیر کسی ظاہری سبب یا مرض کے مرنا ہے کہ حکم میں یہ سب برابر ہیں۔

فصار كما اذا قتلها اجنبى وله انه منع المبدل قبل التسليم فيجازى بمنع البدل.....الخ

اس طرح مولیٰ کا قتل کر دینا ایسا ہوگا جیسا کہ باندی کو کسی اجنبی نے قتل کر دیا ہو۔ ف۔ پس جبکہ اجنبی کے قتل کر دینے سے بالاتفاق پورا مہر واجب ہوتا ہے اسی طرح مولیٰ کے قتل کر دینے کی صورت میں بھی پورا مہر واجب ہوگا۔ وله انه الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے قبضہ کی بدلہ کی چیز یعنی باندی کی شرمگاہ خریدار کے حوالہ کر دینے سے انکار کر دیا ہے کہ اب اس کے حوالہ کرنے کی کوئی صورت ہی نہیں رہی۔ اسی لئے اس کا بدل یعنی مہر کو روک کر اس کا بدلہ لے گا۔

كما اذا ارتدت الحرة والقتل فى احكام الدنيا جعل اتلافا حتى وجب القصاص والدية.....الخ

جیسے کہ آزاد عورت اگر مرتد ہو گئی ہو ف کہ وہ اس صورت میں اب کسی مسلمان کی بیوی رہنے کے لائق نہیں رہی اگرچہ وہ نصرانیہ ہو گئی ہو۔ لہٰذا اس کا مہر ساقط ہو جائے گا۔ اور جس طرح کفر اور شرک باطنی حقیقی موت ہے ایسے ہی قتل بھی ظاہری موت ہے۔ اور اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ مقتول اپنی ہی موت مرا ہے لیکن یہ گفتگو دنیا کے احکام مرتد ہونے میں۔ جبکہ احکام میں فرق ہے۔ والقتل فى الخ یہ کہ دنیاوی احکام میں قتل کرنا اس طرح جرم ٹھہرایا گیا ہے کہ اس نے دوسرے سے جس چیز کے دینے پر معاملہ طے کیا تھا یعنی باندی کی شرمگاہ اسے اس نے اب حوالہ کرنے سے پہلے ہی تلف کر دیا ہے اس لئے مہر ساقط ہو جائے گا۔

☆☆☆

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ اگر اجنبی نے قتل کیا ہو تو بالاتفاق اس مقتولہ کا مہر ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ مولیٰ اس وقت بے قصور ہے۔ جیسے دخول کے بعد مولیٰ کا قتل کر دینا۔ نمبر ۲۔ اگر مولیٰ نے باندی کو ایسی جگہ پہونچا دیا کہ اس کے شوہر کو اس پر اختیار نہیں رہا یا بادشاہ کے ہاتھ میں اسے فروخت کر دیا کہ اس سے واپسی عموماً ممکن نہیں ہوتی ہے۔ یا باندی خود ہی غائب ہو گئی۔ یا مولیٰ نے دخول کے بعد اسے آزاد کر دیا ہو پھر باندی نے پہلے شوہر کے پاس رہ جانے سے انکار کر دیا یعنی خود کو اختیار کر لیا اسی بناء پر اس کا نکاح فسخ ہو گیا تو بالاتفاق اس میں مہر کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ مع۔

وان قتلت حرة نفسها قبل ان يدخل بهازوجها فلها المهر خلافا لزفر رحمه الله......الخ

اور اگر آزاد عورت نے خود کو قتل کر ڈالا شوہر کے ساتھ ہمبستری ہونے سے پہلے ہی۔ ف۔ یا اس کے وارث نے اسے قتل کر دیا۔ اور بقول صحیح یہی حکم باندی میں بھی ہے۔ ق۔ **فلها المهر**۔ تو اس آزاد عورت کو مہر دیا جائے گا۔ ف۔ یعنی اس کے مال پر میراث میں اسے بھی داخل کیا جائے گا۔ **خلافا لزفرؒ الخ** بخلاف امام زفرؒ کے کہ اس میں مہر واجب نہیں رہے گا۔ زفرؒ نے اسے مرتد ہو جانے پر اور مولیٰ کا اپنی باندی کو قتل کرنے پر قیاس کرتے ہیں۔ دونوں میں حکم مشترک ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ یعنی مقیس اور مقیس علیہ مشترک بات جو قیاس کرنے کی وجہ ہے کہ آزاد عورت کا مرتد ہو جانا اور مولیٰ کا اپنی باندی کو قتل کرنا اس لئے مہر کو ساقط کرتا ہے کہ مبدل کو حوالہ نہیں کیا ہے۔ اور یہی بات آزاد عورت کے خود کو قتل کر دینے میں بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن باندی کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔ مشائخ نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ قاضی خان نے کہا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ اس کا حکم آزاد عورت کا ہے۔ م۔

ولنا ان جناية المرء على نفسه غير معتبرة فى حق احكام الدنيا فشابه موتها حتف انفها .....الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں معتبر نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ آخرت میں جہنم میں جائے گا۔ **فشابه موتها الخ** اس لئے عورت کا خودکشی کرنا اپنی موت مرنے کے درجے میں ہے۔ ف۔ اس لئے مہر موکد اور واجب ہوگا۔ **بخلاف قتل الخ** برخلاف مولیٰ کا اپنی باندی کو مار ڈالنے کے کہ وہ تو دنیاوی احکام میں معتبر ہوتا ہے۔ اسی لئے اس پر قتل کا کفارہ لازم ہوگا۔ ف۔ اگرچہ اس سے قصاص لازم نہ ہوتا ہو۔ م۔ یہاں تک کہ اگر وہ بغیر اولاد مر گئی تو شوہر کو بھی اس میں سے نصف ملے گا۔ ورنہ چہارم

واذاتزوج امه فالاذن فى العزل الى المولى عند ابى حنيفةؒ رحمه الله وعن ابى يوسف و محمد رحمهما الله ان الاذن اليها لان الوطى حقها حتى ثبت لها ولاية المطالبة وفى العزل تنقيص حقها فيشترط رضاها كمافى الحرة بخلاف الامة المملوكة لانه لامطالبة لها فلايعتبر رضا ها وجه ظاهر الرواية ان العزل يخل بمقصود الولدوهوحق المولى فيعتبر رضاها وبهذافارق الحرةo

ترجمہ: اور جب کسی باندی سے نکاح کیا تو اس سے عزل کرنے کی اجازت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے مولیٰ کے اختیار میں ہے اور صاحبینؒ سے مروی ہے کہ عزل کی اجازت اسی باندی کے اختیار میں ہے۔ کیونکہ وطی تو اسی باندی کا حق ہے۔ یہاں تک کہ اس کو مطالبہ کرنے کا بھی حق ہے۔ اور عزل کرنے سے اس کے حق میں کمی لازم ہوگی۔ اس لئے اس کی رضامندی کی شرط جیسا کہ آزاد منکوحہ عورت میں ہے۔ بخلاف اپنی مملوکہ باندی کے کیونکہ اسے وطی کرنے کے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کی رضامندی کا بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ عزل کرنا بچہ کے حصول کے مقصد میں خلل ڈالتا ہے۔ جو کہ مولیٰ کا حق ہوتا ہے۔ اس لئے اسی مولیٰ کی رضامندی کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی دلیل سے منکوحہ باندی کا منکوحہ حرہ سے

فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح: عزل کی بحث یعنی جماع کے وقت نطفہ قرار نہ پانے کے لئے منی کو باہر نکال دینا۔ اس سے متعلق دوسرے مسائل۔ دلائل

واذاتزوج امه فالاذن فی العزل الی المولی عند ابی حنیفة رحمه الله ......الخ

جامع صغیر میں کہا ہے کہ جب کسی باندی سے کسی نے نکاح کیا تو اس سے عزل کرنے کی اجازت اس کے مولیٰ کے اختیار میں ہے۔ف۔ کیونکہ عزل تو اسی کو کہا جاتا ہے کہ جماع کرتے وقت اندر ہی انزال منی نہ کرے تاکہ حمل قرار نہ پائے حالانکہ حمل سے جو بچہ پیدا ہوتا ہے وہ مولیٰ کا غلام ہو جاتا ہے۔ اور ماں باپ کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے عندابی حنیفةؒ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس عزل کے لئے اس کے مولیٰ سے اجازت لینی ہوگی۔ وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسف ومحمد رحمۃ اللہ سے نوادر کی روایت آتی ہے کہ اس عزل کی اجازت اسی باندی کے اختیار میں ہے۔ف۔ جیسے کہ کسی آزاد عورت میں ہے۔ **لان الوطی الخ** کیونکہ وطی تو باندی کا حق ہے (مولیٰ کا نہیں ہے) اسی لئے وہ اپنے شوہر سے اس کا مطالبہ بھی کر سکتی ہے۔ف۔ یعنی اگر شوہر ایسا نہ کرنا چاہے تو وہ خود مطالبہ کر سکتی ہے۔

وفی العزل تنقیص حقها فیشترط رضاها کمافی الحرة بخلاف الامة المملوکة......الخ

اور عزل کرنے سے باندی کے حق میں کمی کرنا ہوگا۔ف۔ جبکہ یہ جائز نہیں ہوگا۔ف۔ **فیشترط** الخ اس لئے منکوحہ باندی کی بھی رضامندی شرط ہوگی جیسے کہ آزاد منکوحہ میں ہے۔ **بخلاف الامة** الخ بخلاف اپنی منکوحہ باندی کے۔ف۔ کہ مولیٰ اس سے وطی کرنے میں خود مختار ہے۔ **لانه لا مطالبته** الخ کیونکہ مملوکہ باندی کے لئے وطی کے مطالبہ کا حق نہیں ہے اس لئے اس کی رضامندی بھی شرط نہ ہوگی۔ف۔ چنانچہ مولیٰ اس باندی کی ناخوشی کے باوجود عزل کر سکتا ہے۔ اگر عزل کیا پھر حمل بھی ظاہر ہوا تو دیکھا جائے کہ اگر پیشاب کرنے کے بعد دوبارہ وطی کی ہو تو اس کے لئے یہ کہنا حلال ہے کہ یہ میرا بچہ نہیں ہے۔ اور اگر پیشاب کرنے سے پہلے دوبارہ وطی کی ہو تو کہنا حلال نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔ اس لئے مسئلہ کو اس طرح محمول کیا جائے گا کہ منی کا قطرہ جو سوراخ میں رہ گیا تھا دوسری مرتبہ وطی کرنے میں وہ رحم میں منتقل ہو گیا ہے۔ ھ۔ ع۔ ظاہر الروایۃ میں عزل کی اجازت بالاتفاق مولیٰ کے قبضہ میں بتائی گئی ہے۔

وجه ظاهر الروایة ان العزل یخل بمقصود الولدوهوحق المولی فیعتبررضاها وبهذافارق......الخ

اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ عزل کرنا اصل مقصود یعنی بچہ پیدا کرنے میں خلل ڈالتا ہے۔ جب کہ اس بچہ پر مولیٰ کا حق ہوتا ہے۔ اس لئے مولیٰ کی رضامندی ضروری ہوگی۔ باندی کا مطالبہ صرف وطی کرنے کا ہوتا ہے۔ نطفہ اندر ڈالنے کا نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ نطفہ سے مولیٰ کے حق کا تعلق ہوتا ہے۔ **وبهذا** الخ اسی دلیل سے منکوحہ باندی اور منکوحہ حرہ کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ف۔ اس طرح سے کہ منکوحہ حرہ کی اولاد میں ولی وغیرہ کا حق نہیں ہوتا ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ جب عزل کا اختیار مولیٰ کو ہوا تو اگر کسی آزاد مرد نے اس کی باندی سے نکاح کی خواہش کی مگر مولیٰ نے عزل کی اجازت نہیں دی۔ پس اگر اس آزاد نے نکاح کرتے وقت اس مولیٰ سے اپنی اولاد کے آزاد ہو جانے کی شرط کر لی تو یہ شرط صحیح ہوگی۔ چنانچہ اس سے باندی کو جتنی اولاد ہوگی وہ سب آزاد ہوگی۔ف۔

نمبر ۲۔ موجودہ زمانہ میں بدکار اولاد ہونے کے خوف سے آزاد عورت سے بھی اس کی رضامندی کے بغیر عزل کرنا مرد کے لئے جائز ہے۔ ق۔ ھ۔ د۔ ع۔

نمبر ۳۔ اگر فساد زمانہ کے خوف سے حمل کے چار ماہ ہونے سے پہلے کسی علاج سے اس حمل کو گرادیا تو شوہر کی رضامندی کے بغیر بھی ایسا کرنا جائز ہوگا۔ ھ۔ ع۔ د

نمبر ۴۔ عامہ علماء نے عزل کرنے کو جائز کہا ہے البتہ بعض صحابہ وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اسے مکروہ کہا ہے۔ اس دلیل سے کہ حدیث میں ہے ذلك الواد الخفي یعنی یہ چھپ کر زندہ در گور کرنا ہے۔ اس کی روایت مسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے کی ہے۔ اور اسی کے موافق حضرت ابن مسعود وابوامامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اور منع کرنا و مارنا حضرت عمر وعثمان وعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ثابت ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید منع بے موقع عزل کرنے پر ہوگا۔ آزاد عورت کی طرح۔ یا وہ وقت نسل وجماعت کے بڑھانے کا متقاضی تھا۔ کیونکہ انہیں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے اس کا جائز ہونا بھی ثابت ہے۔ اسی لئے ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ چنانچہ صحیحین میں حضرت جابرؓ سے اور سنن میں ابوسعید خدریؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم کے باوجود منع نہ کرنا متعدد صحیح سندوں سے موجود ہے۔ اور ان کے علاوہ حضرات علی وسعد بن ابی وقاص وزید بن ثابت ابوایوب وابن عباس و حسن بن علی وخباب بن الارت وعبداللہ بن مسعود وابوہریرہ وغیرہم رضی اللہ عنہم سے صحیح روایتیں موجود ہیں۔ اور زندہ در گور کرنا اس وقت صادق آئے گا جبکہ نطفہ منی پر ساتوں اطوار یعنی سلالہ پھر نطفہ پھر علقہ پھر مضغہ پھر عظام پھر لحم پھر خلق دیگر ہو جائے۔ جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بیان فرمایا ہے۔ اور حضرت عمرؓ نے دعا دی یہ کہتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ تم کو دیر تک سلامت رکھے۔ یہاں پر ابن الہمامؒ کا فتح القدیر کا کلام مکمل ہو گیا۔ م۔

وان تزوجت باذن مولا هاثم اعتقت فلها الخيار حرا كان زوجها اوعبدالقوله عليه السلام لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فاختارى فالتعليل بملك ا لبضع صدر مطلقا فينتظم الفصلين٥

ترجمہ :اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ آزاد کر دی گئی تو اسے اختیار ہوگا (کہ اپنے شوہر کے ساتھ رہے یا علیحدگی اختیار کر لے) اس کا شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو حضرت بریرۃؓ سے کیا تھا کہ تم اپنی شرم گاہ کی اب خود مالک ہو گئی ہو اس لئے تم جسے چاہو اختیار کرو۔ اس میں جو وجہ بتائی گئی ہے چونکہ وہ مطلق ہے اس لئے یہ حکم دونوں صورتوں کو شامل ہوگا۔

توضیح: اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ آزاد کر دی گئی تو اسے اختیار ہوگا۔ حضرت بریرۃؓ کے شوہر آزاد تھے یا غلام۔ اس سلسلہ کی روایتوں میں توفیق

وان تزوجت باذن مولا هاثم اعتقت فلها الخيار حرا كان زوجها اوعبدا......الخ

اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے اپنا نکاح کر لیا۔ ف۔ یا مولیٰ نے نکاح کر دیا ثم اعتقت الخ پھر وہ آزاد کر دی گئی تو باندی کو اختیار ہوگا۔ ف۔ کہ اگر چاہے تو اس نکاح کو باقی رکھے۔ اس صورت میں اب اس کے شوہر کو بجائے دو طلاقوں کے تین طلاقوں کا حق ہو جائے گا۔ یا اگر چاہے تو اس نکاح کو ختم اور فسخ کر دے۔ اور اگر آزادی کے چند دنوں کے بعد ہی وہ کہنے لگی کہ مجھے بروقت اپنے اختیار پانے کا علم نہیں تھا وہ تو مجھے ابھی معلوم ہوا ہے اس لئے میں نے اپنا پہلا نکاح اب فسخ کر دیا تو اس کا یہ عذر قبول کیا جائے گا۔ اور اس کا نکاح فسخ ہو جائے گا۔ حرا كان الخ اس کا شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ ف۔ اور امام مالک وشافعیؒ کے نزدیک آزاد شوہر ہونے کی صورت میں اسے اختیار نہیں ہوگا۔ اس لئے غلام ہونے کی صورت میں بالاتفاق اسے اختیار ہوگا۔ البتہ آزاد ہونے میں اختلاف ہوگا۔

اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کا قول ارجح ہے۔ کیونکہ قیاس کے مطابق دونوں ہی قول صحیح ہیں۔ لیکن ابوحنیفہؒ کے قیاس کو

دوسری صحیح روایتوں سے بھی تائید ہوتی ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ صحیحین میں ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اپنی آزاد کی ہوئی باندی بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بارے میں تین خصلتیں مروی ہیں۔ الخ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ میں نے انہیں آزاد کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ان کے شوہر کے بارے میں اختیار دیا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ بریرہ کا شوہر مغیث نامی ایک حبشی غلام تھا۔ اور دوسری مروی آثار میں ہے کہ جب بریرہؓ نے اپنے آپ کو اختیار کیا یعنی اپنا نکاح فسخ کر لیا تو وہ ان کی خوشامد میں پیچھے پھرتا اور روتا تھا۔ اور یہ بھی سچ روایت ہے کہ بریرہؓ سے سفارش کی گئی تو انہوں نے یہ معلوم کر کے کہ یہ سفارش حکم الٰہی کے طور پر ان پر لازم نہیں ہے کیونکہ یہ محض ایک سفارش ہے اسے قبول نہیں کیا۔ لیکن اس بات میں گفتگو ہے کہ اس وقت وہ غلام ہی تھے یا آزاد کر دئے گئے تھے تو اس میں مختلف روایتیں ہیں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ سے بریرہؓ کا قصہ تین تابعینؒ نے روایت کیا ہے۔

نمبر ا۔ اسودؒ کی تمام روایتیں جو صحیحین اور سنن میں ہیں سب میں مذکور ہے کہ وہ آزاد تھے۔

نمبر ۲۔ عروہ بن الزبیرؒ کی ان سے ایک روایت میں ہے کہ وہ غلام تھے اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ آزاد تھے حالانکہ دونوں روایتیں صحیح ہیں۔

نمبر ۳۔ قاسمؒ سے۔ ان کی ایک روایت میں ہے کہ وہ آزاد تھے اور دوسری میں شک کیا ہے۔ حالانکہ دونوں کی سندیں صحیح ہیں۔ البتہ ابن عباسؓ سے روایت میں اختلاف نہیں ہے کہ میں نے ان کو دیکھا وہ تو سیاہ فام تھے۔ بخاریؒ نے خود مختلف روایتوں کو سنداً بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اسود وغیرہ کی روایتیں مرسل ہیں۔ اور ابن عباسؓ کا قول اصح ہے۔ مگر ہمارے نزدیک تو مرسل روایت میں زیادہ یقین ہوتا ہے۔ ویسے خود ابن عباسؓ کے قول میں اس بات کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ ان کے بیان کرنے کا مقصد یہ ہو کہ ان کے شوہر عربی اور اصل میں آزاد نہیں تھے بلکہ میں نے دیکھا ہے کہ وہ تو حبشی غلاموں میں سے تھے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ بریرہؓ کی آزادی کے وقت بھی وہ غلام ہوں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ شاید وہ بعد میں آزاد ہو گئے ہوں تو یہ جواب دیا جائے گا کہ صحیح بات یہی ہے کہ صحیح بخاری کے حفظ واتقان والی صحیح روایتوں میں جو کہ اسود و عروہ و قاسم تابعین رحمتہ اللہ علیہم سے منقول ہیں ان کی خطاء پر محمول کیا جائے بلکہ تمام روایتوں میں توفیق پیدا کرنے کی کوئی صورت نکالنی چاہئے۔ جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں نمبر ا۔ یہ کہ جیسا کہ کہا گیا ہے کہ حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت وہ غلام تھے پھر آزاد ہو گئے تھے۔ لیکن یہ تطبیق و توفیق صحیح نہیں ہے اس لئے کہ خود صحیحین میں یہ بھی ثابت ہے کہ وہ بریرہؓ کی آزادی کے وقت آزاد تھے۔ اور سنن اربعہ میں بھی یہی مروی ہے۔ ترمذیؒ نے کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اس لئے یہ تاویل کے قابل نہیں ہے۔

پھر تو تحقیق کی دوسری صورت یہ ہو گی کہ وہ پہلے کسی زمانہ میں حبشی غلاموں میں سے تھے۔ مگر حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت آزاد کر دئے گئے تھے۔ تو اس بنا پر ابن عباسؓ کے قول کے یہی معنی ہیں۔ اور صحیح مسلم میں عروہؒ کا یہ قول کہ شوہر غلام تھا اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرہؓ کو اختیار دیا تھا۔ اگر وہ آزاد ہوئے تو بریرہؓ کو اختیار نہیں دیتے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کے شوہر اصل میں حبشی غلام تھے۔ اور اگر وہ عرب آزاد میں سے ہوتے تو ذاتی شرافت کی وجہ سے وہ بریرہؓ کو مختار نہ بناتے۔ اس کے علاوہ یہ تو لاعلمی کی دلیل ہے۔ لیکن دوسرے راویوں نے اس پر زیادتی ثابت کی ہے۔ اس طرح سے کہ ان کا غلام ہونا تو معلوم ہی تھا مگر اسود و قاسم رحمتہ اللہ علیہم تابعی راویوں کے نزدیک ان کا آزاد ہو جانا کسی دلیل سے متحقق ہوا ہے۔ صرف ظاہری صورت سے نہیں اس لئے تو انہوں نے یقین کے ساتھ کہا کہ وہ آزاد تھے۔ جبکہ اصول حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ ثقہ راوی کی زیادتی اور اثبات بہ نسبت دوسرے کی نفی کے مقبول ہے۔ اس لئے ان کی یہ زیادتی بھی مقبول ہو گی۔ اور اس سے انکار کرنا ہٹ دھرمی اور تعصب ہے۔

امام طحاویؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ بالفرض اگر ان روایتوں کو ہم متعارض کہہ کر چھوڑ دیں تو ہم یہ کہیں گے کہ حضرت بریرہؓ کو اختیار دیا جانا مطلقاً ہے جو کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے یعنی شوہر کے غلام ہونے کی خصوصیت سے نہیں ہے۔

لقوله عليه السلام لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فاختاری فالتعليل بملك ا لبضع...... الخ

دلیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس وقت تک جبکہ بریرہؓ آزاد کر دی گئیں یہ فرمان کہ تم اپنی شرم گاہ کی مالک ہو گئی ہو اس لئے تم جسے چاہو اختیار کرو۔ف۔ کہ تم اپنے پہلے نکاح کو باقی رکھو یا فسخ کرو۔ ابن سعدؒ نے اس روایت کو طبقات میں شعبیؒ سے مرسل بیان کیا ہے اور دار قطنی نے حدیث عائشہؓ سے موصولاً اس طرح روایت کیا ہے کہ تم جاؤ کہ تمہارے ساتھ تمہاری شرم گاہ بھی آزاد ہو گئی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اختیار دئے جانے کی علت یہ ہے کہ شرم گاہ بھی آزاد ہو گئی ہے۔

فالتعليل بملك ا لبضع صدر مطلقا فينتظم الفصلين......الخ

پس شرم گاہ مالک ہونے کے ساتھ مختار ہونے کا سبب ٹھہرنا مطلقاً صادر ہونے کی وجہ سے ہوا ہے۔ف۔ یعنی یہ بات نہیں ہے کہ تمہارا شوہر چونکہ غلام ہے اس لئے تم اپنی شرم گاہ کی مالک ہوئی ہو بلکہ مطلقاً مالک ہونے کا سبب ٹھہرایا ہے۔ **فينتظم الخ** اس لئے یہ حکم دونوں صورتوں کے لئے ہے۔ف۔ یعنی شوہر خواہ غلام ہو یا آزاد ہو بہر صورت تم کو مکمل اختیار ہو گا۔

والشافعي رحمه الله يخالفنا فيما اذاكان زوجها حراوهو محجوج به ولانه يزدادالملك عليها عندالعتق فيملك الزوج بعده ثلث تطليقات فتملك رفع اصل العقددفعاللزيادة وكذلك المكاتبة يعنى اذاتزوجت باذن مولاها ثم عتقت وقال زفر رحمه الله لاخيار لهالان العقد نفذعليها برضاها وكان المهرلهافلامعنى لاثبات الخيار بخلاف الامة لانه لايعتبر رضاها ولناان العلة ازدياد الملك وقدوجدناهافي المكاتبة لان عدتها قرؤان وطلاقها ثنتان.

ترجمہ:۔ اور شافعیؒ اس مسئلہ کی اس صورت میں جبکہ اس کا شوہر آزاد ہو ہماری مخالفت کرتے ہیں۔ حالانکہ ہماری مذکورہ حدیث سے ان پر دلیل قائم ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس کی آزادی کی وجہ سے اس کے شوہر کی ملکیت اس پر قوی ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اب اس پر تین طلاقوں کا مالک ہو جائے گا۔ اس لئے وہ اس زیادتی حق سے بچنے کے لئے اصل عقد کے ختم کر دینے کی مالکہ ہو گی۔ اسی طرح سے اگر وہ مکاتبہ ہو تو بھی (اسے اختیار ملے گا) یعنی اس صورت میں جبکہ اس نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا ہو پھر آزاد کر دی گئی ہو۔ اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس مکاتبہ کو اختیار نہیں ملے گا کیونکہ عقد کتابت تو اس کی رضامندی سے اس پر نافذ ہوا ہے۔ اور اس کا مہر بھی اس کو ملے گا۔ اس لئے کے خیار عتق ثابت کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ بخلاف باندی کے کیونکہ اس کی رضامندی کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مختار ہونے کی علت تو اس پر (شوہر کی) ملکیت کا بڑھ جانا ہے۔ جبکہ ہم نے یہ علت مکاتبہ میں بھی پائی ہے۔ کیونکہ اس کی عدت صرف دو حیض اور اس کی طلاقیں بھی صرف دو تھیں۔ (جو تین تین ہو گئی ہیں)

توضیح: باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے خود نکاح کیا پھر آزاد کر دی گئی تو اس کے مختار ہونے میں امام شافعیؒ کا اختلاف۔ اور ان کی دلیل۔ اسی طرح مکاتبہ کا بھی حکم۔ امام زفرؒ کا قول اور دلیل

والشافعي رحمه الله يخالفنا فيما اذاكان زوجها حراوهو محجوج به ......الخ

اور امام شافعیؒ (ومالکؒ) اس صورت میں ہماری مخالفت کرتے ہیں جبکہ اس کا شوہر آزاد ہو۔ف۔ اس لئے ایسی آزاد شدہ کو فسخ کا اختیار نہیں ہو گا۔ **وهو محجوج به** حالانکہ مذکورہ حدیث مع امام شافعیؒ کے خلاف ہماری دلیل موجود ہے۔ف یعنی حدیث

کے مطلق ہونے کی وجہ سے۔ **ولا نه یزداد الخ** اور اس دلیل سے بھی کہ معتقہ پر اس کے آزاد ہو جانے کے بعد اس کے شوہر کا حق طلاق بڑھ جائے گا۔ یعنی وہ پہلے صرف دو طلاقیں دینے کا مالک تھا اب تین طلاقیں دینے کا مالک ہو جائے گا۔ **فتملك الخ** اس لئے وہ آزاد شدہ باندی اپنے سابق اصل عقد ہی سے دور کرنے کی مالکہ ہو گئی۔ تا کہ آنے والی زیادتی کو وہ خود سے دور کر سکے۔ اور کفو کی وجہ سے اختیار نہیں ہو گا۔ کیونکہ کفو کا تو نکاح کی ابتداء ہی میں اعتبار کیا جاتا ہے جبکہ یہ باندی کافی دنوں تک اس کے ساتھ زندگی گذار چکی ہے۔ اس لئے نکاح باقی رہتے ہوئے کفو کی شرط معتبر نہیں ہو گی۔

ولانه یزدادالملك علیها عندالعتق فیملك الزوج بعده ثلث تطلیقات ......الخ

اسی طرح مکاتبہ باندی کا بھی حکم ہے۔ف۔ کہ خالص باندی کی طرح اس کو بھی آزادی کا حق ہو گا۔ یعنی **اذا تزوجت الخ** یعنی جب مکاتبہ باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ آزاد ہو گئی۔ف۔ یعنی آزادی کے شرط کے مطابق مال مطلوب ادا کر کے آزاد ہو گئی ہو۔ع۔ اور اگر اس نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر خود ہی اپنا نکاح کر لیا ہو تو اس کو خیار عتق نہیں ہو گا جیسے کہ خالص باندی جس نے اپنی مرضی سے نکاح کر لیا ہو کو اختیار نہیں ہوتا ہے۔ ھ۔ف۔ع۔

وقال زفر رحمه الله لاخیار لها لان العقد نفذ علیها برضاها وکان المهر لها......الخ

اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ معتقہ مکاتبہ کو خیار عتق نہیں ہو گا کیونکہ اس کا نکاح تو خود اس کی اپنی مرضی سے ہوا تھا اور اس کا مہر بھی تو وہ خود لے گی۔ اس لئے اس کو خیار وعتق نہیں ہو گا کیونکہ اس کا نکاح تو خود اس کی اپنی مرضی سے ہوا تھا اور اس کا مہر بھی تو وہ خود لے گی۔ اس لئے اس کو خیار عتق دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ف۔ اب اگر کوئی کہے کہ اگر کسی خالص باندی نے جو کسی کی ملکیت میں ہو اس کی رضامندی سے اس کا نکاح ہوا ہو تو اسے بھی آزادی کے بعد خیار عتق نہیں ہونا چاہئے۔ جواب دیا کہ **بخلاف الامة الخ** برخلاف خالص باندی کے کیونکہ اس کی رضامندی کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ف۔ پھر یہ دلیل کی وہ حدیث مذکور جس سے آزادی کے بعد خیار ملتا ہے **ملکت بضعك فاختاری** کہ اپنی شرمگاہ کی مالکہ بن چکی ہو اس لئے تم کو اپنے نکاح کے بارے میں اختیار ہے۔ یہ بھی مکاتبہ کو شامل نہیں ہے کیونکہ وہ تو پہلے سے ہی اپنی شرمگاہ کی مالکہ بنی ہوئی تھی۔ جواب یہ ہے کہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ شرمگاہ کے معاملہ میں وہ مختار نہیں بنائی گئی تھی بہر صورت وہ بھی مملوکہ تھی۔ البتہ اسے صرف تجارتی معاملات میں اختیارات دیئے گئے تھے۔ وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ اس کے معاملات سے مولیٰ کا نقصان نہ ہو۔ف۔ لہٰذا نص کا حکم اس پر بھی عائد ہوتا ہے۔ اور رضامندی و مہر کا یہاں کچھ تعلق نہیں ہے۔م

ولنا ان العلة ازدیاد الملك وقدوجدناها في المكاتبة لان عدتها قرؤان وطلاقها ثنتان......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے مختار ہونے کی علت تو یہ ہے کہ اس پر طلاق دینے کے حق کا بڑھ جانا ہے۔ وغیرہ **وقد وجدناها الخ** جبکہ ہم نے وہی علت اس مکاتبہ میں بھی پائی ہے۔ **لان عدتها الخ** کیونکہ اس کی عدت صرف دو حیض کے تھے۔ف۔ اور اب تین ہو جائیں گے۔ **وطلاقها الخ** اسی طرح اس کو صرف دو طلاقیں دینے کا اس کے شوہر کو اختیار تھا۔ف۔ وہ بھی بڑھ کر اب تین دینے کا اختیار ہو جائے گا۔ اسی لئے اس کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ اگر چاہے تو شوہر کے پاس رہ جائے اور اس کے اس اضافی حق کو بھی مانے یا اس سے اپنا تعلق ختم کر لے۔

وان تزوجت امة بغیراذن مولاها ثم عتقت صح النكاح لانها من اهل العبارة وامتناع النفوذ لحق المولی وقدزال ولاخیرلها لان النفوذ بعد العتق فلاتتحقق زیادة الملك كما اذازوجت نفسها بعد العتق فانكانت تزوجت بغیراذنه علی الف ومهرمثلها مائة فدخل بها زوجها ثم اعتقها مولاهافالمهر للمولی لانه استوفی منافع مملوكة للمولی وان لم یدخل بهاحتی اعتقها فالمهر لهالانه استوفی منافع مملوكة لها والمراد بالمهرالالف المسمی لان نفاذ العقد بالعتق استندالی وقت وجود العقد فصحت التسمیة ووجب المسمی ولهٰذا لم یجب

مهر اخر بالوطي في نكاح موقوف لان العقد قد اتحد باستناد النفاذ فلا يوجب الامهرا واحدا ٥

ترجمہ: اگر خالص باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا پھر آزاد کر دی گئی تو اس کا نکاح صحیح ہو گیا۔ کیونکہ اسے نکاح کی ادائیگی کی اہمیت ہے۔ اور نکاح نافذ ہونے کا انکار مولیٰ کے حق کی وجہ سے تھا جو اب ختم ہو چکا ہے۔ مگر اسے حق نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس کے نکاح کا اثر تو اس کی آزادی کے بعد ہوا ہے۔ اس لئے اس پر ملکیت کی زیادتی متحقق نہیں ہو گی۔ اسی طرح کہ اگر اس نے اپنا نکاح اپنی آزادی کے بعد کیا ہوتا۔ اور اگر اس نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر ہی ہزار درہم پر اپنا نکاح کیا جبکہ اس کا مہر مثل صرف ایک سو ہوا اور اس کے شوہر نے اس سے دخول بھی کیا اس کے بعد اس کے شوہر نے اسے آزاد کر دیا تو یہ مہر (ہزار درہم) اس کے مولیٰ کا حق ہو گا۔ کیونکہ شوہر نے اس باندی کے مولیٰ کی ملکیت سے نفع اٹھایا ہے۔ اور اگر دخول سے پہلے ہی مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا ہو تو وہ مہر اسی عورت کا حق ہو گا۔ کیونکہ اس کے شوہر نے ایسی چیز سے نفع اٹھایا ہے جو اس عورت کی ملکیت میں ہے۔ اس جگہ مہر سے مراد وہ ہزار درہم ہیں جو متعین کئے گئے تھے۔ کیونکہ عتق پائے جانے کے وقت عقد نافذ ہونے کی طرف نسبت کی گئی ہے۔ اسی لئے مہر کو مقرر اور متعین کرنا صحیح ہوا اور وہی متعین شدہ واجب ہو گیا ہے۔ اور اسی لئے نکاح موقوف میں وطی کی وجہ سے دوسرا مہر واجب نہیں ہوا۔ کیونکہ وقت عقد کی طرف اس کی نافذ ہونے کو منسوب کرنے سے وہ عقد ایک ہی رہا اسی لئے یہ عقد صرف ایک ہی مہر بھی واجب کرے گا۔

توضیح: اگر خالص باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لیا پھر آزاد کر دی گئی تو اس کا نکاح صحیح ہو گا مگر اسے حق خیار نہیں ملے گا

وان تزوجت امة بغير اذن مولاها ثم عتقت صح النكاح لانها من اهل العبارة ......الخ

اگر قنہ (یعنی خالص) باندی نے اپنا نکاح کیا۔ ف۔ ایسی جو بالغہ ہو یا بالغ غلام نے۔ ف۔ ع۔ اپنے مالک کی اجازت کے بغیر۔ ثم عتقت الخ پھر وہ آزاد کر دی گئی۔ ف۔ نفاذ عقد سے پہلے۔ صح النکاح الخ تو وہ عقد صحیح یعنی نافذ ہو گیا۔ ف۔ بخلاف آئمہ ثلاثہؒ کے کہ ان کے نزدیک عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے لیکن ہمارے نزدیک منعقد ہوتا ہے۔ لانھامن الخ کیونکہ باندی کو بھی اپنے مافی الضمیر کے اظہار۔ اور عبادت کی لیاقت ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی عاقلہ بالغہ ہے۔ اس لئے اس کا ایجاب وقبول سے درست ہے البتہ نافذ اور جاری نہیں ہو سکتا ہے۔ وامتناع الخ اور اسے نافذ ہونے سے روکنا صرف مولیٰ کے حق کی وجہ سے تھا جو اب ختم ہو گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اس نے اسے آزاد کر دیا ہے۔ اس لئے وہ عقد نکاح نافذ ہو گیا۔ اسی وجہ سے باندی کو خیار عتق بھی حاصل نہیں ہو گا۔

لان النفوذ بعد العتق فلا تتحقق زيادة الملك كما اذا زوجت نفسها بعد العتق......الخ

کیونکہ اس عقد کا نافذ ہونا اس کے آزاد ہونے کے بعد پایا گیا ہے۔ اس لئے اس پر ملکیت کے حق کا زیادہ ہونا نہیں پایا گیا ہے۔ ف۔ بلکہ حرہ کی طرح شروع سے ہی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ کما اذا الخ جیسا کہ اس نے اپنے آزاد ہو جانے کے بعد اپنا نکاح کر لیا ہو۔ ف۔ تو اس کے شوہر کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ اسے تین طلاقیں دے سکے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ آزاد کردہ باندی کا اختیار صرف اس مجلس ہی تک رہتا ہے جس میں اسے اس کا علم ہوا ہو۔

ع۔ اگر بعد میں اس نے اس طرح عذر پیش کیا کہ مجھے یہ بات معلوم نہیں تھی کہ مجھے اختیار فسخ حاصل ہو گیا ہے۔ اب جس مجلس میں مجھے اس بات کا علم ہوا ہے اسی میں میں نے اپنا نکاح فسخ کر لیا ہے۔ تو اس کا یہ عذر قبول ہو گا۔ ت۔ م۔

نمبر ۲۔ اگر باندی نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو اس کا نکاح فسخ ہو جائے گا۔

نمبر ۳۔ اسے طلاق نہیں کہا جائے گا جیسے کہ خیار بلوغ میں ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسی کوئی بھی جدائیگی تو عورت کی طرف سے ہو وہ طلاق نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کہ عورت نے اپنے شوہر کے بالغ بیٹے کے شہوت کے ساتھ بوسہ لے لیا اور اس کے جیسے دوسرے مسائل میں۔ م۔ ع۔ پھر اس فسخ کے لئے قاضی کے حکم کی ضرورت نہیں ہے اور اس پر موقوف نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف خیار بلوغ کے۔ ت نمبر ۴۔ اگر اس باندی نے اپنا نکاح باقی رکھا تو اس کے مہر کا مالک اس کا مولیٰ ہوگا۔

نمبر ۵۔ اور اگر نکاح فسخ کر دیا تو اس کے لئے کچھ بھی مہر نہ ہوگا۔

نمبر ۶۔ جس باندی کو آزاد کیا گیا ہے اگر وہ بالغہ ہو تو اس کی آزادی کے اختیار کا حق اس کے بالغ ہونے تک موخر ہو جائے گا اور قول اصح کے مطابق دوبارہ اسے خیار بلوغ نہیں ہوگا۔ د۔

فانکانت تزوجت بغیر اذنه علی الف ومهر مثلها مائة فدخل بها زوجها ثم اعتقها مولاها......الخ

پھر اگر مولیٰ کی اجازت کے بغیر باندی نے ہزار درہم پر اپنا نکاح کر لیا حالانکہ اس کا مہر المثل سو درہم ہے۔ ف۔ تو مہر المثل سے زائد کو مہر مسمی ٹھہرایا۔ **فدخل بها الخ** پھر اس کے شوہر نے اس کے ساتھ دخول بھی کر لیا۔ ف۔ اس طرح اس کا یہ مہر مسمی پختہ اور یقینی ہو گیا۔ **ثم اعتقها الخ** پھر اس باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا۔ ف۔ تو برخلاف امام زفرؒ کے ہمارے نزدیک نکاح صحیح ہو گیا۔ **فالمهر الخ** تو اس صورت میں وہ مہر اس کے مولیٰ کا ہو جائے گا۔ ف۔ کیونکہ دخول کی وجہ سے جو مہر مقرر اور موکد ہو گیا ہے ایسے وقت میں ہوا ہے کہ وہ آزاد نہیں ہوتی تھی۔ اس لئے یہ مہر مولیٰ کا حق ہوگا۔ **لانه استوفی الخ** کیونکہ شوہر نے جو پوری لذت حاصل کی ہے وہ مولیٰ کی مملوکہ منافع سے ہے۔

وان لم یدخل بها حتی اعتقها فالمهر لها لانه استوفی منافع مملوکة لها ......الخ

اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ ہمبستری نہیں کی تھی اسی حالت میں مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا تو وہ مہر اسی آزاد شدہ باندی کا حق ہوگا۔ ف۔ کیونکہ نکاح فاسد تھا اور مولیٰ کی ملکیت میں رہتے ہوئے اس کے شوہر نے اس کے ساتھ دخول نہیں کیا تھا جس سے کہ اس کا نکاح لازمی اور متاکد ہو جاتا۔ اب اس کے آزاد ہونے کے بعد اس کا نکاح نافذ ہوا جس سے مہر بھی لازم ہو گیا۔ لہٰذا یہ آزاد شدہ باندی ہی اپنے مہر کی حق دار ہوگی۔ **لانه استوفی الخ** کیونکہ شوہر نے اسی عورت سے ایسے منافع حاصل کئے جن کی وہی مالکہ ہے۔

والمراد بالمهر الالف المسمی لان نفاذ العقد بالعتق استندالی وقت وجود العقد ......الخ

اس جگہ مہر سے مراد وہ پورے ہزار درہم ہیں۔ ف۔ مہر المثل مراد نہیں ہے۔ **لان نفاذ الخ** کیونکہ عقد نکاح کے پائے جانے کے وقت کی طرف ہی اس کے نافذ ہونے کی نسبت کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی یہ عقد اگرچہ ابھی نافذ ہوا ہے مگر حکم یہی ہوگا کہ جس وقت یہ عقد ہوا تھا اسی وقت سے نافذ ہوا ہے۔ کیونکہ یہ عقد وہی ہے جو پہلے ہوا تھا۔ یہ کوئی نیا عقد نہیں ہے۔ اور اسی پہلے عقد میں اس کا مہر ایک ہزار درہم پر طے پایا تھا۔ **فصحت التسمية الخ** اس لئے پہلے مہر کو مسمی اور متعین کرنا صحیح ہوا۔ اور وہی متعین شدہ اب واجب ہو گیا ہے۔ ف۔ اب اس جگہ گفتگو اس بات میں ہے کہ اس کی آزادی اگر اس سے دخول کے بعد ہوئی ہے تو اس مہر کا حقدار اس کا مولیٰ ہوگا۔ اور اگر اس کی آزادی اس کے دخول کے بعد ہوئی تو یہ مہر اسی باندی کا حق ہوگا۔

ولهٰذا لم یجب مهر اخر بالوطی فی نکاح موقوف لان العقد قداتحد باستناد النفاذ ......الخ

اور اسی وجہ سے کہ نکاح کے نافذ ہو جانے کی نسبت اس کے عقد کئے جانے کے وقت سے ہوتا ہے نکاح موقوف میں وطی کر لینے سے دوسرا شخص نے زید کا ہندہ سے نکاح کر دیا۔ پھر شوہر نے اس سے وطی کر لی۔ پھر مولیٰ نے یا زید و ہندہ نے اس نکاح کو قبول کر لیا تو اجازت سے قبل وطی کر لینے کی وجہ سے جو عقر واجب ہو پھر اجازت کے بعد دوسری وطی کرنے سے دوسری مرتبہ طے شدہ مہر واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ اجازت دیدینے سے جب وہی عقد نافذ ہوا جو پہلے موقوف ہو گیا تھا تو یہ کہا جائے گا کہ عقد کے

وقت ہی اجازت ہو چکی ہے اسی لئے اس کے بعد جتنی مرتبہ بھی وطی ہو گی وہ سب جائز نکاح کی وجہ سے اور اس کے اندر ہوئی ہے۔ اسی لئے صرف ایک ہی بار مہر لازم آئے گا لان العقد الخ کیونکہ عقد نکاح کے نافذ ہونے کو وقت عقد کی طرف منسوب کرنے سے وہ عقد صرف ایک ہی رہا (یعنی دو عقد نہیں ہو سکے کہ ہر ایک کے لئے ایک علیحدہ مہر واجب ہو) اس لئے یہ عقد صرف ایک ہی مہر کو واجب کرے گا۔ ف۔ جامع صغیر میں ہے کہ۔

ومن وطی امة ابنه فولدت منه فهی ام ولدله وعليه قيمتها ولامهر عليها ومعنى المسألة ان يدعيه الاب ووجهه ان له ولاية تملك مالا ابنه للحاجة الى البقاء فله تملك جاريته للحاجة الى صيانة الماء غيران الحاجة الى ابقاء نسله دونها الى ابقاء نفسه فلهٰذا يتملك الجارية بالقيمة والطعام بغير القيمة ثم هذا الملك يثبت قبل الاستيلاد شرطاله اذالمصحح حقيقة الملك اوحقه وكل ذلك غير ثابت للاب فيها حتى يجوزله التزوج بهافلابدمن تقديمه فتبين ان الوطى يلاقی ملکه فلايلزمه العقروقال زفروالشافعی رحمهما الله يجب المهر لانهما يثبتان الملك حكما للاستيلاد كمافی الجارية المشتركة وحكم الشئی يعقبه والمسالة معروفة

ترجمہ: اور جس شخص نے اپنے بیٹے کی باندی سے ہمبستری کرلی اور اس سے بچہ پیدا ہو گیا تو یہ باندی اس باپ کی ام ولد مان لی جائیگی۔ اور اس باندی کی قیمت اس باپ پر لازم آجائے گی لیکن اس کا مہر اس پر لازم نہیں آئے گا۔ اس مسئلہ کے معنی اور صورت یہ ہو گی کہ باپ نے اس بچہ کے باپ ہونے کا دعویٰ بھی کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس باپ کو یہ حق شرعاً حاصل ہے کہ وہ اپنی بقاء کی ضرورت کے موقع پر اپنے بیٹے کے مال کا مالک ہو جائے (اور اپنے استعمال میں لائے) اس بناء پر اسے یہ حق ہو گیا کہ وہ بیٹے کی باندی کا بھی اپنی خاص ضرورت کے لئے مالک ہو جائے اور اسے استعمال کرے تاکہ اپنے پانی (منی) کی حفاظت کر سکے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت جان بچانے کی ضرورت سے کمتر ہے۔ اسی لئے وہ اس باندی کا مالک ہو گا اس کی قیمت دے کر۔ اور کھانے وغیرہ کی چیزوں کا قیمت کے بغیر ہی مالک ہو گا۔ پھر یہ ملکیت جو اسے حاصل ہوئی ہے شرط استیلاد کی وجہ سے جو استیلاد سے پہلے ہی ثابت ہو گئی ہے۔ کیونکہ استیلاد کو صحیح کرنے والی یا تو ملک حقیقی ہے۔ یا حق الملک ہے۔ اور اس باندی میں باپ کے لئے کوئی بھی ثابت نہیں ہے۔ اسی بناء پر باپ کو اس باندی کے ساتھ اپنا نکاح کر لینا جائز ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہوا کہ ملک مقدم ثابت ہو اس سے یہ بات ثابت ہو گی کہ باپ کا اس کے اپنے ملک میں ہی وطی کرنا واقع ہوا ہے۔ اس لئے اس پر عقر لازم نہ ہو گا۔ لیکن امام زفر اور شافعی رحمۃ اللہ علیہما نے کہا ہے کہ اس باپ پر مہر واجب ہو گا۔ کیونکہ یہ دونوں حضرات باپ کی ملکیت کو استیلاد کے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں۔ جیسے کہ مشترکہ باندی میں ہوتا ہے۔ اور کسی چیز کا جو حکم ہوتا ہے۔ وہ اس کے بعد ہی ہوتا ہے۔ اور اختلافی مسئلہ مشہور ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنے بیٹے کی باندی سے ہمبستری کرلی اور اس سے بچہ پیدا ہو گیا۔ تو وہ ام ولد ہو جائے گی لیکن اس پر اس کا مہر لازم نہ آئیگا۔ دلیل۔ امام زفرؒ اور شافعیؒ کا اختلاف۔ دلیل

ومن وطی امة ابنه فولدت منه فهی ام ولدله وعليه قيمتها ولامهر عليها ......الخ

اور جس نے اپنے لڑکے کی باندی سے ہمبستری کرلی۔ ف۔ یعنی بیٹے کی ایسی خالص باندی سے جو صرف اس کی ملکیت میں ہے۔ اور باپ نے اس سے نکاح کئے بغیر اور اسے خریدے بغیر تو ایسی صورت میں دو حالتیں ہیں اور اگر باندی اس سے حاملہ نہ ہوئی تو وہ حرام وطی کا مرتکب ہوا اس وجہ سے اس پر عقر واجب ہو گا۔ یعنی اتنا مال جتنے پر اس باندی سے نکاح کیا جا سکتا ہے۔ یہی قول مختار ہے۔ ش د۔ اور نمبر ۲۔ یہ کہ اگر وطی کی فولدت منه اور اس سے اس باندی کو بچہ ہو گیا۔ ف۔ اور وطی کے وقت سے بچہ کی ولادت تک لڑکے کی ہی ملک میں رہی۔ فهی تو یہ باندی اس کے باپ کی ام ولد ہو گی۔ ف۔ تاکہ اس وطی کو زنا نہ کہا جا سکے۔

وعلیہ لیکن اس باپ پر اس باندی کی قیمت واجب ہو گی۔ ف اگر چہ وہ باپ فقیر ہو۔ د۔ اور بچہ کی قیمت واجب نہ ہو گی۔ م۔ اور باپ پر کچھ مہر واجب نہ ہو گا۔ ف۔ امام احمدؒ و شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ ع۔

ومعنی المسالة ان یدعیه الاب ووجهه ان له ولایة تملك مالا ابنه للحاجة الی البقاء ......الخ

اور مسئلہ کے معنی یہ ہے کہ باپ نے خود اس بچہ کے باپ ہونے کا دعوی کیا۔ ف۔ کہ یہ میرے نطفہ سے ہوا ہے۔ نیز وہ باپ آزاد مرد اور مسلمان عاقل ہو تو وہ باندی اس کی ام ولد کہلائے گی۔ اور اگر ایسا معاملہ اس کے شریک میں ہوتا تو شریک پر عقر کا بھی نصف لازم آتا۔ م۔ ووجهه الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ باپ کو یہ ولایت حاصل ہے کہ بیٹے کے مال کا مالک ہو جائے اپنی جان کو باقی رکھنے کی ضرورت کی بناء پر۔ ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے۔ اس لئے اگر باپ کو ضرورت ہوئی اور کھانا گھر میں موجود ہو مگر اس کا وہ لڑکا جو اس کا مالک ہے سفر میں ہو۔ اس وقت باپ کو اپنی جان بچانے کے لئے بیٹے کا یہ مال مفت لینا جائز ہو گا۔ فله تملك الخ تو باپ کو اختیار ہو گا کہ لڑکے کی باندی کا مالک ہو جائے تاکہ اپنے نطفہ کی حفاظت کر سکے۔ ف۔ اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ باپ کو اس باندی کا مالک مان لیا جائے گا۔ اسی بناء پر باندی اس کی ام ولد ہو گی۔

غیر ان الحاجة الی ابقاء نسله دونها الی ابقاء نفسه فلهٰذا یتملك الجاریة بالقیمة ......الخ

صرف اتنا فرق ہے کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت جان باقی رکھنے کی ضرورت سے بہت کم ہے۔ فلهذا الخ اسی فرق کی وجہ سے وہ اس باندی کی قیمت دے کر مالک ہو گا اور کھانے کا بغیر قیمت دیئے ہی مالک ہو گا۔ ثم هذا الخ پھر یہ ملکیت (جو باپ کو حاصل ہوئی) استیلاد کی شرط کی وجہ سے استیلاد سے پہلے ہی ثابت ہو گی۔ ف۔ یعنی باندی کے بچہ پیدا ہونے کے بعد سے یہ ملکیت ثابت نہیں ہو گی بلکہ پہلے سے ہی ثابت ہو گی۔ یعنی وطی کرنے سے پہلے ہی ثابت ہو گئی۔ تاکہ باندی کو وطی کرنے کی وجہ سے ام ولد بنانا صحیح ہو۔ اذا المصحح الخ اس لئے استیلاد صحیح کرنے والی دو چیزوں میں سے ایک ہے یعنی نمبر ۱۔ حقیقی ملکیت۔ ف۔ جیسے کسی نے اپنی خالص باندی سے وطی کر کے اس کو حاملہ کر دیا۔ او حقه یا نمبر ۲۔ حق الملک ہے۔ ف۔ جیسے باندی کو مکاتبہ بنا دیا لیکن حق ملک ابھی تک باقی ہے۔ اسی وجہ سے اگر وہ باندی اپنا مال کتابت سے اپنے آپ کو عاجز کہدے تو پہلے کی طرح پھر خالص باندی ہو جائے گی۔ لیکن مکاتبہ سے وطی کر لینے کے بعد اگر حمل قرار دیا جائے تو وہ ام ولد ہو جائے گی۔ ماحصل یہ ہوا کہ استیلاد کے لئے حقیقی ملکیت یا حق ملک کا ہونا شرط ہے۔

وکل ذلك غیر ثابت للاب فیها حتی یجوزله التزوج بهافلابدمن تقدیمه ......الخ

اور باپ کے لئے اس باندی میں ان دونوں باتوں میں سے ایک بات بھی ثابت نہیں ہے۔ حتی یجوز الخ یہاں تک کہ باپ کو یہ جائز ہو گا کہ اس باندی سے نکاح کر لے۔ ف۔ جبکہ بیٹا اس کی اجازت دے دے۔ حالانکہ اگر دونوں قسموں میں سے کوئی بھی قسم کی ملکیت ہوتی تو اس سے نکاح جائز نہ ہوتا۔ پس باپ کو باندی میں ام ولد بنانے کا کوئی حق ثابت نہیں ہے۔ اور اس صورت میں اس کے نطفہ کو برباد ہونے سے بچانے کے لئے ام ولد بنانے کی ضرورت اور حق حاصل ہے۔ فلابد الخ اس لئے یہ ضروری ہوا کہ ملکیت پہلے ثابت ہو۔ ف۔ یعنی یہ کہ باپ نے وطی سے پہلے ہی اس باندی میں اپنی ملکیت قائم کر لی۔ اس طرح اس معاملہ میں باپ کا مرتبہ اور حق کا لحاظ کر کے بیٹے کی باندی میں یہ خصوصیت حاصل ہوئی کہ باپ نے اپنی ضرورت کے لئے بیٹے کی اجازت اور رضامندی کے بغیر ہی اس کی باندی کو اس کے داموں کے بدلے جو اس کی قیمت ہوا اپنے ملک میں لے لیا پھر اس سے وطی کر کے اسے اپنا ام ولد بنا دیا۔ اسی لئے اس کی قیمت لازمی آئی۔ فتبین ان الخ اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ باپ کا وطی کرنا اس کی اپنی ملکیت میں ہوا ہے۔ اسی لئے اس پر عقر لازم نہیں آئے گا۔ ف۔ حالانکہ عقر وہ مال ہوتا ہے جو غیر کی ملکیت میں کسی شبہ کے ساتھ وطی کرنے سے لازم آتا ہے۔ جبکہ یہاں وطی اپنی ملکیت میں ہے۔

وقال زفرو الشافعی رحمهما الله یجب المهر لانهما یثبتان الملك حکما للاستیلاد......الخ

اور امام زفر وشافعیؒ نے کہا ہے کہ باپ پر مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں باپ کی ملکیت کو استیلاد کے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں۔ف۔اس لئے یہ حکم یقیناً استیلاد کے بعد ہوگا۔ اور غیر ملک میں وطی ہونے سے عقر لازم آئے گا۔ کمافی الخ جیسا کہ مشترکہ باندی میں ہوتا ہے۔ف۔ مثلاً زید و بکر نے مل کر ایک باندی خریدی۔ اور زید نے اس سے وطی کر لی جس سے اسے حمل قرار پا گیا اور وہ ام ولد ہو گئی تو اس شخص پر نصف قیمت اور نصف عقر واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر باپ اور بیٹے کے درمیان باندی مشترکہ ہو اور باپ اسی سے وطی کر کے اسے ام ولد بنالے تو باپ پر بھی اس کی آدھی قیمت اور نصف عقر بالاتفاق لازم آئے گا۔ اس طرح ملکیت استیلاد کا حکم ہوا۔ وحکم الشئی الخ اور کسی چیز کا جو حکم ہو وہ اس چیز کے بعد ہوتا ہے۔ف۔ لہٰذا ملکیت استیلاد کے بعد ہوگی۔ والمسالة معروفة اور یہ مسئلہ اختلافی مشہور ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ زید و بکر میں مشترکہ باندی سے زید کے باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو شریک کا حصہ عقر و حصہ قیمت باندی اور اس کے بچہ دونوں کا واجب ہوگا۔ نمبر ۲۔ باپ کی ولایت ختم ہونے کے بعد دادا کا حکم باپ کے مثل ہے۔ نمبر ۳۔ اگر بیٹے نے باپ یا دادا کی باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت نہیں ہوگا۔ مگر باپ یا دادا کی تصدیق کر لینے کے بعد ثابت ہو جائے گا۔ت۔

قال ولو كان الابن زوجها اباه فولدت لم تصر امَّ ولدِله ولاقيمة عليه وله المهر وولدها حر لانه صح التزوج عندنا خلافا للشافعيؒ لخلوها عن ملك الاب الايرى ان الابن ملكها من كل وجه فمن المحال ان يملكها الاب من وجه كذايملك من التصرفات مالايبقى معها ملك الاب لو كان فدل ذلك على انتفاع ملكه الاانه يسقط الحد للشبهة فاذاجاز النكاح صارماؤه مصونابه فلم يثبت ملك اليمين فلاتصيرام ولدله ولاقيمة عليه فيهاولافي ولدهالانه لم يملكهما وعليه المهر لالتزامه بالنكاح وولدها حر لانه ملكه اخوه فعتق عليه بالقرابة

ترجمہ:- فرمایا۔ اور اگر لڑکے نے اپنی باندی کا نکاح اپنے باپ سے کر دیا پھر اس باندی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائے گی۔ اور باپ پر اس کی قیمت واجب نہیں ہوگی۔ اور باپ پر مہر واجب ہوگا۔ اور جو بچہ باندی سے ہوگا وہ آزاد ہوگا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک اس سے نکاح کرنا صحیح ہوا ہے۔ برخلاف امام شافعیؒ کے قولؒ کے کیونکہ وہ باندی باپ کی ملکیت سے بالکل خالی تھی۔ کیا یہ نہیں دیکھا جاتا کہ بیٹا ہر اعتبار سے اس باندی کا مالک ہے اس لئے یہ بات بالکل محال ہوگی کہ کسی وجہ سے باپ اس کا مالک ہو۔ اسی طرح اس کے ساتھ ایسے تصرفات کرنے کا مالک ہے کہ ان کے ساتھ باپ کی ملکیت اگر ہو تو بھی باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس پر کسی طرح باپ کی ملکیت نہیں ہے۔ البتہ ایک شبہہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس پر حد زناء ساقط ہو گئی ہے۔ پھر جب نکاح جائز ہو گیا تو باپ کا نطفہ محفوظ ہو گیا۔ اور اس پر ملک یمین ثابت نہیں ہوئی۔ اور وہ باپ کی ام ولد بھی نہیں ہوگی۔ اور اس پر کچھ بھی قیمت لازم نہ ہوگی نہ اس کی اولاد کے بارے میں جو اس سے پیدا ہوا اور نہ خود باندی کے سلسلہ میں۔ کیونکہ یہ شخص نہ اس باندی کا مالک ہوا ہے۔ اور نہ ہی اس کی اولاد کا۔ البتہ باپ پر مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ اس نے نکاح کر کے مہر اپنے اوپر لازم کر لیا ہے۔ اور اس باندی کی اولاد آزاد ہوگی۔ کیونکہ اس بچہ کا بھائی اس کا مالک ہوا ہے۔ لہٰذا قرابت کے بناء پر بچہ آزاد ہوگا۔

توضیح: اگر لڑکے نے اپنی باندی کا نکاح اپنے باپ سے کر دیا جس سے بچہ پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہوگی۔ دلیل

قال ولو كان الابن زوجها اباه فولدت لم تصر امَّ ولدِله ولاقيمة عليه وله المهر وولدها حر......الخ

فرمایا۔ اگر لڑکے نے اپنی باندی کا نکاح اپنے باپ سے کر دیا۔ف۔ اگرچہ نکاح فاسد کیا ہو۔ د۔ فولدت الخ پھر اس باندی

سے بچہ پیدا ہو تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائے گی۔ اور باپ پر اس کی قیمت واجب نہیں ہو گی۔ اور باپ پر مہر واجب ہو گا۔ **وولده حر**۔ اور باپ کا جو بچہ اس باندی سے ہو گا وہ آزاد ہو گا۔ ف۔ کیونکہ اس باندی کا جو مالک ہے۔ وہ اس بچہ یا بچی کا بھائی ہی ہو گا۔ **فانه صح التزوج الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **وكذايملك الخ** اسی طرح بیٹا اگر چاہے کے اس باندی کو فروخت کر دے یا ہبہ یا صدقہ کر دے اور اگر چاہے تو اس سے وطی کر لے یا کسی دوسرے سے اس کا نکاح کر دے۔

فدل ذلك على انتفاع ملكه الاانه يسقط الحد للشبهة فاذاجاز النكاح صارماؤه مصونابه ......الخ

تو یہ باتیں دلالت کرتی ہیں کہ اس باندی پر باپ کی ملکیت نہیں ہے۔ ف۔ اور اسی بناء پر باپ کو اس باندی سے بغیر نکاح اور ملک کے وطی کرنا جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہا اگر وہ اس سے حرام وطی کر لے اور اس کی وجہ سے کوئی اس باپ پر الزام لگائے جو قذف ہو تا ہے تو ایسے قاذف کو شرعی سزا نہیں ہو گی۔ د۔ کیونکہ واقعہ وہ حرام وطی کر چکا ہے۔ **الا انه الخ** لیکن کچھ شبہ رہنے کی وجہ سے اس باپ سے حد زنا ساقط ہے۔ ف۔ اور شبہ سے حدود کا ساقط ہو جانا تو مشہور بات ہے۔ اور اسی وجہ سے اگر اس وطی سے حمل قرار پا جائے تو ہم نے نطفہ کی حفاظت کے خیال سے قیمت کے عوض باندی کا مالک بنایا ہے۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ باندی میں دنیاوی احکام کے اعتبار سے باپ کی کچھ ملکیت نہیں ہے۔ اس لئے اس سے نکاح کے ذریعہ ملکیت قائم ہو سکتی ہے۔

فاذاجاز النكاح صارماؤه مصونابه فلم يثبت ملك اليمين فلاتصيرام ولدله ......الخ

پھر جب نکاح جائز ہو گیا تو باپ کا نطفہ محفوظ ہو گیا۔ ف۔ اور نتیجہ کے طور پر اس کی اولاد حلال، جائز اور آزاد پیدا ہو گی۔ اس لئے اس باندی کے مالک ہو جانے کی باپ کو خاص ضرورت نہیں رہی۔ **فلم يثبت الخ** اور اس طرح ملک یمین ثابت نہ ہوئی۔ ف۔ اور جب وہ باپ کی مملوکہ نہیں ہوئی تو وہ باپ کی ام ولد بھی نہ ہو گی۔ اور اس باپ پر کچھ بھی قیمت لازم نہ ہو گی۔ نہ باندی کے بارے میں اور نہ اس اولاد کے بارہ میں جو اس سے پیدا ہو۔ کیونکہ یہ باپ اس باندی اور اولاد کا مالک نہیں ہوا۔ **وعليه المهر الخ** اور اس پر مہر واجب ہو گا کیونکہ اس نے نکاح کر کے مہر اپنے اوپر لازم کیا ہے۔ اور اس سے جو بچہ ہو گا وہ آزاد ہو گا۔ ف حالانکہ باندی کا بچہ اس کے مولی کی ملکیت ہو تا ہے۔ مگر اس مسئلہ میں بچہ آزاد ہو گا۔ **لانه ملكه الخ** کیونکہ بچہ کا مالک اس بچہ کا بھائی ہوا اور اس قرابت کی وجہ سے وہ آزاد ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ جو کوئی اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو اور خود اس پر آزاد ہو گا۔ اس طرح یہاں بھائی مجبور ہے۔ کیونکہ وہ اس کا ذی رحم محرم ہو گا خواہ وہ بچہ بہن ہو یا بھائی لامحالہ آزاد ہو گا۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ امام مالکؒ کا یہی قول ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ ملک رقبہ اور ملک نکاح ایک وقت میں جمع نہیں ہوتی ہیں۔ اور یہ مسئلہ اجماعی۔ سب کا اس پر اتفاق ہے۔ اسی لئے جامع صغیر میں فرمایا ہے۔

قال واذاكانت الحرة تحت عبد فقالت لمولاه اعتقه عني بالف ففعل فسد النكاح وقال زفررحمه الله لايفسدواصله انه يعق العتق عن الأمرعندنا حتى يكون الولاء له ولونوى به الكفارة يخرج عن عهدتها وعنده يقع عن المامورلانه طلب ان يعتق المامور عبده عنه وهذا محال لانه لاعتق فيما لايملكه ابن ادم فلم يصح الطلب فيقع العتق عن المامور ولنا انه امكن تصحيحه بتقديم الملك بطريق الاقتضأ اذالملك شرط لصحة العتق عنه فيصير قوله اعتق عني طلب التمليك منه بالالف ثم امره باعتاق عبدالأمرعنه وقوله اعتقت تمليكا منه ثم الاعتاق عنه واذاثبت الملك للأمرفسد النكاح للتنافي بين الملكين

ترجمہ:- کہا۔ اور جبکہ کوئی آزاد عورت کسی غلام کی ماتحتی میں (بیوی) ہو۔ اور اس عورت نے اس غلام کے مولیٰ سے کہا کہ تم اپنے اس غلام کو میری طرف ایک ہزار کے عوض آزاد کر دو۔ چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا تو وہ نکاح فاسد ہو جائے گا۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ یہ نکاح فاسد نہ ہو گا۔ اس اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اس غلام کی آزادی اس جملہ کے بعد حکم

کرنے والے کی طرف سے مانی جائے گی۔ اسی بناء پر اس غلام کا ولاء اس حکم کرنے والے کو ملے گا۔ اور اگر حکم کرنے والے نے اس کی آزادی سے اپنے ذمہ باقی کفارہ کی ادائیگی کی نیت کی تو وہ اپنے اس ذمہ سے فارغ ہو جائے گا۔ اور ان کے (زفرؒ) کے نزدیک یہ آزادی اس شخص کی طرف سے ہو گی جسے حکم دیا گیا ہو۔ کیونکہ حکم دینے والے نے تو یہ چاہا ہے کہ جسے حکم دیا گیا ہے وہ اپنا غلام اس کی طرف سے آزاد کر دے۔ جبکہ یہ محال ہے کیونکہ آزادی ایسی چیز میں نہیں ہے کہ جس کا مالک آدمی نہ ہو اس لئے اس کا چاہنا ہی صحیح نہیں ہوا۔ لہٰذا یہ آزادی اس کی طرف سے ہو گی جسے حکم دیا گیا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم دینے والے کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ اس طرح سے کہ اقتضاء کے طور پر اس کے ملک کو مقدم کر لیا جائے۔ کیونکہ اس کی طرف سے آزادی کے صحیح ماننے کے لئے ملک کا ہونا شرط ہے۔ اس طرح حکم دینے والے کا یہ کہنا کہ اسے میری طرف آزاد کر دو کا مطلب یہ ہو گا کہ اس نے ایک ہزار کے عوض جسے حکم دیا گیا ہے اس سے غلام کو اپنی ملکیت میں لینا چاہا ہے۔ پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔ پھر جسے حکم دیا گیا ہے (مامور) کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کر دیا ہے۔ اس سے حکم دینے والے کو اس کا مالک بنانا پھر اس کی طرف سے آزاد کر دینا ہوا۔ اور اب جبکہ آمر کے لئے ملک ثابت ہو گئی تو اس کا نکاح فاسد ہو گیا دونوں ملکیتوں کے درمیان منافات ہونے کی وجہ سے۔

توضیح:۔ اگر کوئی آزاد عورت کسی غلام کی بیوی ہو۔ اور اس نے غلام کے مولیٰ سے کہا کہ تم اسے میری طرف سے ہزار درہم کے عوض آزاد کر دو اور اس نے ایسا ہی کر دیا۔ تو اس کے حکم کی تفصیل۔ ائمہ کا اختلاف۔ دلائل

قال واذا کانت الحرة تحت عبد فقالت لمولاه اعتقه عنی بالف ففعل فسد النکاح ......الخ

اگر کسی آزاد عورت نے جو کسی غلام کی بیوی ہو اس غلام کے مولیٰ سے کہا۔ ف۔ جبکہ وہ مولیٰ آزاد مرد اور عاقل و بالغ ہو۔ د اعتقه الخ اس کو میری طرف سے ہزار کے عوض آزاد کر دو۔ ف۔ یا ایک رطل شراب کے عوض آزاد کر دو۔ **ففعل** اور اس نے ایسا ہی کر دیا۔ ف۔ یعنی زبان سے صرف یہ کہا کہ میں نے آزاد کر دیا یہ کہے بغیر کہ میں نے اسے تمہارے ہاتھ بیچ دیا تو اس عورت پر ہزار درہم لازم آ گئے کیونکہ اقتضاء ہی کہا جائے گا کہ یہاں بیع صحیح ہو گئی اور اس کے بعد وکالت کے طور پر مولیٰ نے اس کی طرف سے آزاد کر دیا۔ اور فسد النکاح نکاح فاسد ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ بیع اقتضائی (حکما بیع) سے غلام اس عورت کے ملک میں آ کر آزاد ہوا تو ملک نکاح جو پہلے سے تھا اب ملک رقبہ بھی جمع ہو جانے سے وہ نکاح فاسد ہو گیا۔ م۔

اور عورت کا مہر بھی ساقط ہو گیا۔ اور واضح ہو کہ اقتضاء کے ثبوت کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جس پر ایک چیز موقوف ہو جیسے کہ یہاں غلام ہے کہ اس کی بیوی کی طرف سے آزاد کرنا ابتداً ممکن نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ پہلے سے آزاد کرنے والے کی ملکیت میں ہو تو اس کا تقاضا یہ ہو گا کہ یہ عورت کو پہلے اس کا مالک بننا چاہیے۔ پھر وہ مولیٰ کو اس کے آزاد کرنے کے لئے اپنا وکیل بنا دے۔

وقال زفر رحمه الله لایفسد واصله انه یعق العتق عن الأمر عندنا حتی یکون الولاء له ......الخ

اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا نکاح فاسد نہیں ہو گا۔ ف۔ اور اقتضائی بیع ثابت نہیں ہو گی۔ اور عورت پر ہزار درہم لازم نہیں ہوں گے پھر بھی وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ واصله انه الخ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک غلام اسی شخص کی طرف سے آزاد کیا ہوا مانا جائے گا جس نے اسے آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔ (جیسے کہ موجودہ مسئلہ میں وہ آزاد عورت ہے) اور اسی وجہ سے اس غلام کا ولاء بھی اسی حکم کرنے والے کا ہو گا۔ اسی طرح اگر حکم کرنے والے نے اس کے آزاد کرتے وقت کفارہ کی ادائیگی کی نیت کی ہو تو اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ ف۔ چنانچہ اگر حکم دینے والی عورت پر قسم کے کفارہ میں ایک غلام آزاد کرنا

لازم ہوااور اس نے اس موقع میں اس کی نیت بھی کرلی تو کفارہ کی ادائیگی میں یہ غلام آزاد ہو جائے گا۔

وعنده يقع عن المامور لانه طلب ان يعتق المامور عبده عنه وهذا محال لانه لاعتق ......الخ

اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ آزاد کرنا اسی کی طرف سے ہوگا جس کو حکم دیا گیا۔ف۔اور حکم دینے والے کی طرف سے نہیں ہو گا۔ **لانه طلب** کیونکہ حکم دینے والے نے تو یہ چاہا کہ جیسے حکم دیا گیا ہے وہ غلام اس کی طرف سے آزاد کردے۔ف۔اور آزاد کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اپنا غلام ہو دوسرے کا نہ ہو۔جبکہ یہاں اس نے دوسرے کے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنا چاہا ہے۔**وهذا الخ** اور یہ محال ہے کیونکہ آزادی ایسی چیز نہیں ہے جس کا آدمی مالک نہ ہو اس لئے اس کا چاہنا صحیح نہیں ہوا۔ف۔مگر مامور خود اس غلام کا مالک ہے۔**فيقع الخ** تو غلام کا آزاد ہو جانا مامور کی طرف سے واقع ہو جائے گا۔ف۔اور اس کی آزادی مفت میں واقع ہو جائے گی۔ہم یہ کہتے ہیں کہ یوں کہنا چاہئے کہ اس نے دوسرے کے غلام کو اپنا بنا کر اس کی آزادی چاہی ہے۔تو یہ سب باتیں بربادنہ ہوں۔

ولنا انه امكن تصحيحه بتقديم الملك بطريق الاقتضا اذالملك شرط لصحة العتق عنه ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم دینے والے کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ **بتقديم الملك الخ** اس طور سے کہ اقتضاء کے ذریعہ سے اس کی ملکیت مقدم کرلی جائے۔کیونکہ اس کی طرف سے آزادی صحیح ہونے کے لئے مالک ہونا شرط ہے۔ف۔اس لئے ہم اس بات کو صحیح مانتے ہیں کہ اقتضاء سے پہلے ملک ہو سکتی ہے۔**فيصير قوله الخ** تو حکم دینے والے کا یہ کہنا کہ میری طرف سے آزاد کردو کا مطلب یہ ہوگا کہ **طلب التمليك الخ** کہ اس نے ہزار کے عوض اس غلام کو اس دوسرے شخص یعنی جسے حکم دیا جارہا ہے اپنی ملکیت میں لینا چاہا ہے پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔

وقوله اعتقت تمليكا منه ثم الاعتاق عنه واذاثبت الملك للآمر فسد النكاح للتنافي بين الملكين......الخ

اور اس مامور کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کیا کا مطلب یہ ہوگا کہ حکم دینے والے کو مالک بنادیا پھر اس کی طرف سے آزاد کردیا۔ ف۔اور اس طرح کلام صحیح ہو گیا۔اور بندہ مترجم نے اوپر یہ کہدیا ہے کہ مامور زبان سے یہ نہ کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ اسے فروخت کر کے آزاد کردیا ہے۔کیونکہ اس صورت میں حکم دینے والے پر یہ لازم ہو جائے گا کہ یہ کہے میں نے اس بیع کو قبول کرلیا ہے کیونکہ یہ بیع اقتضائی نہیں بلکہ بیع صریح ہے۔اس لئے ایجاب و قبول کی شرط ہوگی۔خلاصہ یہ ہوا کہ مذکورہ مسئلہ میں بھی عورت کے کلام کو اس طرح صحیح بتایا گیا ہے کہ مولیٰ نے غلام کو پہلے اس عورت کا مملوک بنایا اور بعد میں آزاد کیا۔**واذا ثبت الخ** اور جب حکم دینے والی یعنی عورت کی ملکیت میں وہ غلام آگیا یعنی عورت کا غلام بن گیا تو اس سے نکاح فاسد ہو گیا۔ف۔کیونکہ اس وقت تک غلام عورت کا شوہر ہونے کی وجہ سے عورت پر ملکیت رکھتا ہے۔اور اب عورت اس کی جان اور رقبہ کی مالکہ ہو گئی ہے۔اور یہ دونوں ملکیتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہیں۔ **للتنافي** کیونکہ دونوں ملکیتوں کے درمیان آپس میں منافات اور ضد ہے۔

ولوقالت اعتقه عني ولم تسم مالا لم يفسد النكاح والولاء للمعتق وهذا عندابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابويوسف رحمه الله هذا والاول سواء لانه يقدم التمليك بغير عوض تصحيحا لتصرفه ويسقط اعتبار القبض كما اذاكان عليه كفارة ظهارفامرغيره ان يطعم عنه ولهما ان الهبة من شرطها القبض بالنص فلايمكن اسقاطه ولااثباته اقتضاء لانه فعل حسي بخلاف البيع لانه تصرف شرعي وفي تلك المسألة الفقير ينوب عن الامرفي القبض اماالعبد فلايقع في يده شئي لينوب عنه

ترجمہ:۔ اور اگر عورت نے (اپنے شوہر غلام کے) مولیٰ سے صرف یہ کہا کہ تم اس کو میری طرف سے آزاد کردو اور مال متعین نہیں کیا۔تو اس کا نکاح فاسد نہ ہوگا۔اور اس کی ولاء اس کے آزاد کرنے والے یعنی مولیٰ کی ہوگی۔اور یہ مسئلہ امام ابو حنیفہ و

محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ یہ اور پہلا مسئلہ دونوں برابر ہیں اس طرح سے کہ آمر (یعنی عورت) کے تصرف کو صحیح کرنے کے لئے اس کے مفت میں مالک بنانے کے سوال کو پہلے مان لیا جائے۔ اور قبضہ کے اعتبار کو چھوڑ دیا جائے۔ اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے کہ کسی شخص پر ظہار کا کفارہ واجب ہوا اور وہ دوسرے کو حکم دے کہ وہ اس کی طرف سے کھانا کھلا دے۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ہبہ ایک ایسا عقد ہے جس میں نص کی دلیل سے قبضہ کرنا بھی شرط ہے۔ اس لئے قبضہ کی شرط کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور قبضہ کو اقتضاء کے طور پر ثابت کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ قبضہ کرنا ایک حسی عمل ہے۔ بخلاف بیع کے کیونکہ یہ ایک شرعی تصرف ہے۔ اور اس مسئلہ میں حکم دینے والے کی طرف سے قبضہ کرنے میں فقیر نائب ہو جائے گا۔ اور غلام کے قبضہ میں کچھ چیز واقع نہیں ہوتی کہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کرنے کے لئے نائب ہوتا۔

توضیح:۔ اگر عورت نے غلام کے مولیٰ سے کہا کہ تم اس کو میری طرف سے آزاد کر دو اور مال متعین نہیں کیا تو اس کا حکم۔ ائمہ کے اختلاف اور ان کے دلائل

ولو قالت اعتقه عنی ولم تسم مالا لم یفسد النکاح والولاء للمعتق ......الخ

اگر اس مسئلہ میں آزاد عورت (بیوی) نے (اپنے شوہر یعنی) غلام کے بارے میں اس کے مولیٰ سے کہا کہ تم اس کو میری طرف سے آزاد کر دو اور بدلہ کے مال کا کچھ تذکرہ نہیں کیا۔ ف۔ اور مامور (مولیٰ) نے ایسا ہی کر دیا تو عورت کا نکاح فاسد نہیں ہو گا۔ ف۔ بلکہ وہ غلام اس کے مولیٰ کی طرف سے مفت میں آزاد ہو جائے گا۔ **والولاء الخ** اور اس کی ولاء اس کی آزاد کرنے والے یعنی مولیٰ کی ہو گی۔ **وھذا الخ** اور یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ **لانه یقدم الخ** اس لئے کہ بغیر عوض یعنی مفت مالک کرنے کو مقدم کر لیا جائے تاکہ تصرف کرنے کو صحیح بنا دیا جائے۔ ف۔ یعنی اس کا کہنا بر باد نہ ہو۔ اس لئے دونوں صورتوں میں فرق صرف یہ ہوا کہ پہلی صورت میں مال کا عوض دے کر غلام کا مالک بنایا ہے اور دوسری صورت میں عوض کے بغیر ہی مالک بنا دیا ہے۔ لیکن بغیر عوض مالک بنانے کو ہبہ کرنا کہتے ہیں البتہ اس میں قبضہ شرط ہے۔ یعنی وہ عورت پہلے اس غلام پر قبضہ کر لے پھر اس کی طرف سے مولیٰ غلام کو آزاد کر دے تو جائز ہو گا اور یہاں قبضہ نہیں ہوا تو پھر اسے صحیح کس طرح کیا جائے گا۔

کما اذا کان علیه کفارة ظھار فامر غیره ان یطعم عنه ......الخ

اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے کہ ایک شخص پر ظہار کا کفارہ واجب تھا۔ ف۔ اور اس پر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے سے ادا کرنا پڑا تھا۔ اس وقت جبکہ کھانا دوسرے شخص کے پاس ہو اس سے کہا کہ میری طرف کھانا کھلا کر کفارہ ادا کر دو۔ اسی کا یہ مطلب بھی ہوا کہ اتنا کھانا مجھے ہبہ کر کے وہ مسکینوں میں تقسیم کر دو۔ پس جسے حکم کیا گیا تھا اگر اس نے ایسا کر لیا تو بالاتفاق اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ حالانکہ اس ہبہ میں قبضہ نہیں پایا گیا تو اسی وجہ سے کہ قبضہ کی شرط ساقط ہو گئی ہے اور ہبہ صحیح ہو گیا ہے۔ اسی طرح اس مسئلہ مذکورہ ہو گا کہ قبضہ کی شرط ختم ہو کر غلام کو ہبہ کیا گیا۔ پھر مولیٰ نے عورت کی طرف سے آزاد کر دیا تو نکاح فاسد ہو گیا۔

ولھما ان الھبة من شرطھا القبض بالنص فلایمکن اسقاطه ولا اثباته اقتضاء ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہبہ ایک ایسا عقد ہے جس کے لئے دلیل نص سے ثابت ہے کہ اس میں قبضہ کرنا شرط ہے۔ **فلایمکن الخ** اس لئے شرط قبضہ کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہے۔ ف۔ جیسا کہ ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے۔ **ولا اثباته الخ** اور قبضہ کو اقتضاء کے طور پر بھی ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔ یعنی اگر کہا جائے کہ مان لیا کہ یہاں قبضہ ساقط نہیں ہوا مگر اقتضاء ثابت ہو گیا تو یہ بھی ممکن نہیں ہوا۔ **لانه فعل حسی** کیونکہ قبضہ ایک حسی فعل ہے۔ ف۔ جو فعل سے ہی محسوس ہوتا ہے۔ اور یہ کوئی عقد معنوی نہیں ہے جو اقتضاء سے ثابت ہو۔ **بخلاف البیع الخ** برخلاف بیع کے کہ وہ تو ایک شرعی تصرف ہے۔ ف جو اقتضاء سے

ثابت ہوتا ہے۔

وفی تلک المسالة الفقیر ینوب عن الامر فی القبض اما العبد فلایقع فی یده شئی لینوب عنه......الخ

اور اس مسئلہ میں۔ف جو اوپر کفارہ ظہار میں ذکر کیا ہے اس میں قبضہ ختم نہیں ہوا۔ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ نے گمان کیا ہے۔ بلکہ اس کے نائب کا قبضہ باقی رہتا ہے۔ اس طرح۔ کہ الفقیر الخ حکم دینے والا (موہوب لہ یا جسے ہبہ کیا گیا) کی طرف سے قبضہ کرنے میں فقیر نائب ہو جائے گا۔ ف اب جبکہ ہبہ کرنے والے نے کھانا فقیر کو دے دیا تو فقیر نے حکم دینے والے کی طرف سے قبضہ کر کے اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ اور اس طرح کا قبضہ غلام کے مسئلہ میں نہیں ہوتا ہے۔ **اما العبد الخ** اور غلام کے قبضہ میں تو کوئی چیز بھی نہیں آتی کہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کرنے کے لئے نائب ہوتا۔ ف۔ اور صرف اتنا ہوا کہ مولیٰ کے آزاد کرنے سے آزاد ہو گیا۔ اور چونکہ عورت کی ملکیت میں نہیں آیا اس لئے نکاح برقرار رہا فاسد نہیں ہوا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عورت کو اس کی آزادی کے موقع پر خیار عتق ہوتا ہے۔ کہ اگر چاہے تو پہلے شوہر کو چھوڑ دے ورنہ حسب سابق اس کے پاس رہ جائے۔ مگر غلام کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے نکاح پہلے کی طرح باقی رہے گا۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

باب نکاح اہل الشرک

واذا تزوج الکافر بغیر شهود اوفی عدة کافر وذلک فی دینهم جائز ثم اسلما اُقرعلیه وهذا عندابی حنیفةؒ

ترجمہ:۔ باب۔ مشرکوں کا نکاح۔ جب کافر نے کسی گواہ کے بغیر یا کافر کی عدت میں رہتے ہوئے نکاح کیا اور ایسا کرنا ان کے دین میں جائز ہو۔ پھر دونوں اسلام لے آئے تو دونوں اسی نکاح پر قائم رکھے جائیں گے۔ اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

توضیح:۔ باب۔ اہل الشرک یعنی کافروں کے آپس کے نکاح کے احکام۔ اور زمانہ جاہلیت کے نکاح کا بیان

باب نکاح اهل الشرك......الخ

باب نکاح الخ مشرکوں کے نکاح کے بیان میں۔ مشرک وہ ہے جو کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کے ساتھ شریک بنائے جیسے نصرانی اور بت پرست ساتھ ہی خدائے عزوجل کا اقرار بھی کرے۔ اس جگہ مشرک کافر کو بھی شامل ہے جو مطلقاً خدا کا منکر ہے جیسے دہریہ اور نیچر وغیرہ۔ پس اگر کوئی آدمی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کسی بھی صفت میں کسی کو شریک بنائے تو وہ مشرک ہے۔ اور اگر اسلام قبول کر لینے کے بعد ایسا کیا تو وہ مرتد ہو جائے گا۔ اس طرح یہ باب کافر و بت پرست و دہری و نیچر و نصرانی و یہودی و مرتد سب کا بیان ہے۔ م۔

یہاں تین اصول ہیں:

نمبر ا۔ جو نکاح دو مسلمانوں کے درمیان صحیح ہوتا ہے وہ دو کافروں کے درمیان بھی ہو گا۔ اسی معنی میں یہ فرمایا گیا ہے کہ میں نکاح سے پیدا ہوا ہوں یعنی سفاح یا زنا سے پیدا نہیں کیا گیا ہوں۔ واضح ہو کہ صحیح بخاری میں ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ زمانہ اسلام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے زمانہ سے پہلے جاہلوں میں چار طریقوں سے نکاح کیا جاتا تھا۔

نمبر ا۔ جو آج بھی مروج ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کی لڑکی سے رشتہ طے کیا اور دوسرے نے مہر متعین کر کے نکاح کر دیا۔

نمبر ۲۔ شوہر اپنی بیوی سے کہتا کہ تم جب اپنے حیض سے پاک ہو جاؤ تو تم فلاں شخص کے پاس کسی کو بھیج کر اس سے بات طے کرو۔ یہ کہہ کر شوہر اس سے کنارہ کش ہو جاتا۔ اس سے جماع وغیرہ بالکل نہیں کرتا۔ چنانچہ وہ پاک صاف ہو کر اس مرد سے ملتی۔

یہاں تک کہ جب اس سے حمل ٹھہر جانا ظاہر ہو جاتا تو پھر شوہر اسے اپنے پاس بلا کر حسب دستور جماع وغیرہ کرتا۔ ایسا کرنے سے جہاں اچھی اولاد حاصل کرنے کا خیال کرتے تھے اور ایسا کرنے کو پرائی پونجی مانگنے کا نکاح کہتے تھے۔

نمبر ۳۔ تیسرا طریقہ یہ تھا کہ دس سے کم مرد ایک عورت کے پاس جاتے اور ان میں سے ہر ایک اس سے ہمبستری کرتا۔ اس طرح جب وہ حاملہ ہو جاتی اور بچہ پیدا ہو جاتا اور کچھ دن گذر جاتے تو وہ ان سب مردوں کو بلاتی۔ اس وقت آنے سے انکار کوئی نہیں کر سکتا تھا۔ پھر جب سب اکٹھے ہو جاتے تو وہ عورت کہتی کہ ساری باتوں کی حقیقت سے تم لوگ واقف ہو۔ اور اب مجھ سے بچہ پیدا ہو چکا ہے اور اب میں یہ دعویٰ کرتی ہوں (کسی ایک کو مخاطب کرتی ہوئی کہتی) کہ بچہ تم سے ہی پیدا ہوا ہے۔ اس طرح وہ جس کو چاہتی اس کی طرف اسے منسوب کر دیتی اور اس مرد کو اس بات سے انکار کی مجال نہیں ہوتی۔

نمبر ۴۔ چوتھا طریقہ یہ تھا کہ کچھ پیشہ ور عورتیں مخصوص ہوتیں وہ اپنے دروازوں پر جھنڈی گاڑ کر رکھتیں ہر شخص کو وہاں جانے کا اختیار ہوتا۔ اور اسکے پاس جانے اور ہمبستر ہوتے رہتے۔ جب کوئی ان میں حاملہ ہو جاتی اور اس سے بچہ پیدا ہو جاتا تو وہ تمام اس کے پاس اکٹھے ہوتے ادھر پہلے سے قیافہ شناس بھی بلا لئے جاتے۔ وہ اپنے اندازے قیافے اور تجربے سے مماثلت پا کر جس کا نام لے کر متعین کر دیتے۔ وہ انکار نہیں کرتا اور وہ بچہ اسی کا کہلاتا تھا۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری نبی سیدنا محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا تو اسلام نے یہ سب نکاح باطل کر دیئے اور صرف ایک طریقہ جو آج کل مروج ہے اسی کو باقی رکھا۔ اس کی روایت ابوداؤد نے بھی کی ہے۔ نکاح کا طریقہ اگر نسل انسانی کے باقی رکھنے کا طریقہ ہے۔ لیکن جانوروں کے طریقہ اور ان کی بے حیائی اور فحش سے ممتاز ہے۔ اور یہ امتیاز مسلمانوں کی طرح کافروں میں بھی پایا گیا ہے۔ اور اسے بھی نکاح کہا گیا ہے۔ اس لئے نمبر ا۔ اصل اول یہ ہے کہ مسلمان مرد و عورت کے درمیان جو نکاح صحیح ہو گا وہ دو کافروں میں بھی صحیح نکاح ہو گا۔ اور نمبر ۲۔ اصل دوم یہ ہے کہ جو نکاح دو مسلمانوں کے درمیان کچھ شرط وغیرہ کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد یا باطل ہو کافروں میں اس کی دو صورتیں ہوں گی ایک کہ وہ خود بھی اسے غلط اور ممنوع مانتے ہوں تو ہم بھی اسے باطل کہیں گے۔ لیکن اگر وہ اسے صحیح مان لیتے ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کافروں کے حق میں وہ نکاح ہو گیا۔ اسی بناء پر اگر وہ دونوں مسلمان ہو جائیں تو وہ اسی نکاح پر باقی رکھے جائیں گے۔

نمبر ۳۔ اصل سوم یہ ہے کہ ایسا نکاح جو حرام محل ہونے کی وجہ سے حرام ہو مثلاً بہن۔ خالہ وغیرہ وہ ان کے اعتقاد کی بناء پر ان کے لئے جائز ہو گا۔ لیکن مشائخ عراق کے قول کے مطابق فاسد ہو گا۔ ت۔ اب ان ہی اصول کے مطابق مسائل بیان کئے جا رہے ہیں۔

واذا تزوج الكافر بغير شهود اوفي عدة كافر وذلك في دينهم جائزثم اسلما أقرعليه ..... الخ

اگر کافر نے کافرہ عورت سے بغیر گواہوں کے یا دوسرے کافر کی عدت میں رہتے ہوئے نکاح کیا۔ اور ایسا کرنا ان کے دین میں جائز ہو۔ پھر دونوں مرد و عورت اسلام لے آئے تو وہ اسی نکاح پر قائم رکھے جائیں گے۔ وهذا عند ابی حنيفة اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

وقال زفرؒ النكاح فاسد في الوجهين الاانه لايتعرض لهم قبل الاسلام والمرافعة الى الحكام وقال ابويوسف و محمدؒ رحمهما الله في الوجه الاول كماقال ابوحنيفةؒ وفي الوجه الثاني كماقال زفر رحمه الله له ان الخطابات عامة على مامرمن قبل فتلزمهم وانما لايتعرض لهم لذمتهم اعراضا لاتقرير اواذاترافعوا أواسلموا والحرمه قائمة وجب التفريق ولهما ان حرمة نكاح المعتدة مجمع عليها فكانوا ملتزمين لهاوحرمة النكاح بغير شهود مختلف فيه ولم يلتزموا احكامنا بجميع الاختلافات ولابى حنيفة ان الحرمة لايمكن اثباتها حقاللشرع لانهم لايخاطبون بحقوقه ولاوجه الى ايجاب العدة حقاللزوج لانه لايعتقده بخلاف ماإذاكانت تحت مسلم

لانه يعتقده واذاصح النكاح فحالة المرافعة والاسلام حالة البقاء و الشهادة ليست شرط فيها وكذا العدة لاتنافيها كالمنكوحة اذاوطئت بشبهة

ترجمہ: اور زفرؒ نے کہا ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں نکاح فاسد ہو گا۔ لیکن جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائیں یا قاضی حاکم کے پاس معاملہ پیش نہ ہو اس بات میں ان سے چھیڑ چھاڑ نہیں کی جائے گی۔ اور امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ نے پہلی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے مطابق کہا ہے۔ اور دوسری صورت میں امام زفرؒ کے قول کے مطابق فرمایا ہے۔ ان یعنی امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ خطابات الٰہی عام ہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ لہٰذا وہ (مسلمان کی طرح) کافروں کو بھی لازم ہوں گے اور ان کے ذمہ کی وجہ سے ان کے ساتھ تعرض نہ ہونا فقط منہ پھیر لینے کے طور پر ہے۔ اس کو باقی اور برقرار رکھنے کے طور پر نہیں ہے۔ لیکن وہ جب اپنا اختلاف حاکم عادل کے دربار میں لے جائیں گے یا وہ اسلام لے آئیں گے اب تک چونکہ اس کی حرمت موجود ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان تفریق کرانا واجب ہو گا۔ اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عدت میں رہنے والی عورت سے نکاح کرنے کی حرمت پر تو تمام آئمہ کا اتفاق ہے۔ اس لئے کفار اس کے ماننے کا التزام کرنے والے ہوں گے۔ اور بغیر گواہوں کے نکاح کی حرمت میں علماء کا اختلاف ہے۔ اور ذمیوں نے ہمارے احکام کو تمام اختلافات کے ساتھ ماننے کو اپنے اوپر لازم نہیں کیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حرمت کو حق شرع کے طور پر ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ کافروں کو حقوق شرع کے ساتھ خطاب نہیں ہے۔ اور شوہر کے حقوق اور تعلقات کا خیال رکھنے کے لئے عدت واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ شوہر تو اس کا اعتقاد ہی نہیں رکھتا ہے۔ برخلاف اس کے جبکہ کتابیہ عورت کسی مسلمان کے نکاح میں ہو۔ کیونکہ مسلمان تو اس کا اعتقاد رکھتا ہے۔ اور جب ایک مرتبہ نکاح صحیح ہو گیا تو معاملہ کو حاکم کے پاس پیش کرنے اور اسلام لانے کی حالت بقائے اسلام کی حالت ہے۔ اور حالت بقاء میں گواہی کچھ شرط نہیں ہے۔ اسی طرح عدت بھی اسی حالت کی منافی نہیں ہے۔ جیسے منکوحہ جبکہ شبہ کی بناء پر اس کے ساتھ وطی کی گئی ہو۔

توضیح: زمانہ جاہلیت کے نکاح کے بارے میں ائمہ کے اقوال اور ان کے دلائل

وقال زفرؒ النكاح فاسد في الوجهين الاانه لايتعرض لهم قبل الاسلام ......الخ

امام زفرؒ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں (خواہ نکاح بغیر گواہ ہوا ہو یا عورت دوسرے کافر کی عدت میں ہو) نکاح فاسد ہو گا۔ لیکن انہیں اس بارے میں کچھ نہیں کہا جائے گا۔ جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہوں یا قاضی حاکم کے دربار میں معاملہ لے کر نہ گئے ہوں۔ **وقال ابو یوسفؒ** الخ اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ نے فرمایا ہے پہلی صورت کے بارے میں (جبکہ بغیر گواہ نکاح کیا ہو) کہ اس کا حکم ویسا ہی ہو گا جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے۔

وفي الوجه الثاني كماقال زفر رحمه الله له ان الخطابات عامة على مامرمن قبل ......الخ

اور دوسری صورت میں جبکہ وہ دوسرے کافر کی عدت میں ہو حکم ویسا ہی ہو گا جیسا کہ زفرؒ نے کہا ہے۔ **له ان** الخ زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ الٰہی احکامات و خطابات عام ہوتے ہیں۔ (مسلموں اور کافروں سب کے لئے ہوتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے یہ بیان کیا جا چکا ہے۔ اس لئے وہ کافروں پر بھی لازم ہوں گے۔ **وانما لايتعرض** الخ اور ان کے ذمہ کی وجہ سے ان سے تعرض نہ کرنا فقط منہ پھیر لینے کے طور پر ہے۔ اس کو برقرار رکھنے کی طور پر نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جب ہم ان کو بت پرستی و آتش پرستی پر چھوڑے رکھتے ہیں ان کی ذمہ داری کی بناء پر تو یہ اس وجہ سے نہیں کہ ہم ان باطل احکام کو ثابت اور برقرار رکھتے ہیں بلکہ اس وجہ سے کہ ہم نے ان سے منہ موڑ رکھا ہے اور انہیں چھیڑتے نہیں ہیں۔

واذاترافعوا اواسلموا والحرمه قائمة وجب التفريق ......الخ

اور جب حاکم عادل کے پاس وہ اپنا معاملہ لے کر جائیں۔ اواسلمو یا وہ مسلمان ہو گئے۔ ف۔ اور حق وعدل کو جاننے لگے۔ والحرمة الخ اور حرمت ابھی تک موجود ہے۔ ف۔ یعنی شریعت کے مطابق انہوں نے نیا نکاح نہیں کیا اور صحیح حکم کا مطالبہ کیا۔ وجب التفريق تو دونوں میں تفریق واجب ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ قرآن مجید میں یہ صاف طور سے یہ حکم ہے کہ یا تو اعراض کرو اور اگر حکم کرو تو ان میں انصاف کا حکم کرو۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ معاملات میں ہمارے احکام ان پر لازم ہوں مگر ہمارے مجتہدین میں چونکہ اختلاف ہوتا ہے اس لئے وہی احکام لازم ہوں گے جو اجماعی ہوں گے۔ م۔ ولهما ان الخ اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو عورت پہلے شوہر سے عدت میں ہو ہمارے نزدیک اس سے نکاح کرنا بالاتفاق حرام ہے۔ اور کفار تو اسی کو کرنے والے ہوں گے۔ ف۔ کیونکہ ہم ان کے تابع نہ ہوں گے اس لئے لامحالہ وہ ہمارے تابع ہوں گے۔

وحرمة النكاح بغير شهود مختلف فيه ولم يلتزموا احكامنا بجميع الاختلافات ......الخ

اور بغیر گواہ کے نکاح کا حرام ہونا اختلافی مسئلہ ہے۔ ف۔ کہ ہمارے یہاں بعض کے نزدیک جائز بھی ہے۔ ولم يلتزموا الخ اور ذمیوں نے ہمارے تمام احکام کو ان کے اختلافات کے ساتھ ماننا اپنے اوپر لازم نہیں کیا ہے۔ ف۔ اس لئے ایسے تمام مسائل میں ان کو اپنے عقیدوں پر چھوڑ دیا جائے۔

ولابی حنيفة ان الحرمة لايمكن اثباتها حقاللشرع لانهم لايخاطبون بحقوقه ......الخ

اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت سے بطریق حق اس کی حرمت کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ کافروں کو حقوق شرع کے متعلق مخاطب نہیں کیا گیا ہے۔ ف۔ اسی لئے ہم ان کو شراب اور سور کے استعمال میں کچھ نہیں کہتے۔ ولا وجه الى الخ اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ شوہر کے تعلقات کے خیال سے اس پر عدت واجب کی جائے۔ کیونکہ شوہر تو اس کا اعتقاد ہی نہیں رکھتا۔ بخلاف ما الخ برخلاف اس کے اگر کتابیہ عورت کسی مسلمان کے ماتحت ہو۔ ف۔ کہ مسلمان کی طرف سے عدت میں غیر مرد سے نکاح باطل ہوگا۔ لانه يعتقده۔ کیونکہ مسلمان تو اس کا اعتقاد رکھتا ہے۔ ف۔ اس لئے شریعت اس کے حق کی حفاظت کرے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کفار میں گواہوں کے بغیر نکاح اور غیر کافر کی عدت میں کافر کا نکاح دونوں صحیح ہیں۔

واذاصح النكاح فحالة المرافعة والاسلام حالة البقاء و الشهادة ليست شرط فيها ......الخ

اور جب نکاح صحیح ہوا۔ ف۔ یعنی جب شروع میں صحیح ہوا۔ فحالة الخ تو اس وقت معاملہ دائر کرنے اور اسلام لانے کی حالت تو نکاح برقرار رہنے کی حالت ہے۔ ف۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز ابتدائے حال میں صحیح ہو جاتی ہے وہ اس کے باقی رہنے کے حال میں بدرجہ اولی صحیح رہے گی۔ والشهادة الخ اور نکاح باقی رہنے کی حالت میں گواہ پائے جانے کی کوئی شرط نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ اسی لئے اگر نکاح ہو جانے کے بعد اس کے تمام گواہ مر جائیں تو بھی نکاح صحیح باقی رہتا ہے۔ وكذا العدة الخ اسی طرح عدت بھی اس حالت کی منافی اور مخالف نہیں ہے۔ كالمنكوحة الخ جیسے منکوحہ عورت کہ اس سے شبہ کی حالت میں وطی کی گئی ہو۔ ف۔ مثلاً عورت کو خبر ملی کہ اس کا شوہر مر گیا ہے۔ اس لئے چار ماہ عدت گذار کر اس نے دوسرے سے نکاح کر لیا اور اس نے اس کے ساتھ وطی بھی کر لی بعد میں معلوم ہوا کہ پہلا شوہر تو زندہ موجود ہے تو عورت بدستور اس کے نکاح میں رہے گی اور ساتھ ہی دوسرے خاوند کی عدت بھی پوری کرے گی۔ یہ تفصیل اس صورت کی ہے کہ کافر نے جس کافرہ سے نکاح کیا اس سے نکاح کرنا حلال تھا۔ اور اگر ایسی کسی عورت سے اس نے نکاح کیا جس سے نکاح صحیح نہیں ہو سکتا ہے تو اس سے کے بارے میں مصنف نے اس آگے فرمایا ہے۔

فاذا تزوج المجوسی امه اوابنته ثم اسلما فرق بينهما لان نكاح المحارم له حكم البطلان فيما بينهم عندهما كماذكرنا فی المعتدة ووجب التعرض بالاسلام فيفرق و عنده له حكم الصحة فی الصحيح الا ان المحرمية تنافی بقاء النكاح فيفرق بخلاف العدة لانها لاتنافيه ثم باسلام احدهما يفرق بينهما وبمرافعته

احدهما لايفرق عنده خلافا لهما والفرق ان استحقاق احدهما لايبطل بمرافعة صاحبه اذالايتغيربه اعتقاده اماإعتقاد المصر بالكفر لايعارض اسلام المسلم لان الاسلام يعلوا ولايعلى

ترجمہ: پھر جبکہ کسی مجوسی نے اپنی ماں یا بیٹی سے نکاح کر لیا پھر وہ دونوں اسلام لے آئے تو ان دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک خود کافروں کے نزدیک بھی ان عورتوں سے نکاح کرنا جو ہمیشہ کے لئے حرام ہوتی ہیں باطل ہونے کا حکم رکھتا ہے۔ جیسا کہ معتدہ کے مسئلہ میں ہم نے ذکر کیا ہے۔ اور ان کے اسلام لانے کے وجہ سے ان میں تعرض کرنا واجب ہو گیا۔ اسی لئے ان میں تفریق کر دی جائے گی۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک صحیح روایت کے مطابق کافروں کے محارم کے نکاح کا حکم صحت کا ہے۔ لیکن ہمیشہ کی حرمت کا ہونا بقائے نکاح کے منافی ہے۔ اس لئے ان میں تفریق کی جائے گی۔ بخلاف عدت کے کہ عدت نکاح کے کچھ منافی نہیں ہے۔ پھر ان دونوں میں سے کسی ایک کے اسلام لانے سے دونوں میں تفریق کی جائے گی۔ اور کسی ایک کے معاملہ پیش کرنے سے تفریق نہیں کی جائے گی۔ یہ امام اعظمؒ کے نزدیک ہے۔ بخلاف صاحبینؒ کے قول کے۔ دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک مرافعہ (مقدمہ پیش) کرنے سے دوسرے کا حق باطل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک کے مرافعہ کرنے سے دوسرے کا اعتقاد نہیں بدلے گا۔ کیونکہ اپنے کفر پر اڑا رہنے والا مسلمان کے اسلام کا معارض نہ ہوگا۔ کیونکہ اسلام تو بلند رہتا ہے۔ اور اس پر کسی کو بلندی نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر کسی مجوسی نے اپنی ماں یا بیٹی سے نکاح کر لیا پھر دونوں اسلام لے آئے ائمہ کرام کے اقوال اور ان کے دلائل

فاذا تزوج المجوسي امه او ابنته ثم اسلما فرق بينهما لان نكاح المحارم له حكم البطلان ......الخ

اگر مجوسی نے اپنی ماں یا بیٹی سے نکاح کیا۔ ف۔ اور یہ بات مشہور ہے کہ یہ نکاح ان کے دین میں جائز ہے۔ **ثم اسلما** پھر وہ مجوسی اور اس کی عورت دونوں ہی اسلام لے آئے۔ ف۔ تو امامؒ کے نزدیک نکاح صحیح تھا۔ اور مشائخ عراق کے قول کے مطابق باطل اور صاحبینؒ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن اس بات پر اتفاق ہے کہ **فرق بينهما** دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔ **لان نكاح الخ** کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک تو محرمات ابدیہ کا نکاح خود کافروں کے آپس میں بھی باطل ہے۔ جیسا کہ ہم نے معتدہ کے مسئلہ میں ذکر کیا ہے۔ ف۔ یعنی دوسرے کافر کی معقدہ کے مسئلہ میں۔ اس طرح اہل اسلام کا اجماع ہے کہ محارم کا نکاح باطل ہے تو اسی حکم میں ذمی لوگ بھی داخل ہوں گے مگر چونکہ وہ ہماری ذمہ داری میں رہتے ہیں اس لئے ان کو کچھ ہم چھیڑ چھاڑ بھی نہیں کرینگے۔

ووجب التعرض بالاسلام فيفرق و عنده له حكم الصحة في الصحيح الا ان المحرمية تنافي......الخ

البتہ ان کے اسلام لے آنے کے بعد ان کے درپے ہونا اور رکاوٹ ڈالنا واجب ہوگا۔ اسی لئے حاکم ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔ **وعنده الخ** اور امام اعظمؒ کے درمیان صحیح روایت کے مطابق کافروں کے محارم کے نکاح کا حکم صحیح کا ہے۔ ف۔ اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہی اب بھی باقی رہے۔ **الاان الخ** لیکن ان سے ہمیشہ کے لئے نکاح کا حرام ہونا۔ اس نکاح کے باقی رکھنے کے مخالف ہے اس لئے ان میں علیحدگی کرادی جائے گی۔ بخلاف عدت کے کہ عدت کا ہونا نکاح کے کچھ منافی نہیں ہے۔ ف۔ یہ حکم اسلام لانے کا ہے اور اسلام اور مرافعہ میں فرق ہے۔ **ثم باسلام الخ** پھر ان دونوں مجوسی مرد و عورت میں سے کسی ایک کے اسلام لانے سے دونوں میں علیحدگی کر دی جائے گی۔ لیکن صرف ایک کی شکایت یا معاملہ پیش کرنے سے تفریق نہیں کی جائے گی۔ یہ قول امام اعظمؒ کا ہے۔ **خلا مالهما** بخلاف صاحبینؒ کے قول کے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اسلام لانے اور مقدمہ پیش کرنے میں حکماً فرق ہے۔

والفرق ان استحقاق احدهما لايبطل بمرافعة صاحبه اذ لايتغير به اعتقاده......الخ

دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ مرد و عورت دونوں میں سے ایک کے مرافعہ کرنے سے دوسرے کا استحقاق باطل نہیں ہو گا۔ اذلایتغیر الخ کیونکہ ایک کے مرافعہ سے دوسرے کا اعتقاد نہیں بدلے گا۔ اور جائز کہنا تو صرف ان کے اعتقاد کرنے پر تھا۔ اس لئے ہم دوسرے ذمی سے تعرض نہیں کر سکتے ہیں۔ اما اعتقاد الخ لیکن جو شخص ضد کر کے اپنے کفر پر جما ہوا ہو وہ مسلمان کے اسلام کا مقابل نہیں ہوگا۔ ف۔ کیونکہ مقابلہ اور معارضہ میں برابری کا ہونا شرط ہے۔ لان الاسلام الخ کیونکہ اسلام تو بلند رہتا ہے اور اس پر کسی کو بلندی نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ جیسا کہ طبرانی و بیہقی میں حضرت عمرؓ سے دار قطنی میں عائذ بن عمروؓ کی حدیث میں ہے۔ تو ایک کا اسلام غالب رہے گا اور کفر جو اس کے خلاف چاہتا تھا اسے مغلوب کیا جائے گا۔ اور اگر دو نصرانیوں یا یہودیوں میں سے عورت مسلمان ہو گئی جب تو ان میں جدائیگی لازمی ہو گی۔ اور اگر مرد مسلمان ہو تو نہیں ہو گی۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ ان میں سے کسی نے معاملہ پیش کیا ہو۔

ولوترافعا يفرق بالاجماع لان مرافعتهما كتحكيمهما ولايجوزان يتزوج المرتد مسلمة ولا كافرة ومرتدة لانه مستحق للقتل والامهال ضرورة التامل والنكاح يشغله عنه فلايشرع في حقه و كذا المرتدة لايتزوجها مسلم ولا كافر لانها محبوسة للتامل وخدمة الزوج تشغلها ولانه لاينتظم بينهما المصالح والنكاح ماشرع لعينه بل لمصالحه فان كان احدالزوجين مسلمافالولد على دينه وكذلك ان اسلم احدهما وله ولدصغير صارولده مسلماباسلامه لان في جعله تبعاله نظراله ولو كان احدهما كتابيا والأخرمجوسيافالولدكتابي لان فيه نوع نظر له اذاالمجوسية شرمنه و الشافعيؒ يخالفنا فيه للتعارض ونحن اثبتنا الترجيح

ترجمہ: اگر دونوں نے مرافعہ کیا تو بالاجماع تفریق کر دی جائے گی۔ کیونکہ دونوں کا مرافعہ کرنا ایسا ہی ہے جیسے دونوں کا (حاکم کو) حکم بنانا ہے۔ اور کسی مرتد کا کسی مسلمہ اور کافرہ اور مرتدہ سے بھی نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ تو قتل کئے جانے کے مستحق ہے۔ البتہ اپنے (فیصلہ پر نظر ثانی کے لئے) مہلت دینی بھی لازم ہے۔ جبکہ نکاح میں پھنسنا اسے غور و فکر سے باز رکھے گا۔ اس لئے اس کے حق میں نکاح جائز نہیں رکھا گیا ہے۔ اسی طرح کسی مرتدہ سے نہ کوئی مسلم نکاح کرے گا اور نہ ہی کافر بھی۔ کیونکہ وہ بھی غور و فکر کے لئے ہی قید کی گئی ہے اور نکاح کے بعد اپنے شوہر کی خدمت کے لئے اسے مشغول رہنا پڑے گا۔ اور اس لئے بھی کہ مرتدہ عورت اور اس کے نکاح کرنے والے کے درمیان مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا ہے۔ حالانکہ نکاح صرف اپنی ذات یعنی ایجاب و قبول کرنے ہی کے مشروع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مختلف مصلحتوں کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔ پھر اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک بھی مسلمان ہو گا تو بچہ اسی کے دین کا مانا جائے گا۔ اسی طرح اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک اسلام لایا اور ان کے ساتھ ایک نابالغ بچہ ہو تو اس ایک شخص کے مسلمان ہونے کے ساتھ ہی بچہ بھی مسلمان مان لیا جائے گا۔ کیونکہ بچہ کو مسلمان کے تابع کرنے میں بچہ کے لئے شفقت کی نظر ہے۔ اور اگر ان دونوں میں ایک کتابی اور دوسرا مجوسی ہو تو بچہ کتابی ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں بھی اس بچہ ہی کی بھلائی کا خیال ہے کیونکہ کتابی کے مقابلہ میں مجوسی ہونا بدترین ہے۔ لیکن امام شافعیؒ اس مسئلہ میں ہماری مخالفت کرتے ہیں جبکہ ہم نے ترجیح ثابت کر دی ہے۔

توضیح: اور اگر میاں بیوی دونوں نے مرافعہ کیا تو بالاجماع تفریق کر دی جائے گی۔
دلیل۔ ایسی صورتوں میں اگر دونوں میں سے ایک مسلمان یا کافر یا مجوسی ہو اور دوسرا اس کے برعکس تو بچہ کو کیا سمجھا جائے گا۔ دلائل

ولوترافعا يفرق بالاجماع لان مرافعتهما كتحكيمهما ولايجوزان يتزوج المرتد مسلمة ......الخ

اور اگر دونوں نے مرافعہ کیا تو بالاجماع تفریق کر دی جائے گی۔ **لان مرافعتهما الخ** کیونکہ دونوں کا مرافعہ کرنا ایسا ہی ہے جیسے دونوں کا ثالث بنانا۔ ف۔ اور ثالث تو دونوں کی رضامندی سے ہی بنایا جاتا ہے۔ گویا دونوں نے مل کر حاکم سے یہ کہا کہ آپ ہم دونوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کر دیں۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے کافرہ کو تین طلاقیں دیدیں۔ اور صرف عورت نے تفریق کرنے کی درخواست پیش کی تو بالاجماع صرف اسی ایک کی درخواست پر تفریق کر دی جائے گی۔ جیسے کہ اگر اس سے خلع کیا پھر عقد کے بغیر ہی اسے اپنے پاس رکھ لیا۔ یا کافر نے ایسی کتابیہ سے نکاح کر لیا جو کسی مسلمان شوہر کی عدت میں ہو۔ یا تین طلاقیں دے کر حلالہ کئے بغیر اس کے ساتھ نکاح کر لیا تو ان تینوں صورتوں میں مرافعہ کئے بغیر ہی حاکم ان میں تفریق کر دے گا۔ جیسا کہ محیط کے حوالہ سے بحر میں ہے۔ لیکن تبیین اور حاوی میں مرافعہ کرنے کی شرط لگائی گئی ہے۔ اور اگر میاں بیوی دونوں مسلمان تھے پھر معاذ اللہ ان میں سے ایک مرتد ہو گیا تو حاکم و قاضی کے فیصلہ کے بغیر از خود وہ نکاح فسخ ہو گیا۔ اب اگر مرد مرتد ہوا اور عورت کو عدت گذارنی ہو گی۔ اور اگر عورت مرتدہ ہو گئی تو تو اسے صرف رہنے کو گھر ملے گا نہ مہر ملے گا اور نہ نفقہ یہی قول مختار ہے۔ اور اسے لانے اور معمولی مہر سے دوبارہ نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الوالجیہ۔ اور میاں بیوی دونوں ایک ساتھ مرتد ہوں پھر ساتھ ہی دونوں اسلام لے آئے تو ان کا نکاح باقی رہ جائے گا۔ اور اگر ایک کے بعد دوسرے نے آگے پیچھے اسلام قبول کیا تو ان کا نکاح فاسد ہو گیا۔ ت۔

ولايجوزان يتزوج المرتد مسلمة ولا كافرة ومرتدة لانه مستحق للقتل والامهال ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **والا مهال الخ** اور اس کو قتل کرنے میں کچھ مہلت دینا تو اس ضرورت سے ہے کہ وہ معاملہ میں نظر ثانی کر لے۔ ف۔ یعنی اسلام کے کسی مسئلہ میں اسے کوئی شبہہ ہو گیا ہو تو علماء وقت سے اس کی وضاحت کر لے۔ پھر بھی اگر وہ نہ مانے تو وہ قتل کر دیا جائے۔ **والنكاح الخ** اور نکاح میں مشغول ہو جانے سے وہ غور و فکر نہیں کر سکے گا اس لئے اس کے حق میں نکاح جائز نہ ہو گا۔ **وكذالمرتده الخ** اسی طرح مرتدہ عورت سے نہ کوئی مسلمان کرے گا اور نہ کوئی کافر ہی نکاح کرے گا۔ ف۔ اگرچہ مرتدہ عورت قتل نہیں کی جائے گی بلکہ اسے صرف مقید رکھا جائے گا۔ **لانها محبوسة الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ واضح ہو کہ اولاد اپنے والدین میں سے اسی کے تابع مانی جائے گی جو دین میں بہتر ہو۔ ت چنانچہ :

فان كان احد الزوجين مسلما فالولد على دينه وكذلك ان اسلم احدهما......الخ

اگر والدین میں سے جو کوئی بھی مسلمان ہو گا بچہ کو اسی کے دین پر مانا جائے گا۔ **وكذلك الخ** میاں بیوی میں سے صرف کوئی ایک اسلام لایا اور ان کے ساتھ ایک چھوٹا بچہ بھی ہو تو اس کے مسلمان ہونے کے ساتھ ہی بچہ کو مسلمان سمجھا جائے گا۔ ف اس مسئلہ میں چاروں اماموں کا اجماع ہے۔ ع۔ **لان فى الخ** کیونکہ بچہ کو مسلم کے تابع کرنے میں ہی بچہ کی بھلائی اور اس پر شفقت ہے۔ پھر ہمارے نزدیک کافروں میں بھی ترتیب ہے۔ چنانچہ یہودی سے نصرانی بدتر ہے اور نصرانی سے مجوسی اور بت پرست بدتر ہیں۔ ت۔ یہاں تک کہ جامع الفصولین میں لکھا ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ مجوسی اور بت پرست نصرانی کے مقابلہ میں بہتر ہیں تو وہ کافر ہو جائے گا۔ د۔

ولو كان احدهما كتابيا والأخر مجوسيا فالولد كتابى لان فيه نوع نظر له ......الخ

اور اگر میاں و بیوی میں سے ایک کتابی ہو۔ ف۔ مثلاً یہودی یا نصرانی ہو۔ **والاخر** اور دوسرا مجوسی تو بچہ کو کتابی مانا جائے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے میں لڑکے کے حق میں بھلائی ہے۔ کیونکہ کتابی کے مقابلہ میں مجوسی بدتر ہوتا ہے۔ **والشافعیؒ الخ** اور امام شافعیؒ تعارض کی وجہ سے اس میں ہمارے مخالف ہیں۔ ف۔ کیونکہ جب ایسے لڑکے کو جو عاقل اور سمجھدار مگر نابالغ ہے باپ یا ماں کے تابع کیا تو شرعاً اس سمجھدار لڑکے کا ذبیحہ حلال ہو گا۔ اور اگر مجوسی کے تابع کیا جائے تو اس کا ذبح کیا ہوا جانور حرام ہو گا۔ اس طرح دونوں میں تعارض ہو گیا۔ کیونکہ سارے ہی کافر ایک مذہب اور ایک ملت ہوتے ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ کسی دو ایسے حکم میں

جس میں تعارض ہو رہا ہو۔ تو ان سے ایک کو دلیل سے راجح تو دوسرے کو مرجوح کیا جائے یا دونوں کو چھوڑ دیا جائے۔ ونحن اثبتنا الخ اس لئے ہم نے ایک حکم کو دلیل سے ترجیح دے دی۔ ف۔ کہ بچہ کو کتابی کے تابع کرنے میں بچہ کے حق میں ایک طرح کی نظر شفقت ہے۔

واذا اسلمت المرأة وزوجها كافر عرض القاضي عليه الاسلام فان اسلم فهي امرأته وان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا عندابى حنيفة ومحمدؒ وان اسلم الزوج وتحته مجوسية عرض عليها الاسلام فان اسلمت فهي امرأة وان ابت فرق القاضي بينهما ولم تكن الفرقة بينهما طلاقا وقال ابويوسفؒ لايكون الفرقة طلاقافى الوجهين اماالعرض فمذهبنا

ترجمہ: جبکہ عورت نے اسلام قبول کر لیا اور اس کا شوہر اپنے کفر پر قائم رہا تو قاضی اسکے سامنے اسلام کو (طریقہ سے) پیش کرے گا۔ پھر اگر وہ اسلام قبول کر لے تو وہ عورت اس کی بیوی قائم رہے گی۔ اور اگر اس نے انکار کر دیا تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا اور یہ تفریق امام ابو حنیفہ و محمد رحمتہ اللہ علیہما کے نزدیک طلاق کے حکم میں ہو گی۔ اور اگر شوہر اسلام لے آئے اور اس کی بیوی مجوسیہ ہو تو قاضی اس کے سامنے بھی اسلام پیش کرے گا۔ اب اگر وہ اسلام لے آئے تو وہ حسب سابق اس کی بیوی رہ جائے گی۔ لیکن اگر اسلام لانے سے انکار کر دے تو قاضی ان کے درمیان تفریق کر دے گا لیکن ان کی تفریق طلاق نہیں مانی جائے گی۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں میں سے کسی صورت میں بھی اس تفریق کو طلاق نہیں مانا جائے گا۔ لیکن اسلام کو اس کے سامنے پیش کرنا ہی ہم احناف کا مذہب ہے۔

توضیح: اگر عورت اسلام قبول کر لے۔ اور اس کا شوہر کفر پر قائم رہ جائے۔ اگر شوہر اسلام لے آئے اور اس کی بیوی مجوسیہ ہو تو کیا حکم ہو گا۔ ائمہ کے اقوال۔ دلائل

واذا اسلمت المرأة وزوجها كافر عرض القاضي عليه الاسلام فان اسلم فهي امرأته ......الخ

اور جب عورت مسلمان ہوئی حالانکہ اس کا کافر شوہر موجود ہے۔ ف۔ خواہ وہ کتابی ہو یا غیر کتابی۔ تو قاضی اس کی حفاظت کرے گا اور۔ عرض القاضي الخ اور قاضی اس کے شوہر پر اسلام پیش کرے گا۔ فان اسلم الخ اگر اس نے اسلام قبول کر لیا تو یہ عورت اس کی بیوی رہ جائے گی۔ ف۔ یعنی بدستور اس کا نکاح باقی رہ جائے گا۔ وان ابیٰ الخ اور اگر اس نے انکار کر دیا تب قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔ ف۔ اور اگر وہ خاموش رہے گا تو بھی یہی حکم ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ شوہر اس لائق ہو کہ اس کا اسلام لانا درست ہو۔ اور قول اصح یہ ہے کہ جب لڑکے میں تمیز اچھے برے میں کر سکتا اور معاملات سمجھ سکتا ہو تو بالا تفاق اس کے انکار کا اعتبار ہو گا اسی طرح اگر لڑکی بھی اسی عمر اور سمجھ کی ہو۔ الحاصل جس کا اسلام لانا صحیح ہو گا اس کا انکار کرنا بھی صحیح ہو گا۔ اور اگر لڑکے میں تمیز کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو اس عمر آنے تک اس کے بارے میں انتظار کیا جائے۔ اور اگر وہ پاگل ہو تو فوراً اس کے والدین کے پاس اسلام پیش کیا جائے۔ اب اگر کوئی ایک بھی اسلام قبول کر لے تو اس لڑکے کو اسی کے تابع قرار دیا جائے گا۔ ورنہ تفریق کرا دی جائے گی۔ م۔ ت۔ پھر اگر شوہر چاہے وہ سمجھدار لڑکا ہو یا وہ دیوانہ کا باپ ہو اسلام لانے سے انکار کر دیا جس سے ان میں تفریق کر دی گئی تو یہ فسخ نہیں ہو گا۔ بلکہ۔ كان ذلك الخ یہ تفریق امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک طلاق مانی جائے گی۔ یہی قول اصح ہے۔ ف۔ لیکن یہ مرد کے انکار میں ممکن ہے۔

فان اسلم فهي امرأته وان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا عندابى حنيفة ومحمدؒ ......الخ

اور اگر شوہر ہی مسلمان ہو گیا اور اس کی بیوی ایک مجوسیہ عورت ہو۔ ف۔ تو اگر وہ نصرانیہ یا یہودیہ ہو گئی ہو تو وہ نکاح باقی رہے جائے گا۔ ت۔ اور اگر وہ مجوسیہ رہی یا بت پرست ہو گئی۔ عرض عليه الخ تو اس کے سامنے بھی اسلام پیش کیا جائے گا۔

فان اسلمت الخ اس پر اگر اس نے اسلام قبول کر لیا تو وہ اس کی بیوی باقی رہے گی۔ف۔یعنی بدستور اس کا نکاح باقی ہے۔اور اگر اس نے انکار کر دیا۔ف یا خاموشی اختیار کی۔ فرق الخ تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔ف۔اس طرح یہاں تفریق کرنے کا سبب عورت کا اسلام لانے سے انکار کرنا ہوگا۔اور عورت کی طرف سے مرد کو طلاق نہیں ہو سکتی ہے۔اسی لئے فرمایا ولم تکن الخ اور ان کی یہ جدائیگی ان دونوں میں طلاق نہیں سمجھی جائے گی۔ف۔بخلاف اس کے بیوی مسلمان ہو گئی اور اس کے شوہر نے انکار کر دیا تو اس کا انکار طلاق ہوگا۔

وقال ابویوسفؒ لایکون الفرقة طلاقافی الوجهین اماالعرض فمذهبنا.....الخ

اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ فرقت دونوں میں طلاق نہیں ہوگی۔ف۔اور پہلا قول ہی اصح ہے۔خلاصہ یہ ہوا کہ اگر ذمی میاں بیوی سے کوئی اسلام لے آئے تو دوسرے کے سامنے اسلام لانے کی تلقین کی جائے گی۔اس کے بعد کوئی فیصلہ کیا جائے گا۔ اماالعرض الخ اور اسلام کو پیش کرنا تو ہمارا مذہب ہے۔

وقال الشافعیؒ لایعرض الاسلام لان فیه تعرضا لهم وقدضمنا بعقدالذمة ان لانتعرض لهم الاان ملك النكاح قبل الدخول غیرمتاكد فینقطع بنفس الاسلام وبعده متاكد فیتا جل الی انقضاء ثلث حیض كمافی الطلاق ولنا ان المقاصد قد فاتت فلابدمن سبب یبتنی علیه الفرقة و الاسلام طاعة لایصلح سببا لها فیعرض الاسلام لیحصل المقاصد بالاسلام اویثبت الفرقة بالاباء

ترجمہ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے سامنے اسلام نہیں پیش کیا جائے گا کیونکہ اس طرح ان ذمیوں سے تعرض کرنا لازم آتا ہے۔حالانکہ ہم نے ان کی ذمہ داری لیتے ہوئے اس بات کی ضمانت لی ہے کہ ہم ان سے کچھ بھی تعرض نہیں کریں گے۔ مگر مدخولہ اور غیر مدخولہ میں اتنی تفصیل ہے کہ ہمبستری سے پہلے تک نکاح اتنا موکد نہیں ہوتا جتنا کہ اس کے بعد ہوتا ہے اس لئے غیر مدخولہ ہونے کی صورت میں اسلام لاتے ہی نکاح منقطع ہو جاتا ہے۔ مگر ہمبستری کے بعد مؤکد ہو جاتا ہے اس لئے تین حیض کی مدت ختم ہونے تک مہلت دی جاتی ہے۔ جیسا کہ طلاق کے مسئلہ میں ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسلام لاتے ہی نکاح کے مقاصد تو ختم ہو گئے۔اس لئے یہ بات ضروری ہے کہ کوئی ایسا سبب پایا جائے جس پر اس جدائیگی کی بنیاد رکھی جائے جبکہ اسلام تو عبادت ہے اسی لئے وہ فرقت کا سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔اور اس لئے اسلام پیش کیا جاتا ہے تاکہ اسلام کے آنے سے نکاح کے پورے مقاصد حاصل ہو سکیں یا اس سے انکار کی وجہ سے فرقت ہی ثابت ہو جائے۔

توضیح: ذمی جوڑوں میں سے اگر کوئی اسلام لے آئے تو دوسرے کے سامنے اسلام پیش کرنا چاہئے یا نہیں اس میں ائمہ کا اختلاف اور ان کے دلائل

وقال الشافعیؒ لایعرض الاسلام لان فیه تعرضا لهم وقدضمنا بعقد الذمة ان لانتعرض لهم.....الخ

اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس کے سامنے اسلام نہیں پیش کیا جائے گا۔ کیونکہ اسلام پیش کرنے سے ذمیوں سے تعرض کرنا لازم آئے گا۔حالانکہ ہم نے ان کی ذمہ داری کا عہد کرنے میں اس بات کی ضمانت کر لی ہے کہ ہم ان سے کچھ بھی تعرض نہیں کرینگے۔ف۔اس لئے ان کے سامنے اسلام پیش کئے بغیر ہی ان کی جدائیگی کا حکم دیدیں گے۔الا ان الخ مگر مدخولہ اور غیر مدخولہ میں اتنی تفصیل ہے کہ دخول کے پہلے تک ملک نکاح کچھ موکد نہیں ہوئی ہے اس لئے اسلام لاتے ہی نکاح کا تعلق ختم ہو جائے گا۔ ف۔خواہ غیر مدخولہ عورت اسلام لائے یا اس کا شوہر اسلام لائے۔

وبعده متاكد فیتا جل الی انقضاء ثلث حیض كمافی الطلاق ......الخ

لیکن دخول ہو جانے کے بعد ملک متاکد ہو جاتی ہے اس لئے تین حیض گذر جانے کی مہلت دی جائے گی۔ جیسے کہ طلاق میں

ہے۔ف۔ یعنی شافعیؒ کے نزدیک مدت تین طہر ہیں لیکن وہ کہتے کہ تم بھی تین حیض تک مہلت دے سکتے ہو جیسے طلاق میں غیر مدخولہ کا تعلق فوراً ہی ختم ہو جاتا ہے لیکن مدخولہ کے لئے تین طہر یا تین حیض کی مدت ہے تاکہ مرد غور کر کے چاہے تو اس مدت میں رجوع کر لے۔اور طلاق میں اصل رجعی ہوتی ہے اسی طرح طلاق کے مثل اسلام کا بھی حکم ہونا چاہئے۔اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اسلام کا طلاق پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔کیونکہ طلاق تو وفاق (بہتر تعلق) سے نفاق (برا تعلق) قائم کرنا ہے۔اور اسلام لانے کا مطلب نفاق (برائی) سے توبہ کر کے وفاق (بھلائی کو قبول کرنا ہے۔اس لئے دو مخالف چیزوں کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا جائز نہیں ہوگا۔م۔

ولنا ان المقاصد قد فاتت فلابدمن سبب يبتنى عليه الفرقة ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایک کے سبدیل مذہب سے نکاح کے جو مقاصد تھے وہ جاتے رہے۔ف۔کیونکہ دونوں کا کفر کی ایک حالت پر اتفاق سے رہنا ایک طرح کے باطل مقاصد کے ساتھ قائم رہنا تھا۔اب جبکہ ان میں ایک اسلام لے آیا اور اس کے مقاصد باقیات صالحات (صالح اعمال اور اولاد) ہیں۔اور دوسرے کے مقاصد باطلات فانیات (برے اعمال اور اولاد) ہیں اس طرح نکاح کرنے کا اصلی مقصد جاتا رہا۔اور دونوں میں جدائی ہوئی۔فلابد الخ اس لئے اس جگہ کسی ایسے سبب کا ہونا ضروری ہے جس پر اس جدائی کی بنیاد قائم ہو۔ف۔حالانکہ یہاں دو باتیں ہیں نمبر ا۔اسلام لانا۔نمبر ۲۔انکار کرنا۔اور ان میں غور کرنا ضروری ہے اس طرح سے کہ:

و الاسلام طاعة لايصلح سببا لها فيعرض الاسلام ليحصل المقاصد بالاسلام اويثبت الفرقة بالاباء......الخ

اسلام لانا تو فرمان باری ہے جو جدائی کا سبب نہیں بن سکتا ہے۔ف اور اس میں اسلام لانے والے کا کچھ قصور نہیں ہے۔ فیعرض الخ اس لئے اسلام پیش کیا جائے۔تاکہ اس کیطرف سے بھلا یا برا جو سبب بھی ہو وہ ظاہر ہو جائے۔پس اگر وہ اسلام لے آیا تو نکاحی رشتہ کے باقی رہنے کا سبب خیر ظاہر ہوا۔ لیحصل الخ تاکہ اس کے اسلام لانے کے ذریعہ نکاح کے مقاصد حاصل ہوں۔ف۔اور اگر منکر ہوا تو شر اور بدانتظامی کا سبب ظاہر ہوا اس لئے خاص کر اسلام پیش کرنا واجب ہوگا۔تاکہ دونوں کے اچھے تعلقات اور میاں بیوی کا رشتہ قائم رہے۔ اویثبت الخ یا انکار کی جدائی ظاہر ہو۔ف۔اس سے معلوم ہوا کہ اس کی جدائی کا سبب دوسرے کا انکار کرنا ہے۔اور یہ اسی وقت ظاہر ہوگا کہ اس کے سامنے اسلام پیش کیا جائے۔لہٰذا اسلام پیش کرنا واجب ہوا۔اور ایسا کرنے میں ذمیوں سے تعرض نہیں ہوتا ہے کیونکہ مصلحتوں کا مدار اسی پر ہے۔اس لئے ایسا کرنے میں اصلاح مقصود ہے اور دوسرے سے تعرض کرنا نہیں ہے۔اچھی طرح سمجھ لیں۔م۔

وجه قول ابى يوسفؒ ان الفرقة بسبب يشترك فيه الزوجان فلايكون طلاقا كالفرقة بسبب الملك ولهما ان بالاباء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته عليه بالاسلام فينوب القاضى منابه فى التسريح كما فى الجب والعنة اماالمرأة فليست باهل للطلاق فلاينوب منابها عنداباء هاثم اذافرق القاضى بينهما باباتها فلها المهر انكان دخل بهالتاكده بالدخول وان لم يكن دخل بهافلامهر لها لان الفرقة من قبلها والمهرلم يتاكد فاشبه الردة والمطاوعة.

ترجمہ:امام ابو یوسفؒ کے فرمان کی دلیل یہ ہے کہ یہ جدائیگی ان دونوں کی مشترکہ وجہ سے ہوئی ہے اس لئے یہ طلاق نہیں ہوگی اور ایسی ہو جائے گی جیسی کہ وہ جدائی جو سبب ملک کی وجہ سے ہو جاتی ہے۔اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ وامام محمدؒ کے نزدیک شوہر اسلام سے انکار کی وجہ سے عورت کو عمدہ اور دستور کے مطابق اپنے پاس رکھنے سے روک دیا گیا ہے۔حالانکہ اسلام قبول کر کے اس پر قادر ہو سکتا تھا۔لہٰذا عورت کو اس سے رہائی دینے میں قاضی اس شوہر کے قائم مقام ہو جائے گا۔جیسے کہ مرد کے مجبوب اور عنین ہو جانے کی صورت میں ہوتا ہے۔لیکن عورت طلاق دینے کی اہلیت نہیں رکھتی ہے۔اسی لئے قاضی اس عورت

کے قائم مقام اس کے انکار کی صورت میں نہیں ہو سکتا ہے۔ پھر جب قاضی عورت کے انکار کی وجہ سے ان دونوں میں جدائیگی کر دے گا تو اگر شوہر نے اس سے پہلے ہمبستری کر لی تو اسے مہر بھی ملے گا۔ اور اگر ہمبستری نہ کی ہو تو اسے مہر نہیں ملے گا۔ کیونکہ جدائیگی خود اسی کی طرف سے ہوئی ہے۔ اور اس وقت تک اس کا مہر لازم نہیں ہوا ہے۔ اس لئے عورت کا یہ انکار اس کے مرتد ہو جانے اور مطاوعت کرنے کے مشابہ ہو گیا۔

توضیح:-زوجین میں سے کسی ایک کے مرتد ہو جانے کی صورت میں ان کے درمیان جدائیگی اور مہر کا حکم۔ ائمہ ثلاثہ کا اختلاف اور ان کی دلیل

وجه قول ابی یوسفؒ ان الفرقة بسبب یشترك فیه الزوجان فلایکون طلاقا ......الخ

امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جدائی ایسے سبب سے ہوئی ہے جس میں میاں اور بیوی دونوں شریک ہیں۔ ف۔ اس طرح سے کہ بیوی نے اسلام قبول کیا اور مرد نے اس کا انکار کیا اس کے بعد جدائیگی ہوئی۔ اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ طلاق کا سبب صرف مرد ہوتا ہے۔ **فلایکون الخ** اس لئے یہ جدائیگی طلاق نہ ہو گی اس جدائیگی کی طرح جو مالک ہو جانے کی وجہ سے ہوتی ہے۔ ف۔ مثلاً اگر کسی بیوی نے اپنے غلام شوہر کو خریدا یا اس کے برعکس شوہر نے اپنی بیوی یا باندی کو خریدا تو بالاتفاق اس سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے۔ اور طلاق نہیں ہوتی ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ عورت نے اسلام قبول کر کے کوئی برائی نہیں کی بلکہ محض اطاعت خداوندی کی ہے۔ اس لئے اسے کسی طرح سے بھی جدائیگی کا سبب نہیں مانا جا سکتا ہے۔ م۔

ولهما ان بالاباء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته علیه بالاسلام فینوب القاضی منابه ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کے اسلام سے انکار کی وجہ سے وہ معروف طریقہ سے اسے پاس رکھنے کے لائق نہ رہا۔ محروم ہو گیا۔ حالانکہ وہ اسلام قبول کر کے اس بیوی کو اچھی طرح سے اپنے پاس رکھ سکتا تھا۔ ف۔ تو دوسرے لفظوں میں یہ بات اس طرح کہی جا سکتی ہے کہ میں قصداً اس عورت کو اپنی بیوی بنا کر اپنے پاس نہیں رکھوں گا۔ **فینوب القاضی الخ** اس لئے عورت کو رہا کرنے میں قاضی اس کا قائم مقام ہو گا۔ **کمافی الخ** جیسا کہ مرد کے مجبوب اور عنین ظاہر ہونے میں ہوتا ہے۔ ف کہ عنین (نامرد) اور مجبوب (آلہ تناسل کٹا ہوا) نے گویا یوں کہا کہ میں اپنی بیوی کو معروف طریقہ سے اپنے پاس نہیں رکھ سکتا ہوں۔ لہٰذا قاضی ان میں تفریق کر دیتا ہے۔ اور یہ تفریق طلاق ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں مرد کی طرف سے تفریق بھی طلاق ہے۔ اور اس صورت میں جبکہ مرد مسلمان ہوا اور عورت نے اس سے انکار کیا تو طلاق نہیں ہو گی۔

اماالمرأة فلیست باهل للطلاق فلاینوب منابها عنداباء هاثم اذافرق القاضی بینهما بابائها ......الخ

اور عورت تو طلاق دینے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اس لئے اس کے انکار کے وقت قاضی اس کا قائم مقام نہیں ہو گا۔ ف۔ بلکہ خود عورت ہی جدائی کا سبب ہو کر جدا ہو گئی ہے۔ ثم اذا الخ پھر جب قاضی نے عورت کے انکار کی وجہ سے دونوں میں جدائی کر دی۔ ف۔ تو یہ دیکھنا ہو گا کہ اس وقت تک عورت سے اس کی ہمبستری ہو جانے کی وجہ سے اس کا مہر پہلے ہی لازم ہو چکا تھا۔ وان لم یکن الخ اور اگر وہ مدخولہ نہیں ہو چکی تو اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہو گا۔ کیونکہ جدائی تو اسی عورت کی طرف سے آئی ہے۔ اور اس وقت تک اس کا مہر مقرر بھی نہیں ہوا ہے۔ ف۔ تاکہ ساقط نہ ہو سکے۔ لہٰذا ساقط ہو گیا۔

فاشبه الردة والمطاوعة......الخ

اس طرح عورت کا یہ انکار مرتدہ ہو جانے اور مطاوعت کرنے کی مانند ہو گیا۔ ف۔ اسی لئے اگر غیر مدخولہ عورت اسلام سے پھر کر مرتدہ ہو گئی تو اس کے لئے کچھ بھی مہر نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے اپنے شوہر کے لڑکے کا شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا اس کی مطاوعت کر لی یعنی اس لڑکے نے اس عورت سے بدکاری کا ارادہ کیا۔ اور عورت نے بھی خوشی کے ساتھ اس کا موقع دیا

اور زبردستی نہیں ہوئی تو عورت کا غیر مقررہ مہر ساقط ہو جائے گا۔م۔

واذا اسلمت المرأة فی دارالحرب وزوجها کافر اواسلم الحربی وتحته مجوسیته لم یقع الفرقة علیها حتی تحیض ثلث حیض ثم تبین من زوجها وهذالان الاسلام لیس سبب للفرقة والعرض علی الاسلام متعذرلقصورالولایة ولابد من الفرقة رفعا للفساد فاقمنا شرطها وهومضی الحیض مقام السبب کما فی حفر البیرولافرق بین المدخول بهاوغیر المدخول بهاوالشافعیؒ یفصل کمامرله فی دارالاسلام واذاوقعت الفرقة والمرأة حربیة فلاعدة علیها وانکانت هی المسلمة فکذلك عندابیحنیفةؒ خلافالهما وسیأتیك ان شاء الله واذااسلم زوج الکتابیة فهما علی نکاحهمالانه یصح النکاح بینهما ابتداء فلان یبقی اولی

ترجمہ: اور جب عورت دارالحرب میں اسلام لائی اور اس کا شوہر کافر ہے۔ یا حربی اسلام لایا اور اس کی بیوی مجوسیہ ہے تو ان میں جدائیگی نہیں ہوگی یہاں تک کہ اس کو تین حیض آجائیں اس کے بعد ہی اپنے شوہر سے علیحدہ ہوگی۔ یہ اس لئے کہ اسلام کبھی بھی جدائیگی کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ اور وہاں اس کے سامنے اسلام پیش کرنا محال ہے۔ کیونکہ وہاں حاکم اسلام کی ولایت نہیں ہے۔ حالانکہ ان کے آپس میں فساد برپا ہونے سے بچنے کے لئے ان دونوں میں جدائیگی کا ہونا ضروری ہے۔ اس لئے ہم نے فرقت کی شرط یعنی حیضوں کے گذرنے کو سبب کا قائم مقام کر دیا ہے۔ جیسا کہ کنواں کھودنے میں ہے۔ اور اس مسئلہ میں مدخولہ اور غیر مدخولہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ لیکن امام شافعیؒ اس میں بھی ویسی ہی تفصیل کرتے ہیں۔ جیسی کہ دارالاسلام میں رہنے کی صورت میں ان کا قول گذر گیا ہے۔ اور جب ان میں جدائیگی ہوگئی اور عورت حربیہ ہو تو بالاجماع اس پر عدت لازم نہیں ہوگی۔ اور اگر وہ مسلمہ ہو تو بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا۔ لیکن طرفینؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ اور عنقریب انشاء اللہ یہ مسئلہ بیان کیا جائے گا۔ اور جب کتابیہ عورت کا شوہر اسلام لے آئے تو وہ دونوں اپنے نکاح پر باقی رہیں گے۔ کیونکہ ایسے دونوں میں تو ابتداً بھی نکاح صحیح ہوتا ہے تو بدرجہ اولی یہ نکاح باقی رہ جائے گا۔

توضیح: اگر عورت دارالحرب میں اسلام لائی اور اس کا شوہر کافر ہو یا حربی اسلام لایا اور اس کی بیوی مجوسیہ ہو تو ان کا نکاح سابق باقی رہے گا یا نہیں:

واذا اسلمت المرأة فی دارالحرب وزوجها کافر اواسلم الحربی وتحته مجوسیة......الخ

اگر کوئی عورت دارالحرب میں اسلام لائی حالانکہ اس کا شوہر کافر ہے۔ او اسلم الخ یا دارالحرب کا کوئی مرد مسلمان ہوا حالانکہ اس کی بیوی مجوسیہ عورت ہے۔ ف۔ یا بت پرست عورت ہے۔ یعنی کتابیہ نہیں ہے۔ لم یقع الفرقة الخ تو ان دونوں صورتوں میں کہ خواہ عورت مسلمان ہوئی یا مسلمان مرد کے نکاح میں آئی اس عورت پر جدائیگی واقع نہیں ہوگی۔ یہاں تک کہ اس کو تین حیض آجائیں اس کے بعد ہی وہ اپنے شوہر سے علیحدہ ہوگی۔ وهذا لان الخ اس طرح تین حیض کا حکم اس وجہ سے ہے کہ اسلام لانا تو فرقت کا سبب نہیں ہو سکتا ہے۔ اور کافر کے سامنے اسلام پیش کرنا اس لئے محال ہے کہ وہاں حاکم اسلام کی حکومت نہیں ہوتی ہے۔

ولابد من الفرقة رفعا للفساد فاقمنا شرطها وهومضی الحیض مقام السبب ......الخ

حالانکہ آپس کے فساد کو دور کرنے کے لئے دونوں میں جدائی ہو جانا ضروری ہے۔ ف۔ اس تفریق کا سبب تو دوسرے کا اسلام سے انکار کرنا تھا۔ اور وہ یہاں نہیں پایا جاتا ہے۔ اور جدائی کی شرط تین حیض ہیں۔ فاقمنا الخ اس لئے ہم نے جدائیگی کی شرط یعنی حیضوں کے گذر جانے کے سبب کا قائم مقام بنادیا۔

کما فی حفر البیرولافرق بین المدخول بهاوغیر المدحول بهاوالشافعیؒ یفصل کمامر ... الخ

جیسے کنواں کھودنے میں ہے۔ف۔کہ وہاں بھی مجبوری کی وجہ سے شرط کو سبب کے قائم مقام کر دیا۔جس کی صورت یہ ہو گی کہ ایک شخص نے عام راستہ یا دوسرے کی زمین میں کنواں کھود دیا۔پھر اس میں کوئی آدمی یا جانور گر کر مر گیا تو کھودنے والا ضامن ہو گا۔اس میں اصل میں تو گرنے کا سبب گرنے والے آدمی یا جانور کا جسمانی بوجھ ہے کہ اسی کی وجہ سے وہ گرا ہے۔اور گڑھا کھودنا تو بربادی کی شرط ہے کیونکہ گرنے سے وہاں پر کی زمین ہی اسے روکے ہوئے تھی۔کھودنے والے نے اس جگہ گرنے سے روک ہٹادی ہے۔اور اس جگہ ظلم کرنا بھی ظاہر ہو رہا ہے۔اور اسی وجہ سے اس پر جرمانہ واجب ہوا ہے۔اس میں اس جرمانہ کو اصلی سبب کی طرف نسبت کرنا اس لئے محال ہے کہ بوجھ تو پیدائشی اور طبعی ہے اس میں کسی کا کوئی ظلم نہیں ہے۔اسی طرح وہاں پر چلنا بھی مباح ہے تو ان دونوں وجہوں سے کسی سے بھی جرمانہ کرنا ممکن نہیں ہے۔اور علت شرط کے مخالف نہیں ہے۔شرط کو تو علت کے ساتھ ایک حد تک اس بات میں مشابہت ہوا کرتی ہے کہ حکم کا متوجہ ہونا جس طرح علت کے واسطہ سے ہوتا ہے اس طرح شرط کے واسطہ سے بھی ہوتا ہے۔اس اعتبار سے کہ جب شرط پائی جائے اس کا حکم بھی لازم ہو جائے گا۔پس جب یہاں علت اس لائق نہیں ہے کہ اس کی طرف ظلم اور زیادتی کا حکم منسوب ہو سکے جبکہ شرط اس لائق ہے اور معارض بھی نہیں ہے تو ہم نے شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا۔مختصر از النہایہ و نور الانوار۔

پس جب علت کے متعذر ہو جانے کی صورت میں شرط ہی علت کے قائم مقام ہو جاتی ہے تو دار الحرب کی بیوی یا شوہر کے مسلمان ہونے میں بھی ان کا اسلام جو جدائیگی کا سبب ہے ناممکن ہونے پر ہم نے شرط فرقت یعنی تین حیض گذرنے کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے۔م۔ولا فرق الخ اور عورت خواہ مدخولہ یا غیر مدخولہ اس میں ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں۔ف۔یعنی دونوں میں یہی حکم ہے کہ تین حیض کے بعد فرقت ہو گی۔کیونکہ اس کی اصل علت متعذر ہے اس لئے قائم مقام علت میں تفصیل نہیں ہو سکتی ہے۔

والشافعیؒ یفصل کمامرله فی دارالاسلام واذاوقعت الفرقة والمرأة حربية فلاعدة عليها......الخ

اور امام شافعیؒ اس مسئلہ میں بھی وہی تفصیل فرماتے ہیں جو کہ دار الاسلام کے مسئلہ میں ان کا قول گذر گیا ہے۔ف۔یعنی ذمیہ عورت کی صورت میں کہ اگر وہ غیر مدخولہ ہو تو صرف اس کے اسلام لانے سے ہی نکاح منقطع ہو جائے گا۔لیکن مدخولہ ہونے کی صورت میں اس کے لئے تین حیض یا تین طہر کا گذرنا شرط ہے۔جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے قول کی بنیاد صرف اسلام کو ہی جدائیگی کی علت قرار دینے پر ہے۔اور وہ حقیقتاً دار الحرب میں موجود ہے۔متعذر نہیں ہے اس لئے وہاں بھی تفصیل ممکن ہے۔اور یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ہمارے نزدیک اسلام لانا بڑی عبادت ہے اور کسی طرح بھی تفریق وغیرہ کی سزا دینے کا سبب نہیں ہے۔م۔

واذاوقعت الفرقة والمرأة حربية فلاعدة عليها وانكانت هى المسلمة ......الخ

اور جب (تین حیض کے بعد) ان کے درمیان جدائیگی ہو گئی اور عورت حربیہ ہے۔ف۔یعنی اسلام نہیں لائی ہے بلکہ صرف اس کا شوہر مسلمان ہوا ہے۔ **فلاعدة الخ** تو اس حربیہ عورت پر عدت لازم نہیں ہو گی۔ف یعنی مذکورہ تین حیض تو فرقت واقع ہونے کے لئے ایک مدت تھی۔اور فرقت ہو جانے کے بعد تو عدت لازم ہوتی ہے اس لئے وہ عورت جب حربیہ ہے تو بالاجماع اس پر کچھ بھی عدت لازم نہ ہو گی اگرچہ وہ مدخولہ ہو۔ **وان كانت الخ** اور اگر عورت ہی ایمان لانے والی ہو۔ف اور شوہر حربی کافر ہو۔اور تین حیض کی مدت کے بعد جدائیگی ہوئی ہو۔ **فكذلك الخ** تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ف۔کہ اس مسلمان عورت پر کچھ عدت واجب نہیں ہو گی۔ **خلا فالهما الخ** بر خلاف صاحبینؒ کے قول کے۔اور عنقریب یہ مسئلہ انشاء اللہ بیان کیا جائے گا۔ف۔اب اس عورت کا بیان ہو گا جو دار الحرب چھوڑ کر دار الاسلام میں ہجرت کر کے آئے۔تو ایسے میاں بیوی کے متعلق ہے کہ ان میں سے ایک کے اسلام لانے سے دونوں کا اکٹھا ہونا ناممکن ہو جائے۔

واذااسلم زوج الكتابية فهما على نكاحهما لانه يصح النكاح بينهما ابتداء فلان يبقى اولى......الخ

اور جب کتابیہ عورت کا شوہر مثلاً نصرانی یا یہودی مسلمان ہو گیا تو یہ دونوں اپنے نکاح پر باقی رہیں گے۔ کیونکہ کتابیہ عورت اور مسلمان شوہر کا نکاح تو ابتداء میں بھی صحیح ہوتا ہے۔ اوا س کا بعد میں باقی رہ جانا بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا۔ ف۔ بخلاف اس کے اگر کتابیہ بیوی مسلمان ہو گئی اور کتابی شوہر مثلاً یہودی یا نصرانی رہ گیا تو انکا اپنے نکاح پر باقی رہنا ممکن ہوگا۔ اور جب مرد مسلمان ہو جائے تو کتابیہ بیوی کے سوائے باقی مذہب کی عورت کا اس کے ساتھ رہنا ممکن ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ میاں بیوی میں سے ایک کا دارالحرب اور دوسرے کا دارالاسلام کو وطن بنانے سے جدائی کا اعتبار ہوتا ہے۔ قال واذاخرج الخ اور جب میاں بیوی میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر دارالحرب سے ہماری جانب یعنی دارلاسلام میں آجائے۔ وقعت الخ توان دونوں کے نکاح میں یقینی طور سے جدائی واقع ہو گئی۔

قال واذاخرج احدالزوجين الينا من دارالحرب مسلماوقعت البينونة بينهما وقال الشافعیؒ لاتقع ولوسُبی احدالزوجين وقعت البينونة بينهما بغير طلاق وان سبيا معالم يقع البينونة وقال الشافعیؒ وقعت فالحاصل ان السبب هوالتباين دون السبی عندنا وهويقول بعكسه له ان التباين اثره فی انقطاع الولاية وذلك لا يؤثر فی الفرقة كالحربی المستامن والمسلم المستامن اماالسبی فيقتضی الصفا للسابی ولايتحقق الابانقطاع النكاح ولهذا يسقط الدين عن ذمة السبی.

ترجمہ: کہا قدوریؒ نے کہ جب میاں بیوی میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر دارالحرب سے ہماری جانب یعنی دارالاسلام چلا آیا۔ توان دونوں کے درمیان جدائیگی یقیناً ہو جائے گی۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ جدائیگی نہیں ہو گی۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک گرفتار کر لیا گیا توان دونوں کے درمیان طلاق کے بغیر ہی جدائیگی ہو جائے گی۔ اور اگر ایک ساتھ قید کئے گئے ہوں تو جدائیگی نہ ہو گی۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ جدائیگی ہو جائیگی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک جدائیگی کا سبب تباین ہے گرفتاری نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حکم اس کے برعکس ہوتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ دارین کا علیحدہ ہونا ایسی چیز ہے جس کا اثر ولایت منقطع ہونے میں ہے۔ اور یہ انقطاع جدائیگی میں مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ جیسے وہ حربی جو امان لے کر دارالاسلام میں آیا یا کوئی مسلمان امان لے کر دارالحرب میں گیا۔ اور قید ہو جانے کے تقاضا یہ ہے کہ وہ قید کر لینے والے کے لئے ہی مخصوص ہو جائے اور یہ بات پہلے نکاح کے ختم ہوئے بغیر ہونا ممکن نہیں ہے۔ اسی بناء پر قیدی کے ذمہ سے اس کا قرض ساقط ہو جاتا ہے۔

توضیح:- اگر جوڑے میں سے کوئی ایک دارالحرب سے ہمارے دارالاسلام آیا اور اگر دونوں ایک ساتھ مسلمانوں کے قیدی بن گئے توان کے احکام۔ ائمہ کا اختلاف دلائل

قال واذاخرج احدالزوجين الينا من دارالحرب مسلماوقعت البينونة بينهما ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولوسبی الخ اور اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک گرفتار کیا گیا۔ ف۔ اس طرح سے کہ مسلمانوں کے لشکر دارالکفر پر جہاد کیا اور حربی جوڑے میں سے کسی ایک کو گرفتار کر لیا۔ وقعت الخ توان دونوں میں طلاق کے بغیر ہی جدائی واقع ہو جائے گی۔ وان سبیا الخ اور اگر دونوں ہی ایک ساتھ گرفتار کر لئے گئے۔ ف۔ اگرچہ ایک کو ایک غازی نے اور دوسرے کو دوسرے غازی نے جو ایک ہی لشکر کے ہوں گرفتار کر لیا۔ لم یقع الخ توان دونوں میں جدائی واقع نہیں ہو گی۔ یہاں تک کہ اگر دونوں کو اپنے حال پر چھوڑ دئے جائیں تو وہ دونوں اپنے نکاح پر باقی رہیں گے۔ اور اگر دونوں ہی مسلمان ہو جائیں تو بھی وہ اپنے نکاح پر باقی رہیں گے۔

وقال الشافعیؒ وقعت فالحاصل ان السبب هوالتباين دون السبی عندنا وهويقول بعكسه ....الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ دونوں میں جدائیگی واقع ہو جائے گی۔ **فالحاصل الخ** اس کا حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک جدائیگی کا سبب دوری اور تباین ہے۔ گرفتاری نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ایک شخص دارالکفر میں ہو اور دوسرا دارالاسلام میں ہو تو جدائی ہو جائے گی۔ اور ان کی گرفتاری جدائیگی کا سبب نہیں ہے۔ **وھو یقول الخ** امام شافعیؒ اس کے برعکس کہتے ہیں۔ ف۔ یعنی ان کا قید ہونا ہی ان کی جدائیگی کا سبب ہے۔ اور ان کا دارالحرب اور دارالاسلام میں علیحدہ علیحدہ ہو جانا اس کا سبب نہیں ہے۔

له ان التباين اثره فى انقطاع الولاية وذلك لا يؤثر فى الفرقة كالحربى المستامن ......الخ

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ دو علاقوں اور دارین کا مختلف ہونا ایسی چیز ہے جس کا اثر ملک بدل جانے میں ہے۔ اور اس طرح کا علیحدہ ہونا ان کی جدائی کے لئے مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ **کالحربی الخ** جیسے کہ کوئی شخص دارالحرب سے امان لے کر دارالاسلام میں آیا۔ **والمسلم الخ** اور جیسے کوئی مسلمان امان لے کر دارالحرب میں گیا۔ ف۔ یعنی امن لے کر آنے والے حربی اور جانے والے مسلم دونوں میں تباین دار پایا جاتا ہے۔ اس کے باوجود ان دونوں میں سے کسی کی بھی بیوی اس سے علیحدہ اور جدا نہیں ہو جاتی ہے۔ البتہ ملک بدل جاتا ہے۔ اس بدلنے کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت اسے اپنی جان اور مال پر قابو نہیں رہا۔ وہ دوسرے کے اختیار میں آ گیا۔ حاصل یہ ہوا کہ میاں بیوی میں سے کوئی دارالاسلام کی طرف آیا۔ تو اگر بیوی اپنے شوہر کے حق پر غلبہ کر کے نکلی ہو تو بالا جماع ان میں جدائیگی ہو جائے گی۔ اور اگر عورت مراغمہ ہو کر نہیں نکلی۔ پھر دونوں میں سے کوئی بھی خواہ اپنے علاقہ سے مسلمان ہو کر نکلا ہو یا ذمی ہو کر۔ یا پہلے امان لے کر آیا اس کے بعد وہ از خود مسلمان ہو گیا یا ذمی بن گیا۔ تو ان دونوں صورتوں میں ان دونوں کے درمیان جدائی نہیں ہو گی۔ لہٰذا اگر دونوں ایک ساتھ ہی نکل آئیں تو بدرجہ اولیٰ ان میں جدائی واقع نہیں ہو گی۔ امام مالک واحمد رحمتہ اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ مع۔ اما السبنی الخ اور عورت کے قید ہو جانے کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ قید کرنے والے ہی کے لئے صاف اور خالص ہو جائے۔ اور ایسا ہونا اسی صورت میں ممکن ہے کہ اس کا تعلق اس کے پہلے شوہر سے ختم ہو جائے۔ ف اس سے معلوم ہوا کہ قیدی بننا ہی نکاح کے ختم ہونے اور اس سے جدائی کا سبب ہوتا ہے۔ خواہ ان میں سے کوئی ایک قید ہوا ہو یا دونوں ایک ساتھ قید کئے گئے ہوں۔ ولھذا الخ اسی وجہ سے (کہ گرفتار شخص گرفتار کرنے والے ہی کا ہو جاتا ہے) اگر گرفتار شدہ کے ذمہ کسی کا قرض ہو تو وہ اس سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس امام شافعیؒ کا استدلال یہ ہوا کہ دارین کا جدا ہونا جوڑے میں جدائیگی کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ لیکن کسی کا مقید ہونا اس جدائی کا سبب ہو جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں نقلی دلیلیں یہ ہیں۔ نمبر ا۔ اول یہ ہے کہ ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ مکہ سے نکل کر مر الظہر ان میں ایمان لائے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دوبارہ نکاح کرنے کا حکم نہیں دیا۔ دوم حضرت زینبؓ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شوہر حضرت ابوالعاص ابن الربیع ہجرت مدینہ کے تین یا چھ یا آٹھ برسوں کے بعد ایمان لائے پھر بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نیا نکاح کئے بغیر اس جوڑے کو ان کے حال پر رہنے دیا۔ جیسا کہ ترمذی' ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے۔ سوم کہ قبیلہ اوطاس کی عورتیں اپنے شوہروں کے ساتھ قید کی گئیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے پکارنے والے نے اعلان کیا کہ کوئی شخص حاملہ سے اس کے وضع حمل ہونے تک نکاح نہ کرے۔ اسی طرح سے غیر حاملہ سے بھی اس کے حیض آ جانے تک نکاح نہ کرے۔ جیسا کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے سنن میں موجود ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت قیدی ہو جاتی ہے وہ حلال ہو جاتی ہے اگرچہ شوہر کے ساتھ قیدی ہوئی ہو۔ چہارم یہ کہ عکرمہ ابن ابی جہل و حکیم بن حزام فتح مکہ کے دن بھاگ گئے۔ اور ان کی بیبیاں مسلمان ہو کر ان کو واپس لے آئیں۔ پھر بھی آپ نے ان کو ان کے پہلے نکاح پر باقی رکھا۔ یہاں تک دلیلیں امام شافعیؒ کی ہیں۔ اس میں پہلی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس وقت ابوسفیانؓ اسلام نہیں لائے تھے۔ وہ تو صحیح قول میں غزوہ حنین کے بعد اسلام لائے۔ اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود اسلام پہلے لائے تھے۔ اس کے بعد آپ کی اولاد ہوئی اس لئے آپ کی ساری اولاد شروع ہی سے مسلمان تھی۔ اور ابوالعاص سے دس سال سے زیادہ جدائی رہی اس عرصہ میں ابوالعاص

مکہ میں مشرک ہی رہے یہاں تک کہ وہ تجارت کے لئے شام کی طرف نکلے اور مسلمانوں نے انہیں راستہ میں گرفتار کر لیا اور مدینہ لے آئے۔ وہاں وہ حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس رات کے وقت گئے اور اپنے بارے میں درخواست کی تو انہوں نے ان کو اسلام لانے کو دعوت دی پھر پناہ دے دی۔ اس بناء پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارہ میں عام مسلمانوں سے مشورہ کیا۔ بالآخر آپ نے ان کا مال واپس کر دیا اور انہیں چھوڑ دیا۔ وہ سارا مال لے کر مکہ کو گئے۔ ان کے پاس جس جس کا مال یا امانت تھی ہر ایک کو وہ واپس کر دی کہ وہ ہمیشہ سے امین اور کریم آدمی مشہور تھے۔ چنانچہ سارا مال اور امانت واپس کر دینے کے بعد اہل مکہ کے سامنے اعلان کیا کہ اب میرے ذمہ تمہارا کچھ باقی نہیں رہا ہے۔ اور اب میں یہ اعلان کرتا ہوں کہ لا الہ الا اللہ و ان محمد اعبدہ و رسولہ. اور آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچے تو آپ نے زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ساتھ نیا نکاح کر کے حوالہ کر دیا۔ اس تجدید نکاح کی روایت صحیح ترمذی وابن ماجہ اور مسند احمد میں موجود ہے۔ نکاح اول پر دینے کا مطلب یہ ہے کہ مہر وغیرہ پہلے ہی نکاح کی طرح رکھا۔ یہ دلیل بہت بہتر بتائی گئی ہے۔ اس کے علاوہ اصول کے مطابق اس لئے کہ مثبت حدیث کو منفی حدیث پر ترجیح ہوتی ہے۔ اور تیسرا جواب یہ ہے کہ عورتوں کا ان کے شوہروں کے ساتھ قیدی ہونا ثابت نہیں ہے بلکہ ترمذی نے حضرت ابوسعید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ ہم نے اوطاس کی عورتیں قید کیں۔ حالانکہ ان کی قوم میں ان کے شوہر بھی موجود تھے۔ یہ اس دعوی کی دلیل ہے کہ صرف عورتیں ہی قید ہوئی تھیں۔ چہارم جواب یہ ہے کہ عکرمہ اور حکیم دونوں ساحل کی طرف بھاگے تھے اور وہ مکہ کے حدود میں داخل ہے اس لئے دارالاسلام سے نکلنا صحیح ثابت نہیں ہوا ہے۔

ع۔ دارالحرب یعنی کفرستان، جہاں کا حاکم بھی کافر ہو اور مسلمانوں کی طاعت میں نہ ہو ۱۲۔م

ع۔ مراغمہ یعنی استیلاء بحق شوہر۔ف ۱۲

ولنا ان مع التباين حقيقة وحكماً لاينتظم المصالح فشابه المحرمية والسبى يوجب ملك الرقبة وهو لاينافى النكاح ابتداء فكذلك بقاء فصار كالشراء ثم هو يقتضى الصفاء فى محل عمله وهو المال لافى محل النكاح وفى المستامن لم يتباين الدار حكما لقصده الرجوع واذاخرجت المرأة الينا مهاجرة جازان تتزوج ولاعدة عليها عندابى حنيفةؒ وقالا عليها العدة لان الفرقة وقعت بعدالدخول فى دارالاسلام فيلزمها حكم الاسلام ولابى حنيفةؒ انها اثرالنكاح المتقدم وجبت اظهار الخطرة ولاخطرلملك الحربى ولهذا لاتجب العدة على المسبية وانكانت حاملالم تتزوج حتى تضع حملها وعن ابى حنيفةؒ انه يصح النكاح ولايقربها زوجها حتى تضع حملها كما فى الحبلى من الزناء وجه الاول انه ثابت النسب فاذاظهر الفراش فى حق النسب يظهر فى حق المنع من النكاح احتياطا

ترجمہ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام اور دارالکفر دونوں کے حقیقتاً یا حکماً جدا ہو جانے سے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا اس لئے محرمیت کے مشابہ ہو گیا اور گرفتاری تو صرف رقبہ اور ذات کے مالک ہونے کو واجب کرتی ہے۔ جو ابتداء میں ہی گرفتاری کے منافع نہیں ہوتی ہے اسی لئے باقی ہونے کی حالت میں بھی منافی نہیں ہو گی۔ اس لئے گرفتار ہونا خریداری کے منزلہ میں ہو گیا۔ پھر گرفتاری تو اسی محل میں صافی چاہتی ہے جہاں اس کا عمل ہو یعنی مال میں نہ محل نکاح میں۔ اور امن لے کر آنے والے کے حق میں دارالحرب یا دارالاسلام دار حکماً نہیں بدلا ہے اگرچہ ظاہر اً بدلا ہے کیونکہ اسے اپنے وطن میں لوٹ جانے کا ارادہ ہوتا ہے۔ اور جب بیوی ہجرت کر کے دارالاسلام نکل آئی تو اس کے لئے یہاں نکاح کر لینا جائز ہو گا۔ اور اس پر عدت بھی لازم نہیں ہو گی۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس پر عدت لازم آئے گی کیونکہ دارالاسلام میں داخل ہونے کے بعد جدائی ہوئی ہے۔ اس لئے اس عورت پر اسلامی حکم لازم ہو گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کی عدت تو اس کے پہلے نکاح کا اثر ہے اور اسی

نکاح کے احترام کو ظاہر کرنے کے لئے واجب ہوئی ہے۔ جبکہ حربی مرد کے ملک کا کچھ احترام نہیں ہوتا ہے۔ اسی گرفتار کی ہوئی عورت پر عدت لازم نہیں ہوتی ہے۔ لیکن اگر وہ حاملہ ہو تو اس سے نکاح نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ اسے ولادت ہو جائے۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس سے نکاح تو صحیح ہو گا البتہ اس کا شوہر اس سے ہمبستری نہیں کرے گا یہاں تک کہ اس سے وضع حمل ہو جائے۔ جیسے زناء سے حاملہ عورت کے لئے حکم ہے۔ اور پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس حمل کا نسب بالکل صحیح ہے۔ پس جب نسب کے بارے میں عورت کا ہمبستر ہونا ظاہر ہوا تو نکاح کے منع کرنے کے بارے میں بھی احتیاطاً اس کا ہمبستر ہونا ظاہر ہو گیا۔

توضیح: دارالحرب سے دارالاسلام اسلام کے ساتھ آنے والے جوڑے اور قید کر کے لائے جانے والے کے بارے میں ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل

ولنا ان مع التباین حقیقة وحکما لاینتظم المصالح فشابه المحرمیة والسبی یوجب ملك الرقبة ......الخ

ہماری دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام اور دارالکفر دونوں کے حقیقتاً یا حکماً جدا ہونے سے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا اس لئے محریت کے مشابہہ ہو گیا۔ ف۔ یعنی جیسے کسی ایسی عورت سے نکاح کرنا جو ہمیشہ کے لئے حرام ہو اس سے نکاح کی مصلحتوں کے پورا ہونے کی توقع نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح جب میاں بیوی کے جوڑے میں سے ایک دارالکفر میں اور دوسرا دارالاسلام میں ہو ان میں بھی نکاح کی مصلحتوں کے پورا ہونے کی امید باقی نہیں رہتی۔ اور گرفتاری کو جو تم ان کی جدائی کا سبب کہتے ہو ٹھیک نہیں ہے۔

والسبی یوجب ملك الرقبة وهو لاینافی النکاح ابتداء فکذلك بقاء فصار کالشراء ..... الخ

اور گرفتاری کا عمل اس گرفتار کی گردن کو دوسرے کی ملکیت میں دیدیتی ہے۔ **وهو لاینا فی الخ** جبکہ گرفتاری ابتداء میں نکاح کے منافی نہیں ہے تو باقی ہونے کی حالت میں بھی منافی نہیں ہو گی۔ ف۔ جیسے اپنی مملوکہ باندی کا دوسرے سے نکاح کر دینا جائز ہے۔ اور جو چیز ابتداء سے جائز ہوتی ہے وہ آئندہ باقی رہنے کی حالت میں بھی بدرجہ اولیٰ جائز رہتی ہے۔ **فصار کالشراء الخ** اس لئے گرفتار ہونا بھی خریدنے کے حکم میں ہو گیا۔ ف۔ جیسے اگر زید کی منکوحہ باندی کو اس کے مالک سے بکر نے خرید لیا تو زید کا نکاح پہلے ہی کی طرح باقی رہے گا۔ اور یہ جو تم کہتے ہو کہ گرفتاری میں خالص ملک ہونے سے نکاح باقی نہیں رہے گا تو ایسا ہونا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے **ثم هو یقتضی الخ** پھر گرفتاری تو اسی محل میں صفائی چاہتی ہے جہاں اس کا عمل ہو یعنی مال میں اور محل نکاح میں نہیں۔ ف۔ یعنی قیدی کی ذات قید کرنے والے کا مملوک خاص مال ہے۔ اگرچہ اس کی شرم گاہ کسی کے نکاح میں ہو جیسے کسی نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر دیا ہو۔

وفی المستامن لم یتباین الدار حکما لقصده الرجوع ......الخ

اور امان لے آنے والے کے حق میں دارالحرب یا دارالاسلام حقیقۃً اور ظاہر اً بدلا ہے۔ مگر حکماً نہیں بدلا ہے۔ کیونکہ اس کا ارادہ تو اپنی جگہ پر واپس چلے جانے کا ہے۔ ف۔ البتہ اگر مسلمان نے دارالحرب میں حربیہ سے نکاح کیا پھر اس سے پہلے خود دارالاسلام میں واپس آ گیا تو وہ بائنہ ہو گئی۔ اور اگر اس مرد سے پہلے وہ عورت نکل آئی تو بائنہ نہیں ہوئی۔ مگر اس صورت میں کہ کوئی زبردستی اسے وہاں سے نکال لائے۔ ف۔ **واذاخرجت الخ** اور جب عورت (کسی کی بیوی) ہمارے دارالاسلام کی طرف ہجرت کر کے نکل آئی۔ ف۔ اور بالاتفاق اس کے شوہر سے اس کی جدائی ہو گئی۔ اور وہ حاملہ بھی نہیں ہے۔ **جازان الخ** عدت لازم نہیں ہوتی ہے۔

وقالا علیها العدة لان الفرقة وقعت بعدالدخول فی دارالاسلام فیلزمها حکم الاسلام ......الخ

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس پر عدت لازم ہو گی۔ یعنی صرف ایک حیض۔ اسی قول کو شیخ ابن الہمامؒ نے ترجیح دی ہے۔

اوطاس کی قیدی عورتوں کی دلیل سے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔ اور لان الفرقة الخ اس دلیل سے بھی کہ دارالاسلام میں داخل ہونے کے بعد جدائی واقع ہوئی تو عورت پر اسلام کا حکم لازمی ہوگا۔ف۔ بخلاف اس کے اگر حربی نے اس کو دارالحرب میں علیحدہ کر دیا اس طرح کہ اسے طلاق دے دی تو بالاجماع اس پر عدت لازم نہ ہوگی۔ف۔ ولابی حنیفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ عدت تو پہلے نکاح کا نتیجہ ہے اور وہ اس کے احترام کو ظاہر کرنے کے لئے واجب ہوتی ہے۔ جبکہ حربی مرد کے ملک کا کچھ احترام نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ شریعت نے اسے ختم کر دیا ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے ﴿ولا جناح علیکم ان تنکحوهن لا تمسکو بعصم الکوافر﴾ف۔

ولهذا لاتجب العدة على المسبية وان كانت حاملا لم تتزوج حتى تضع حملها.....الخ

اسی وجہ سے گرفتار شدہ عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی ہے۔ف۔ یعنی بالاتفاق۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جب تباین دار کی وجہ سے جدائی واقع ہو تو بقول امام ابو یوسفؒ کے یہ عورت طلاق کا محل نہیں رہتی ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک رہتی ہے۔ اور یہی دلیل کے اعتبار سے قوی ہے۔ف۔ وان كانت الخ اور اگر ہجرت کر کے آنے والی عورت حمل سے ہو تو اس سے نکاح نہیں کرنا چاہئے۔ بلکہ بالاتفاق انتظار کیا جائے۔ حتى تضع الخ یہاں تک کہ اسے وضع حمل ہو جائے۔ف۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ انتظار عدت کے طور پر ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ انتظار روک دور ہونے کے طور پر ہوگا۔ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔

وعن ابی حنیفةؒ انه یصح النکاح ولایقربها زوجها حتی تضع حملها کما فی الحبلی الخ

اور امام ابو حنیفہؒ سے (حسنؒ کی) روایت ہے کہ وہ نکاح صحیح ہوگا۔ ولایقربها الخ اور شوہر اس سے اس کے وضع حمل ہونے تک ہمبستری نہیں کرے گا جیسے زناء سے حاملہ عورت کے بارے میں حکم ہے۔ وجه الاول الخ قول اول کی دلیل یہ ہے کہ اس حمل کا نسب تو ثابت شدہ ہے۔ف۔ اس طور پر کہ یہ عورت اپنے کافر شوہر کی جائز بیوی ہے۔ لیکن اس سے وطی ممکن نہیں ہے۔ فاذا ظهر الخ پس جبکہ اس کے نسب کے بارے میں عورت کا اس کی بیوی ہونا ظاہر ہو گیا تو نکاح کے منع کے بارے میں بھی احتیاطاً اس کا فراش ہونا ظاہر ہو گیا۔ف۔ الحاصل جس طرح اس سے وطی نہیں کر سکتا ہے اسی طرح اس سے نکاح بھی نہیں کر سکتا ہے۔

قال واذا ارتداحدالزوجین عن الاسلام وقعت الفرقة بغیر طلاق وهذا عندابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ ان کانت الردة من الزوج فهی فرقة بطلاق هویعتبربالاباء والجامع مابیناه وابویوسفؒ مر علی مااصلنا له فی الاباء وابوحنیفةؒ فرق بینهما ووجهه ان الردة منافیة للنکاح لکونها منافیة للعصمة والطلاق رافع فتعذران تجعل طلاقابخلاف الاباء لانه یفوت الامساك بالمعروف فیجب التسریح بالاحسان علی مامرو لهذا تتوقف الفرقة بالاباء علی القضاء ولاتتوقف بالردة.

ترجمہ: اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک بھی اسلام سے مرتد ہو گیا تو ان دونوں میں بغیر طلاق کے جدائیگی ہو جائے گی۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے۔ کہ اگر مرتد ہونا شوہر کی طرف سے ہوا ہو تو وہ جدائیگی طلاق کے ساتھ مانی جائے گی۔ یہ امام محمدؒ مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کرنے پر قیاس کرتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں مشترک عدت ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اپنی اس اصل پر قائم رہے جو ہم نے انکار کی صورت میں ان کی طرف سے بیان کر دی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے اسلام سے انکار کرنے اور مرتد ہو جانے میں فرق کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کے منافی اس لئے ہے کہ روت عصمت (حفاظت) کے منافی ہے۔ اور طلاق تو فقط نکاح کے تعلق کو ختم کرنے والی ہوتی ہے۔ اس لئے ارتداد کو طلاق قرار دیا جانا محال ہو گیا۔ بخلاف اسلام سے انکار کرنے کے۔ کیونکہ نکاح سے (شوہر اپنی بیوی کو) جو معروف طریقہ سے روکتا تھا۔ اسلام کے انکار کر دینے کی وجہ سے اس روک رکھنے کو ختم کر دیتا ہے۔ لہذا بہتر طریقہ سے اسے

چھوڑ دینے کو واجب کرتا ہے۔ جیسا کہ گذر گیا ہے۔ اور اسی فرق کی وجہ سے جو جدائی انکار اسلام کی وجہ سے ہوتی ہے وہ قاضی کے فیصلہ پر موقوف ہوتی ہے۔ اور جو مرتد ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے وہ قاضی کے فیصلہ پر موقوف نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: میاں بیوی میں سے کسی ایک کے اسلام سے مرتد ہو جانے کی صورت میں ان کا نکاح باقی رہتا ہے یا نہیں۔ اس میں فقہا کے اقوال۔ اور دلائل

قال واذا ارتداحدالزوجين عن الاسلام وقعت الفرقة بغير طلاق وهذا عندابى حنيفةؒ ..... الخ

اور جب میاں بیوی میں سے ایک شخص اسلام سے مرتد ہو گیا تو دونوں میں طلاق کے بغیر ہی جدائی واقع ہو گئی۔ اس لئے ان کے حلال ہونے کے لئے از سر نو اسلام لانے اور نکاح کی تجدید کرنا ضروری ہے۔ **وهذا عند الخ** یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ **وقال محمدؒ الخ** اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرتد ہونا شوہر کی طرف سے ہو تو یہ جدائی طلاق کے ذریعہ سے مانی جائے گی۔ **وهو يعتبر الخ** امام محمدؒ مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کرنے پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ جبکہ بیوی مسلمان ہو اور شوہر اسلام سے انکار کرے تو یہ شوہر کی طرف سے طلاق ہے۔ اسی طرح شوہر کا مرتد ہونا بھی اسی کی طرف سے طلاق ہے۔ **والجامع الخ** اور دونوں میں مشترک علت وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ جیسے اسلام سے انکار کا مطلب عام دستور کے مطابق ساتھ رکھنے سے انکار ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ قاضی قائم مقام ہو کر شوہر سے بیوی کو چھڑا دیتا ہے' اسی طرح مرتد ہونے میں بھی عام دستور کے مطابق ساتھ رکھنے سے انکار ہونے کی وجہ سے قاضی شوہر کا قائم مقام ہو کر اسے چھڑا دے گا۔ اس لئے طلاق ہو جائے گی۔ ع۔

وابويوسفؒ مر على ماأصلنا له فى الاباء وابوحنيفةؒ فرق بينهما ووجهه ان الردة منافية ..... الخ

اور ابو یوسفؒ اپنی اسی اصل پر قائم رہے جو ہم نے انکار کی صورت میں ان کی طرف سے بیان کر دی ہے۔ ف۔ کہ ایسی جدائی جس کے سبب میں میاں اور بیوی دونوں شریک ہوں وہ مرد کی طرف سے طلاق نہیں ہوتی ہے۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہ قاعدہ خلع کرنے کی صورت میں ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ خلع تو دونوں کی رضامندی سے ہی ہوتا ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں دونوں کے شریک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے ایسا کوئی کام کیا ہو جو ان کی جدائی کی علت کا جزو ہو اور خلع میں صرف رضامندی ہوتی ہے۔ اور مرد جب طلاق دیدے تو عورت کی طرف سے واجب الاداء ہوتا ہے۔ فاحفظہ ۔۱۲۔ م۔ اگر کوئی یہ کہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو مرد کا اسلام سے انکار کرنا ہی طلاق ہے۔ اور یہاں مرتد ہو جانا جبکہ اسلام سے انکار کے برابر ہے تو یہ بھی طلاق کیوں نہیں ہے؟ جواب دیا گیا کہ ایسا نہیں۔

وابوحنيفةؒ فرق بينهما ووجهه ان الردة منافية للنكاح لكونها منافية للعصمة ...... الخ

اور ابو حنیفہؒ نے اسلام سے انکار کرنے اور مرتد ہونے کے درمیان فرق کیا ہے۔ **ووجهه الخ** اس فرق کی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کے منافی اس لئے ہے کہ مرتد ہونا عصمت (جان و مال) کی حفاظت کے منافی ہے۔ ف۔ کیونکہ مرتد ہو جانے کے بعد اس کی جان کا احترام باقی نہیں رہتا ہے بلکہ وہ قتل کر دیئے جانے کے قابل ہو جاتا ہے۔ اسی بناء پر اگر کوئی اسے قتل کر دے تو اس پر دیت اور قصاص لازم نہیں ہوتا ہے۔ **والطلاق الخ** اور طلاق تو فقط نکاح کے تعلق کو ختم کر دیتی ہے۔ ف۔ اور نکاح کے کچھ منافی نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر چاہے تو طلاق کے بعد پھر نکاح کر سکتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ طلاق نکاح کے منافی نہیں ہے لیکن مرتد ہو جانا اس کے منافی ہے۔

فتعذران تجعل طلاقابخلاف الاباء لانه يفوت الامساك بالمعروف ..... الخ

اس لئے ارتداد کو طلاق کہنا محال ہو گا۔ **بخلاف الاباء** برخلاف اسلام سے انکار کرنے کے۔ ف۔ کیونکہ وہ اپنی اصلی حالت

پر رہنا چاہتا ہے۔ اسی لئے وہ ذمی بنا رہا۔ اور اس کو قتل کرنا جائز نہ ہوا۔ لہٰذا یہ نکاح کے منافی نہیں ہوا۔ **لانه یفوت الخ** کیونکہ اسلام سے انکار کرنا بیوی کو معروف اور دستور کے مطابق رکھنے کی مخالفت کرتا ہے۔ لہٰذا بہتر طریقہ سے اسے چھوڑنا واجب ہے۔ ف اور آیت پاک ﴿**فامساك بمعروف اوتسريح با حسان**﴾ الایہ کا بھی یہی مطلب اور یہی حکم بھی ہے۔ جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔ **ولهذا تتوقف الخ** اور اسی فرق کی وجہ سے وہ علیحدگی جو انکار کی وجہ سے ہو وہ قاضی کے فیصلہ پر موقوف ہوتی ہے۔ اور جو جدائی مرتد ہونے کی وجہ سے ہو وہ قاضی کے فیصلہ پر موقوف نہیں ہوتی ہے۔

ثم ان كان الزوج هوالمرتدفلها كل المهران دخل بها ونصف المهران لم يدخل بهاوانكانت هي المرتدة فلها كل المهران دخل بها وان لم يدخل بهافلامهر لها ولانفقة لان الفرقة من قبلها قال واذا ارتدا معاثم اسلما معافهما على نكاحهما استحسانا وقال زفرؒ يبطل لان ردة احدهما منافية وفي ردتهماردة احد هما ولنا ماروى ان بني حنيفة ارتدواثم اسلمواولم يامرهم الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين بتجديدالانكحة والارتداد منهم واقع معالجهالة التاريخ ولواسلم احدهما بعدالارتداد فسدالنكاح بينهما لاصرار الأخرعلى الردة لانه مناف كابتدائها

ترجمہ:۔ پھر اگر شوہر خود مرتد ہوا ہو تو اس کی بیوی کو پورا مہر ملے گا بشرطیکہ اس سے ہمبستری ہو چکی ہو۔ ورنہ نصف مہر ملے گا۔ اور اگر عورت مرتد ہوئی ہو اور اس سے ہمبستری بھی ہو چکی ہو تو پورا مہر اس کو ملے گا اور اگر ہمبستری نہ ہوئی ہو تو اسے نہ کچھ مہر ملے گا اور نہ نفقہ ملے گا۔ کیونکہ جدائی تو خود اسی کی طرف سے ہوئی ہے۔ کہا۔ اور اگر دونوں ایک ساتھ مرتد ہوئے پھر دونوں ایک ساتھ ہی اسلام بھی لے آئے تو وہ دونوں استحساناً اپنے نکاح پر باقی رہیں گے اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ ان کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ ان میں سے ایک کا بھی مرتد ہونا نکاح کے منافی تھا تو دونوں کے مرتد ہونے کی صورت میں ایک کا مرتد ہونا بھی موجود ہے۔ (اس لئے نکاح باطل ہوا) اور ہماری دلیل وہ روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ بنو حنیفہ (مسلیمہ کذاب کی قوم) مرتد ہو گئے پھر وہ سب اسلام لے آئے۔ لیکن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے ان لوگوں کو از سر نو نکاح کرنے کا حکم نہیں دیا۔ اور ان سب کا مرتد ہونا ایک ساتھ ہوا ہے ان کی تاریخ کے مجہول ہونے کے سبب سے اور اگر ایک ساتھ مرتد ہو جانے کے بعد صرف ایک ہی فرد اسلام لایا تو دونوں میں نکاح فسخ ہو جائے گا دوسرے کا مرتد ہونے پر اصرار کرتے رہنے کی وجہ سے ابتدائے نکاح میں بھی منافی ہونے کی طرح۔

توضیح ۔: اگر صرف شوہر مرتد ہوا تو بیوی اپنے مہر کی حقدار ہو گی یا نہیں اور کتنی مقدار کی۔ اگر دونوں ایک ساتھ مرتد ہوئے اور ایک ساتھ ہی اسلام بھی لائے اور اگر کوئی ایک اسلام لایا۔ دلائل

ثم ان كان الزوج هوالمرتدفلها كل المهران دخل بها ونصف المهران لم يدخل بها......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے ۔ **ولنا ماروى الخ** اور ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ بنو حنیفہ (مسلیمہ کذاب کی قوم) مرتد ہو گئے (مرد و عورت سب) پھر مسلمان بنائے گئے۔ حالانکہ صحابہ کرام رضی اللہ علیہم اجمعین نے ان کو دوبارہ نکاح کرنے کا حکم نہیں کیا ۔ف۔ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع بھی حجت ہے ۔

والارتداد منهم واقع معالجهالة التاريخ ولواسلم احدهما بعدالارتداد فسدالنكاح بينهما ......الخ

اور مرتد ہونا ان سب کا ایک ساتھ ہوا تھا۔ کیونکہ ان کی تاریخ مجہول ہے۔ ف۔ یعنی یہ تاریخ معلوم نہیں تھی کہ کونسا مرد پہلے مرتد ہوا اور کونسی عورت پیچھے مرتد ہوئی۔ ایسی صورت میں بالاتفاق ہی حکم ہے کہ ان کا نکاح باقی رکھا جائے اس خیال سے کہ گویا سب ایک ساتھ ہی مرتد ہوئے۔ اور ایک ساتھ ہی زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا۔ یہاں تک کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا لشکر ان کی طرف بھیجا۔ یہ قصہ کتب صحاح کی روایتوں سے ماخوذ ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ایک ساتھ سب مسلمان ہوئے ہوں۔ م۔ ولو اسلم الخ اور اگر ایک ساتھ سب مرتد ہونے کے بعد جوڑے میں سے ایک پہلے مسلمان بعد میں دوسرا مسلمان ہوا تو دونوں کا نکاح فاسد ہو گیا ۔لاصرار الآخر الخ کیونکہ دوسرا (خواہ وہ دوسرا عورت ہو یا مرد) اپنے مرتد ہونے پر اڑا رہا۔ کیونکہ یہ تو ابتداء مرتد ہونے کی طرح نکاح کے منافی ہے ۔ف۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک دونوں کے مرتد ہونے کا بعد ایک کا اسلام لانا مفسد نکاح نہیں ہے۔

چند ضروری مسائل

(۱) اگر ایک کافر نے اسلام قبول کیا اور پہلے سے اس کے نکاح میں کئی بہنیں ہوں اور ایک ساتھ ہی سب سے نکاح بھی ہوا ہو تو ان سب سے اس کی جدائیگی کر کے بعد میں ان میں جس ایک چاہے اس سے نکاح کر لے اور اگر کئی مجلسوں میں ان کا نکاح ہوا ہو تو پہلی کا نکاح باقی رہے گا اور باقی بہنوں کا نکاح فاسد ہو گا۔ ف۔ د۔ ھ (۲) ایک چھوٹی مسلمان لڑکی کا نکاح ہو گیا تھا۔ جب وہ بالغہ ہو جائے تو اس کے سامنے اللہ تعالیٰ کے صفات میں سے ایک ایک اور ایمان کے ارکان میں سے ایک ایک ذکر کیا جائے۔ اگر وہ سب کا اقرار کر لے تو وہ مسلمہ رہے گی اور اگر کسی کا بھی وہ انکار کر دے تو وہ مرتدہ کے حکم میں ہو گی اور اس کا نکاح فاسد ہو گا۔ پھر جب اس کا اقرار کر کے ایمان درست کر لے تب دوبارہ اس کا دوبارہ نکاح کر دیا جائے ۔ف۔ ھ۔ د۔ شرح العقائد۔

باب القسم

واذا كان لرجل امرأتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما فى القسم بكرين كانتا او ثيبين اواحدهما بكراوالاخرى ثيبا لقوله عليه السلام من كانت له امرأتان ومال الى احدهما فى القسم جاء يوم القيمة وشقه مائل وعن عائشة رضى الله عنها ان النبى عليه السلام كان يعدل فى القسم بين نسائه وكان يقول اللهم هٰذا قسمى فيما املك فلاتواخذنى فيما لااملك يعنى زيادة المحبة ولافصل فيمارويناه

ترجمہ :۔ باب القسم۔ بیویوں میں برابری کا بیان۔ جب ایک مرد کی دو آزاد بیویاں ہوں تو اس پر یہ لازم ہے کہ ان کے درمیان بانٹنے میں برابری کرے۔ خواہ وہ دونوں کنواری ہوں یا دونوں بیاہی ہوں یا ایک کنواری اور دوسری بیاہی ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس شخص کی دو بیویاں ہوں اور اس نے ان کو حصہ دینے میں ایک کی طرف جھکاؤ کیا تو وہ قیامت کے دن اس حال میں سامنے آئے گا کہ اس کا آدھا حصہ ایک طرف جھکا ہوا ہو گا۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں کے درمیان برابری کے ساتھ بانٹتے تھے۔ اور فرماتے تھے کہ اے میرے اللہ! یہ میری تقسیم ان چیزوں میں ہے جو میرے اختیار میں ہیں۔ لیکن جو چیزیں میرے اختیار میں نہیں ہیں ان کی تقسیم میں میری گرفت نہ فرما اور اس سے مراد ہے محبت کی کسی کے ساتھ زیادتی اور جو روایت ہم نے کی ہے اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔

توضیح ۔: باب القسم۔ یعنی بیویوں میں باری کے احکام۔: باب الخ یہ باب قسم کے بیان میں ہے۔ف۔ قسم قاف کے فتحہ کے ساتھ یعنی انصاف کے ساتھ بانٹنا۔ اور قاف کے کسرہ کے ساتھ وہ باری جو ہر عورت کے حصہ میں آئے۔ یعنی اس کا حصہ۔ف

واذا كان لرجل امرأتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما فى القسم......الخ

اور جب ایک مرد کی دو آزاد بیویاں ہوں (یا زیادہ ہی ہوں) تو اس پر واجب ہے کہ ان دونوں کے درمیان بانٹنے میں برابری

کے۔ف اور آئندہ یہ معلوم ہوگا کہ کن کن چیزوں میں برابری واجب ہے بکرین کانتا الخ خواہ دونوں عورتیں باکرہ ہوں یا دونوں ثیبہ ہوں یا ایک باکرہ اور ایک ثیبہ ہو۔ف۔اسی طرح مرد خواہ نر ہو یا خصی ہو یا عنین (نامرد) ہو یا مجبوب (آلہ تناسل کٹا ہوا) ہو اسی طرح وہ بیمار ہو یا تندرست ہو اسی طرح عورت بھی خواہ بیمار ہو یا صحیح ہو اور خواہ وہ حائضہ ہو یا نفساء ہو یا بے خوف دیوانی ہو یا اتقاء و قرناء ہو یا اتنی چھوٹی ہو کہ اس سے وطی کی جاسکتی ہو یا اس سے ظہار یا ایلاء کیا ہو۔اسی طرح سے رجعی طلاق دی گئی ہو شرطیہ کہ اس سے رجعت کرنے کا ارادہ بھی ہو۔ف۔ت۔وغیرہ

لقوله عليه السلام من كانت له امرأتان ومال الى احدهما في القسم جاء يوم القيمٰة ......الخ

کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس مرد کی دو منکوحہ عورتیں ہوں اور اس نے بانٹنے (حقوق ادا کرنے) میں ایک کی طرف جھکاؤ کیا تو وہ قیامت کے دن اس حال میں سامنے آئے گا کہ اس کا آدھا حصہ ایک جانب جھکا ہوا ہوگا۔ ف۔دوسری روایت میں ہے ساقط ہوگا۔یہی مراد ہے۔ع۔اس کی روایت سنن اربعہ ،و بزار و ابن حبان اور حاکم رحمتہ اللہ علیہ نے کی ہے اور اس طرح تقسیم کا کام اختیاری چیزوں میں ہے۔وعن عائشة رضى الله عنها انح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں میں انصاف اور برابری کے ساتھ بٹوارہ کرتے تھے۔اور فرماتے تھے کہ الٰہی میرا یہ بٹوارہ ایسے کاموں میں ہے جن کا میں مالک ہوں۔اس لئے ایسی چیزوں کی تقسیم میں میری گرفت نہ کریں جن کا میں مالک نہیں ہوں۔یعنی محبت کی زیادتی میں۔ف۔اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی بی بی سے طبعی محبت زیادہ ہو تو گرفت نہ ہوگی۔اس کی روایت سنن اربعہ واحمد و ابن حبان اور حاکم رحمتہ اللہ علیہ نے کی ہے۔ولا فصل الخ ہم نے جو روایت کی اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ف۔یعنی خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔اسی طرح مسلمہ اور کتابیہ ہونے کی بھی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے۔

والقديمة والجديدة سواء لاطلاق ماروينا ولان القسم من حقوق النكاح ولاتفاوت بينهن فى ذلك والاختيار فى مقدار الدورالى الزوج لان المستحق هو التسوية دون طريقها والتسوية فى البيتوتة لافى المجامعة لانها تبتنى على النشاط وانكانت احدهما حرة والاخرى امة فللحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث بذلك وردالاثرولان حل الامة انقص من حل الحرة فلابدمن اظهار النقصان فى الحقوق والمكاتبة والمدبرة وام الولد بمنزلة الامة لان الرق فيهن قائم

ترجمہ:۔اس تقسیم میں پرانی اور نئی سب برابر ہیں ہم نے جو روایت کی ہے اس کے مطلق ہونے کی وجہ سے اور اس لئے بھی کہ یہ تقسیم نکاح کے حقوق سے ہے۔اور اس حق میں ساری عورتیں برابر ہیں۔بس دور کے مقدار کا اختیار شوہر کو ہوگا۔کیونکہ جو چیز ضروری اور مستحق ہے وہ برابری کرتا ہے۔برابری کرنے کا طریقہ ضروری نہیں ہے۔اسی طرح برابری ضروری ہے صرف ایک ساتھ رات کے وقت رہتے ہیں۔مجامعت کرنے میں برابری نہیں ہے کیونکہ یہ کام تو طبیعت کے نشاط پر موقوف ہے اور اگر دو بیویوں میں سے ایک آزاد اور باندی ہو تو حصوں میں سے آزاد کے لئے دو تہائی اور باندی کے لئے ایک تہائی ہے۔اثر میں ہی منقول ہے اور اس وجہ سے کہ باندی کا حل یعنی حقوق کا مرتبہ آزاد کے مرتبہ سے کم ہے تو ان کے حقوق کی کمی کا ظاہر کرنا ضروری ہوا اور اگر منکوحہ کسی غیر کی مکاتبہ یا مدبرہ یا ام ولد ہو تو وہ بھی غیر کی باندی کے حکم میں ہوگی۔کیونکہ ان میں بھی اس وقت تک غلامی باقی ہے۔

توضیح۔: برابری کرنے میں نئی اور پرانی برابر ہوگی
آزاد کے دو حصے اور باندی وغیرہ کا ایک حصہ ہوگا

والقديمة والجديدة سواء لاطلاق ماروينا ولان القسم من حقوق النكاح ......الخ

پرانی اور نئی عورت سب برابر ہے۔ لاطلاق الخ اس حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی ہے۔ف۔ کہ اس میں نئی اور پرانی کی کوئی تفصیل نہیں ہے سب میں برابری شرط ہے۔ ولان الخ اور اس دلیل سے بھی کہ بٹوارہ کرنا تو نکاح کے حقوق میں سے ہے اور اس کے حق میں ساری بیویاں برابر ہیں۔ف۔ خواہ وہ پرانی ہوں یا نئی ہوں۔ امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ اور اہل حدیث کے نزدیک اگر بعد میں آنے والی بیوی باکرہ ہو تو اس کے پاس سات روز تک رہے اور یہ مدت اس کے لئے خاص کرے۔ اور اگر وہ ثیبہ ہو تو تین روز اس کے لئے خاص کرے بعد میں اپنی بیوی کے درمیان باری قائم کرے۔ کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باکرہ کے لئے سات روز اور ثیبہ کے لئے تین دن مقرر کئے ہیں۔ دار قطنی اور بزار نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ سنت یہ ہے کہ جب ثیبہ کے بعد باکرہ عورت کو نکاح کر کے لائے تو اس کے پاس سات روز رہے۔ پھر باری کا انتظام کرے اور اگر ثیبہ کو لائے تو اس کے پاس سات دن یا تین دن رہے اس کے بعد باری مقرر کرے۔ بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے حضرت ام سلمہؓ وغیرھا کی شادیوں میں اس پر عمل ہوا ہے اور شیخ ابن الہمام رحمتہ اللہ علیہ نے قیاسی دلیل کے ساتھ حضرات عائشہ رضی تعالیٰ اللہ عنہا کی حدیث کے مطلق ہونے کو قوت دی ہے اور فرمان باری تعالیٰ ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلاتمیلو کل المیل الایۃ سے عدل کرنے کو فرض ثابت کیا ہے۔ لیکن یہ بات مخفی نہیں ہے کہ آیت میں تو صراحت کے ساتھ موجود ہے کہ حقیقی عدل تم سے ممکن ہی نہیں ہے۔ اس کی پوری تحقیق یہ ہے کہ عدل کے بارہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہی اصل ہے اور وہ ہر فرد پر واجب ہونے سے مشہود کی قوت میں ہے۔ اس لئے یہ اپنے اطلاق پر ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اس بات کا احتمال ہے کہ یہ مراد ہو کہ اس باکرہ کے پاس سات روز رہے اور اسی طرح سات دنوں کی باری بھی کرے یا تین دن اس کے پاس رہے اور یہی باری سب کے لئے کرے۔ اسی لئے ہم نے مطلق رہنے کو ترجیح دی ہے کہ اس میں احتیاط بھی ہے۔ لیکن یہ لازم آتا ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اگر کچھ خصوصیت مراد ہو تو باکرہ وثیبہ کا حق ضائع ہوگا اور واللہ أعلم قول حق یہی ہے اور ابن الہمام رحمتہ اللہ علیہ کا میلان بھی اسی طرف ہے ۔م۔ اگر کسی سے پچھلے دنوں میں کسی قسم کا ظلم ہو گیا تو اسے استغفار کرنی چاہئے۔ اور اس کے بعد سے باری مقرر کر دے۔ اور اگر قاضی نے کوئی باری مقرر کی اور اس نے اس کی مخالفت کی تو قاضی اسے قید میں ڈالنے کے علاوہ مناسب سزا دے۔ الجوہرہ۔

جس عورت کی باری ہو اس کے سوا دوسری کس عورت سے جماع نہ کرے اور جس کی باری نہ ہو اس کے پاس رات کے وقت جائے بھی نہیں۔ البتہ بیماری کی حالت میں عیادت کے لئے جا سکتا ہے۔ اسی طرح اگر اس عورت کو کوئی بیماری لگ گئی اور اس کی دیکھ بھال والا دوسرا کوئی نہ ہو تو اس کے تندرست ہو جانے یا اس کے مر جانے تک وہاں پر رہ سکتا ہے۔ الجوہرہ۔ اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیمار ہوئے تو عورتوں سے اجازت لی تا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے یہاں رہیں ۔ف۔

والاختیار فی مقدار الدور الی الزوج لان المستحق ھو التسویۃ دون طریقھا ......الخ

ان کے یہاں آنے جانے اور دور مقرر کرنے کا اختیار شوہر کو ہوگا کیونکہ جس چیز کا حق ہے وہ تو برابری کرنی ہے۔ کس طریقہ سے وہ ہوگی اس کا اختیار دوسریوں کو نہیں ہے ۔ف۔ اس لئے شوہر جس طریقہ سے چاہے برابری رکھے۔م۔ یعنی چاہے تو ایک رات دن کی ہر ایک کی باری مقرر کرے چاہے دو دن دو رات کی یا تین دن تین رات کی۔ لیکن اس سے زیادہ ایک کے پاس دوسری کی اجازت کے بغیر نہ ٹھہرے۔ الخلاصہ ۔ت۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ تین رات اور دن تک میں باری مقرر کرنا مرد کے اختیار میں ہے۔ مگر جو بھی طے کرے وہ سب کے لئے برابر کرے ۔م۔ والتوبۃ الخ اور برابری کا خیال رکھنا صرف رات کے وقت رہنے میں ہے۔ ہمبستری کرنے میں نہیں ہے۔ لانھاتبتنی الخ کیونکہ ہمبستری کا عمل خواہش نفسانی پر موقوف ہوتا ہے ۔ف۔ ویسے عورت کے ساتھ ایک مرتبہ ہمبستری کر لینے کے بعد اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر بھی دیانت داری کے خیال

سے کبھی کبھی ہمبستری ہو جانا بھی واجب ہے۔ یہاں تک کہ مسلسل چار مہینے تک ناغہ نہیں ہونا چاہئے البتہ اگر عورت کی بھی رضا مندی ہو تو کچھ حرج نہیں ہے۔ اسی طرح اس میں زیادتی کرنے سے بھی منع کیا جائے گا۔ مگر اتنا کہ وہ عورت اسے برداشت کر سکے۔ ھ۔ف۔ع۔ر۔

واضح ہو کہ جس طرح رات کے وقت رہنے میں برابری واجب ہے اسی طرح کھانے پینے میں بھی برابری واجب ہے۔ ف۔ت۔م۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حکم نفقہ کے بارے میں ہے۔ لیکن ہدیہ لینے میں صحیح کی روایت میں ہے کہ جو دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی باری کا ہوتا تھا اسی روز لوگ ہدایا بھیجا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس میں ہدیہ دینے والوں کو اختیار ہوگا۔ م۔ اور جو شخص رات میں کام کرتا ہو جیسے چوکیدار تو اس کے بارے میں شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ وہ دن کی باری مقرر کرے۔ یہی فتویٰ بہتر ہے۔ د۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی دونوں بیویاں آزاد ہوں کیونکہ:

وانکانت احدهما حرة والاخرى امة فللحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث بذلك ......الخ

اگر ایک بیوی آزاد چنانچہ آزاد بیوی کے لئے حصوں میں سے دو تہائی اور باندی کے لئے ایک تہائی ہوگی. بذلك الخ اثر میں ایسا ہی مذکور ہے۔ ف۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق و دارقطنی اور بیہقی نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کی ہے۔ اس کی اسناد میں منہال بن عمرو راوی ہے۔ تقریب میں ان کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ صدوق ہیں لیکن ان کو اکثر وہم ہو جاتا ہے ان سے بخاری نے غیر صحیح میں اور سنن اربعہ میں حدیث کی روایت کی ہے۔ لیکن عباد بن عبداللہ الاسدی دوسرے راوی ہیں۔ ان کے بارے میں بہت سے لوگوں نے جرح کی ہے۔ اور تقریب میں ان کو ضعیف کہا ہے۔ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ حضرت ابو بکر و علی رضی اللہ عنہما نے یہی فیصلہ کیا ہے۔ اور منہال بن عمرو اور ابن ابی لیلیٰ دونوں ثقہ حافظ ہیں۔ لہٰذا ابن حزم کا ضعیف کہنا ساقط ہو گیا۔ میں کہتا ہوں بلکہ بیہقی نے سعید بن المسیب و سلیمانؒ بن یسار دونوں فقہاء مدینہ سے یہی روایت کی ہے اس لئے منہال پر وہم کا الزام دور ہو گیا۔ اسی بناء پر امام مالک و شافعی و احمد رحمۃ اللہ علیہم سے بھی یہی ایک روایت کا اتباع کرنا یہی اولیٰ ہے۔

ولان حل الامة انقص من حل الحرة فلابدمن اظهار النقصان فى الحقوق ......الخ

اور اس لئے کہ باندی کا حل یعنی حقوق کا مرتبہ آزاد عورت کی نسبت بہت کم ہے. فلابدمن الخ بس حقوق کے نقصان کو ظاہر کرنا ضروری ہوا ۔ والمكاتبة الخ اور اگر بیوی کسی غیر کی مکاتبہ یا مدبرہ یا ام ولد وغیرہ باندی کے حکم میں ہیں۔ کیونکہ ان میں بھی غلامی باقی ہے۔

قال ولاحق لهن فى القسم حالة السفرفيسا فرالزوج بمن شاء منهن والاولى ان يقرع بينهن فيسا فربمن خرجت قرعتها وقال الشافعیؒ القرعة مستحقة لماروى ان النبى عليه السلام كان اذا اراد سفرا اقرع بين نسائه الا انانقول ان القرعة لتطييب قلوبهن فيكون من باب الاستحباب وهذالانه لاحق للمرأة عند مسافرة الزوج الايرى ان له ان لايستصحب واحدة منهن فكذاله ان يسافربواحدة منهن ولايحتسب عليه بتلك المدة وان رضيت احدى الزوجات يترك قسمها لصا حبتها جازلان سودة بنت زمعه رضى الله عنها سالت رسول الله عليه السلام ان يراجعها وتجعل يوم نوبتها لعائشةؓ عنها ولها ان ترجع فى ذلك لانها اسقطت حقالم يجب بعد فلايسقط

ترجمہ:۔ (قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے) کہا ہے کہ سفر کی حالت میں بیویوں کا کوئی حق قسم میں نہیں ہے۔ اس لئے شوہر ان میں سے جسے چاہے اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔ پھر بھی بہتر یہ ہے کہ ان کے درمیان قرعہ اندازی کر لے۔ پھر جس کا نام نکل آئے اسی کے ساتھ سفر کرے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ قرعہ ڈالنا مستحق یعنی حق واجب ہے۔ کیونکہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ ﷺ جب سفر کرتے تو اپنی بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کرتے تھے (ف۔ صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ مگر اس روایت سے تو صرف قرعہ اندازی کا ثبوت ہوا جو ہم بھی کہتے ہیں۔) مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ قرعہ ڈالنا تو (ف۔ کچھ واجب نہیں تھا بلکہ) وہ تو صرف اپنی بیویوں کے دل کو خوش کرنے کے لئے تھا اس لئے یہ ایک قسم کا مستحب ہوا۔ اور یہ اس لئے کہ شوہر کے مسافر ہونے کی حالت میں بیوی کا کچھ حق نہیں ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مرد کو یہ اختیار ہے کہ بیویوں میں سے ایک کو بھی اپنے ساتھ سفر میں نہ لے جائے تو اسی طرح اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ ان میں سے کسی کو اپنے ساتھ لے جائے اور بعد سفر یہ مدت اس کے حساب میں نہیں آئے گی۔ اور اگر کوئی بیوی اپنے حصہ کو اپنی کسی سوکن کے لئے چھوڑنے پر راضی ہو جائے تو یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ اس سودہ رضی اللہ عنہا سے مراجعت فرمالیں اور یہ سودہ رضی اللہ عنہا اپنی باری کے دن کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لئے کر دیں گی۔ اور ایسی بیوی کو یہ بھی اختیار ہوگا کہ اپنی باری دینے سے رجوع کر لے۔ کیونکہ اس نے اپنا اب حق ساقط کیا ہے جو اس وقت تک واجب ہی نہیں ہوا تھا۔ اس لئے وہ ساقط نہیں ہوگا۔

توضیح:۔ اس باب سے متعلق ضروری مسائل۔ عورت کے باہر نکلنے وغیرہ کے بیان میں

قال ولاحق لهن في القسم حالة السفرفيسا فرالزوج بمن شاء منهن والاولى ان يقروع بينهن ......الخ

ترجمہ سے مطالب واضح ہے۔ ولايحتسب عليه الخ کسی ایک کو اپنی مرضی سے سفر میں لے جانے کے بعد یہ مدت سفر اس کی آنے والی باری کے حساب میں نہیں آئے گی۔ ف۔ لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ درست ہے کہ کسی ایک کو بھی سفر میں اپنے ہمراہ نہ رکھنا بھی برابری ہے۔ بخلاف ایک کو اپنے ساتھ لے جانے کے۔ پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی اعتراض کیا ہے۔ اور لکھا ہے کہ دلیل یہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قرعہ ڈالنا واجب ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو مطلق فعل ہے۔ اور اسے مستحب کہنے کا قرینہ یہ موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر خود باری مقرر کرنا بھی واجب نہ تھا۔ جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿ترجی من تشاء منهن﴾ الایتہ۔ اس کے علاوہ بعض عورتیں ایسی ہوتی ہیں جن کو سفر میں ساتھ رکھنے کی صورت میں ان کے ہوش و گوش سمجھ بوجھ پر اعتماد ہوتا ہے جبکہ دوسری ایسی نہیں ہوتیں۔ اسی لئے قرعہ ڈالنے کو واجب نہیں کہا گیا ہے۔ ف۔

وان رضيت احدى الزوجات بترك قسمها لصا حبتها جازلان سودة بنت زمعة......الخ

اگر کوئی بیوی اپنی باری کے حق کو اپنی کسی سوتن کے لئے چھوڑنے کے لئے راضی ہو جائے تو جائز ہے۔ لان سود الخ کیونکہ حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ ان (سودہ رضی اللہ عنہ) سے مراجعت فرمالیں اور یہ اپنی باری کے دن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو دیدیں۔ ف۔ تو آپ نے مراجعت فرمالی۔ بیہقی اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے۔ لیکن صحیحین وغیرہ میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ آپ نے طلاق نہیں دی تھی۔ صرف حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو یہ خوف تھا۔ اس لئے انہوں نے اپنا دن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لئے کر دیا۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ اپنی باری سوکن کو دینا جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ رحمۃ اللہ علیہم کا یہی قول ہے۔

ولها ان ترجع في ذلك لانها اسقطت حقالم يجب بعد فلايسقط......الخ

پھر اس عورت کو یہ اختیار رہے گا کہ اپنی باری دینے سے رجوع کرے۔ کیونکہ اس نے اپنا ایسا حق ساقط کیا تھا جو اس وقت تک واجب ہی نہیں ہوا تھا۔ اس لئے وہ ساقط نہیں ہوگا۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

(۱) جس دن جس عورت کی باری ہو اس دن دوسری عورت کے ہاں اس کی اصلاح حال اور صلاح و مشورہ کے لئے جانا جائز ہے۔ البتہ اس سے وطی کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ جیسا کہ سنن میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے صراحۃً مذکور ہے۔ ف۔ جوہرہ میں بھی ایسا ہی ہے۔

(۲) یہ جائز نہیں ہے کہ شوہر اپنی کئی بیویوں کو ایک گھر میں جمع کرے۔ البتہ ان کی رضامندی سے کر سکتا ہے۔

(۳) ایک کے سامنے دوسری سے وطی کرنا مکروہ ہے۔

(۴) مرد کو اختیار ہے کہ ہر ایسی چیز جس کی بو اسے ناگوار ہو اپنی بیوی کو اس کے کھانے اور اس کے ساتھ زینت کرنے سے منع کر دے۔ یہاں تک کہ سبز مہندی سے بھی۔

(۵) مرد عورت کو زینت چھوڑنے پر مار سکتا ہے۔ یا اسے بلائے اور وہ نہ آئے تو بھی مار سکتا ہے۔ بشرطیکہ پاکی کی حالت میں ہو۔

(۶) اور یہ بھی جائز ہے کہ نماز اور اس کی شرطوں کے چھوڑنے پر اسے مارے۔ لیکن اگر وہ ذمیہ ہو تو نہیں مارے۔ اسی طرح بغیر اجازت نکلنے پر بھی مار سکتا ہے۔ البتہ اس صورت میں جبکہ وہ کسی واقعہ میں وہ فتویٰ معلوم کرنا چاہتی ہو اور شوہر عالم نہ ہو۔ اور وہ شوہر سے فتویٰ منگوانا نہیں چاہتی ہو۔ ف۔ ہمارے زمانے میں زیادہ احتیاط اسی بات میں ہے کہ اسے منع کیا جائے۔ م۔

(۸) عورت کو وعظ کی مجلس میں جانے سے منع کرے۔

(۹) اگر عورت کا باپ لنجا ہو اگرچہ کافر ہو اور اس کی دیکھ بھال کرنے والا نہ ہو تو عورت شوہر کی اجازت کے بغیر جائے۔ بخلاف اس کے کسی شخص کی ماں جوان ہو اور وہ باہر نکلتی ہو تو منع نہیں کر سکتا۔ مگر اس وقت جبکہ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ برائیوں ہی کے لئے نکلتی ہے۔ ایسی صورت میں قاضی سے کہہ کر اور اس سے اجازت لے کر منع کرے۔ ف۔

(۱۰) اگر مرد عورت کو ہمبستری کے لئے بار بار بلائے اور عورت کو بار بار سر سے نہانا نقصان کرتا ہو تو برجندی نے شرح المختصر میں لکھا ہے کہ جائز ہے کہ وہ سر سے نہ نہائے لیکن شوہر کا حکم ٹالنا جائز نہیں ہے۔ م۔

(۱۱) اگر ایسا عابد جو دن رات عبادت میں گزارتا ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ بی بی سے ہمبستری بھی کر لیا کرے۔ اس کے لئے کوئی حد مقرر نہیں ہے بلکہ کبھی کبھی یہ شرط کر لی کہ دوسری بیوی کے پاس زیادہ رہے گا یا اس نے مال خرچ کر کے ایسا طے کیا یا پھر اسی شرط پر عورت نے کم کی یا شوہر نے مال خرچ کیا تو بھی دوسری کو یہ اختیار باقی رہے گا کہ وہ اپنی باری پر اپنے حق کا مطالبہ کرے۔ یہ مال رشوت سے شمار ہوگا جو واپس کرنا ہوگا۔ اور یہ جائز نہ ہوگا۔ الخلاصہ وغیرہ۔

(۱۲) اپنی مملوکہ باندیوں میں ان کے لئے باری کا حق نہیں ہے۔ البتہ اگر کسی کی دو بیویاں ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باقی دو رات دن اپنی باندیوں اور ام الولد میں جہاں چاہے رہے۔ اور اگر چار بیویاں ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باندیوں کے پاس چلتے پھرتے راہ گزرنے والے کی طرح وقت نکال لے۔ قاضی خان۔

کتاب الرضاع

قال قلیل الرضاع وکثیرہ سواء اذا حصل فی مدۃ الرضاع یتعلق بہ التحریم وقال الشافعیؒ لایثبت التحریم

ترجمہ:۔ کتاب۔ دودھ پینے پلانے کے بیان میں ۔ مرضعہ وہ عورت جو دودھ پلائے۔ س کہا۔ دودھ پینا کم ہو نا یا زیادہ حکم میں برابر ہے۔ بشرطیکہ یہ عمل مدت عمل کے اندر ہوا ہو تو اس سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے

توضیح:۔ دودھ پینے پلانے کے احکام و شرائط و کیفیت

کتاب الرضاع...... الخ

یہ کتاب دودھ پینے پلانے کے مسائل کے بیان میں ہے۔ مرضعہ۔ وہ عورت جو دودھ پلائے۔ میں مترجم لکھتا ہوں کہ رضیع یعنی لڑکا اور بچہ جو دودھ پینے والا ہو۔ رضیعہ وہ لڑکی اور بچی جو دودھ پینے والی ہو۔ فطام مر دودھ پینا چھوڑ دینا۔ مدت رضاعت دودھ پینے کے ایام۔ مزنیہ وہ عورت جس سے مرد نے زنا کیا ہو۔ آباء شر عادہ ہیں جن کو عرف میں حقیقی باپ اور باپ کے باپ یعنی دادا علی ھذا کہتے ہیں۔ اولاد اپنا سگا بیٹا و بیٹی اور ان کی اولاد و علی ہذا ا۔ م۔ رضاعت۔ رضاعت کے شرعی معنی ، بچہ و بچی کا عورت کی چھاتی سے مخصوص وقت میں دودھ چوسنا۔ مفع۔ مزید یہ سمجھ لینا چاہئے کہ جو چوسنا ان تمام حالت میں کہا جاتا ہے کہ بچہ خود چوس لے یا مرضعہ اس کو پلادے خواہ قصداً ہو یا بھول کر ہو۔ م۔ اسی کے حکم میں یہ بھی ہے کہ پستان سے دودھ نکال کر بچہ کے حلق میں ڈال دینا یا ناک سے چڑھانا یا ٹپکانا۔ ق۔ ھ۔

الحاصل فقط منہ یا ناک کے ذریعہ پیٹ کے اندر بطور غذا پہنچنا شرط ہے۔ م۔ د۔ اور دودھ کی قید سے وہ زرد پانی نکل آیا جو باکرہ کی چھاتی سے نکلا ہو۔ کیونکہ اس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور عورت کی قید سے چوپایہ نکل گیا کیونکہ اگر دو بچے چوپایہ گائے بکری وغیرہ کے تھن سے دودھ پی لیں تو بھی ان سے رضاعت ثابت نہیں ہو گی۔ اسی طرح مرد بھی نکل گیا۔ اسی بناء پر اگر کسی مرد کو دودھ نکل آیا اور اس نے کسی بچہ کو پلا دیا تو چاروں ائمہ کے اجماع کے ساتھ اس سے رضاعت ثابت نہیں ہو گی۔ م ۔ بلکہ عورت ہو اگرچہ مری ہوئی ہو۔ الظہیر یہ۔

اگر چہ وہ منکوحہ نہ ہو اور باکرہ ہو مگر نو برس یا زیادہ کی ہو اس سے کم نہ ہو۔ الجوہرہ۔ اور اگر شادی شدہ عورت کو زرد پانی نکلا تو اس کا پینا اگرچہ رضاعت کے حکم میں نہیں ہے مگر احتیاطاً اسے بھی رضاعت کا حکم دیا جائے گا کہ شاید دودھ کی رنگت خراب ہو گئی ہو۔ الخزانہ۔ رضاعت کا حکم جو دارالاسلام میں ہے۔ وہی حکم دارالکفر میں بھی ہو گا۔ اس بناء پر اگر دارالکفر والے مسلمان ہو گئے تو اس سے پہلے جن دودھ شریکوں میں ان کا نکاح ہوا ہو گا وہ فسخ کر دیا جائے گا۔ الوجیز۔ ھ۔

قال قلیل الرضاع و کثیرہ سواء اذاحصل فی مدۃ الرضاع یتعلق بہ التحریم ......الخ

فرمایا کہ دودھ تھوڑا ہو یا زیادہ حکم سب کا برابر ہے۔ ف۔ تھوڑا سے مراد یہ ہے کہ حلق کے اندر (جوف) تک پہنچ جانے کا پورا یقین ہو جائے۔ القاضی خان۔ اگر عورت نے اپنی چھاتی بچہ کے حوالہ کر دی مگر اس کے چوسنے میں شک ہو تو حرمت نہیں ہو گی۔ اس کا حکم بھی ایسا ہی ہو گا جیسے کہ ایک لڑکی کو گاؤں کی ایک عورت نے دودھ پلایا مگر اس کا نام و پتہ کچھ معلوم نہ ہو سکا۔ پھر بعد میں کسی مرد نے اس لڑکی سے نکاح کر لیا تو صحیح ہو گا۔ عورتوں پر واجب ہے کہ بغیر ضرورت ہر بچہ کو دودھ نہ پلائیں اور جس کو پلایا اسے یاد رکھیں اور مشہور کر دیں بلکہ احتیاطاً لکھوا دیں۔ ف۔ ھ۔ پس دودھ پلانا تھوڑا ہو یا زیادہ یقینی ہونے سے حرمت ثابت ہو گی۔ **اذاحصل الخ** جب یہ یقینی رضاعت تھوڑی ہو یا زیادہ مدت رضاعت میں پائی جائے تو اس سے حرمت یقینی ہو جائے گی۔ ف۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا یہی قول ہے۔ ف۔ ابن المنذر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اکثر فقہاء کا یہی قول ہے۔ بلکہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ جمہور کا بلکہ شیخ حصاص رازی حنفی رحمۃ اللہ علیہ اور ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ گود کی حالت میں تھوڑا ہو یا زیادہ دودھ پلانا تمام مسلمانوں کے اجماع سے حرمت ثابت کر دیتا ہے۔ مع۔

وقال الشافعیؒ لایثبت التحریم الابخمس رضعات لقولہ علیہ السلام لاتحرم المصۃ ولاالمصتان ولاالاملاجتہ ولا الاملاجتان

ترجمہ:۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ پانچ رضعہ سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ رسول اللہ علیہ صلی اللہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بچہ کا ایک دو بار چوسنے اور اس کے منہ میں ایک دو بار چوسانے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے

توضیح:۔ امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت ثابت ہونے کے لئے پانچ بار رضعہ کا ہونا ضروری ہے۔ دلائل

وقال الشافعیؒ لایثبت التحریم الابخمس رضعات لقوله علیه السلام لاتحرم المصة ...... الخ

امام شافعی رحمۃ اللہ نے کہا ہے کہ تحریم ثابت نہیں ہوتی ہے مگر پانچ رضعہ سے۔ف۔ بمعنی علیحدہ علیحدہ پانچ بار بھرپور چوستا ہو۔اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس طرح پانچ بار مراد ہے کہ ہر بار پی کر بچہ اکتفا کر لے۔(سیر ہو جائے)**لقوله علیه السلام الخ** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ایک دوبار چوسنا اور نہ ایک دوبار چوسانا حرام کرتا ہے۔ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم اور ابن حبان میں ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ تھوڑے سے پینے سے حرمت نہیں ہوتی ہے۔اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ قرآن میں جو نازل ہوا اس میں دس مرتبہ رضعات کا حکم تھا جو حرام کرتے تھے۔مگر یہ حکم منسوخ ہو کر صرف پانچ مرتبہ رضعات معلومات رہے گا اور اتنے ہی حرام کرتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات پانے تک وہ قرآن کی قرات میں تھے۔ مسلم نے اس کی روایت کی ہے اور ایک روایت میں ہے کہ وہ میرے ایک نسخہ میں میرے تخت کے نیچے تھے۔ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے سلسلہ میں الجھے رہے اور بکری نے اسے گھس کر کھالیا۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے استدلال بالکل صحیح نہیں ہے۔کیونکہ:

(۱) اس کے معنی یہ نہیں ہو سکتے کہ وہ قرآن میں سے تلاوت ہوتا تھا کیونکہ پورا قرآن اجماع صحابہؓ کے ساتھ متواتر ہے۔اور کسی سے اس کا اختلاف ثابت نہیں ہے۔اور یہ مسئلہ ایسا نہیں تھا کہ جن پر جمہور صحابہؓ اس سے واقف نہیں ہوتے۔ عورتوں اور مردوں میں سے کوئی بھی اس پر واقف نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہر گھر میں دودھ پینے پلانے کا حکم طریقہ جاری تھا اور تمام اہل السنۃ بلکہ تمام اسلامی فرقے قطعی طور سے اس پر متفق ہیں کہ یہ قرآن وہی متواتر ثابت ہے سوائے روافض کے بلکہ روافض میں سے بھی چند لوگوں کے جو جہالت کی وجہ سے ابن سبا یہودی کے کہنے پر چلے جو یہ چاہتا تھا کہ اس قرآن کے متعلق بھی انجیل نصرانیہ کی طرح مسلمانوں میں یہ بات پھیل جائے کہ ان کا اصل قرآن موجود نہیں ہے۔بلکہ تحریف کیا ہوا ہے۔حالانکہ ایسا کرنا ممکن نہیں ہے جس کی دو قطعی دلیلیں یہ ہیں۔ فرمان باری تعالیٰ **انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون** فرمایا ہے کہ ہم ہی نے یہ ذکر نازل فرمایا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔

(۲) متواتر روایتیں بالکل قطعی ہوا کرتی ہیں۔ چنانچہ گزرے ہوئے تمام پیغمبروں اور ملکوں بلکہ موجودہ زمانہ کے ملکوں کے ثبوت میں ساری مخلوق میں یہی متواتر خبریں حجت اور علم ہیں۔ بس جب کروڑوں کھربوں مسلمانوں کے اجماع اور تواتر نے یہی قرآن ہے تو اس میں ردوبدل اور کمی وبیشی کو قطعاً کچھ دخل نہیں ہے اور کسی نے متواتر یا مشہور نقل نہیں کیا کہ خمس رضعات کا جملہ قرآن میں موجود ہے۔اسی طرح امام شافعیؒ بھی اس کے مدعی ہرگز نہیں ہوئے۔ان کی دلیل تو یہ ہے کہ قرآن کریم میں جو رضاعت کا ذکر ہے یا تو وہ لغوی معنی میں ہے یا لغت سے منقول ہو کر شریعت میں مستعمل ہے۔ جیسے لفظ صلوٰۃ و زکوٰۃ ہے کہ لغوی معنی سے منقول ہو کر شرعی معنی میں آیا ہے۔اسی بناء پر امام شافعیؒ کا یہ دعویٰ ہے کہ یہ لفظ بھی منقول ہوا ہے۔جس کی دلیل یہ بیان کیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی تعالیٰ اللہ عنہا کی یہ حدیث بیان کی ہے۔جس کا مطلب یہ ہے کہ رضاعت جو قرآن میں تلاوت کی جاتی ہے وہ رضعات کے معنی میں ہے۔اسی کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قرآن سے الگ لکھ رکھا تھا۔اور ہم یہ کہتے ہیں کہ شاید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پانچ رضعات سے مراد پانچ اقسام واحکام رضاعت ہوں گے۔اور اس سے پہلے میراث وغیرہ کے دوسرے احکام متعلق ہوں گے۔

بہر حال ہمارے نزدیک یہ لفظ کچھ صریح نہیں ہے کہ رضاعت لفظ منقول ہے اور شاید کہ اس سے یہی تفصیل مراد ہو۔ لیکن

وہ منسوخ ہے۔ چنانچہ ابن الہمامؒ نے نقل کیا ہے کہ ابن عباس رضی تعالیٰ اللہ عنہ نے کہا ہے کہ یہ حکم پہلے تھا پھر منسوخ ہوا ہے۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ رضاعت کے بارے میں آخری حکم یہ ہوا کہ تھوڑا اور زیادہ سب حرام کر دیتا ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اسی کی طرح کہا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا علم ہمارے نزدیک تو اصل لغت سے نقل بغیر مشہور کے ثابت نہیں ہوتی ہے۔

ولنا قوله تعالى وامها تكم اللاتى ارضعنكم الاية وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع مايحرم من النسب من غير فصل ولان الحرمة وانكانت لشبهة البعضية الثابتة بنشوء العظم وانبات اللحم لكنه امرمبطن فتعلق الحكم بفعل الارضاع ومارواه مردود بالكتاب اومنسوخ به وينبغي ان يكون فى مدة الرضاع لمانبين.

ترجمہ:۔ اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وامھاتکم الآیۃ. یعنی تم پر تمہاری وہ مائیں حرام کی گئی ہیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی کہ رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں اور اس آیت وحدیث میں کوئی تفصیل نہیں کی گئی ہے اور اس وجہ سے بھی رضاعت کا محرم ہونا اگرچہ جزو ہو جانے کے شبہہ پر ہے۔ جو ہڈی بڑھانے اور گوشت اگانے سے ثابت ہوتا ہے۔ لیکن یہ باطنی امر ہے۔ اس لئے تحریم کا حکم دودھ پلانے سے معلق ہو گیا۔ اور امام شافعیؒ نے جو روایت کی ہے وہ قرآن کے معاوضہ کی وجہ سے رد ہے۔ یا قرآن سے منسوخ ہے۔ اور ضروری ہے کہ دودھ پینے پلانے کا کام خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ مدت رضاعت کے اندر ہو اس وجہ سے جسے ہم ابھی بیان کریں گے

توضیح:۔ رضاعت سے رشتے کے حرام ہونے میں احناف کے دلائل

ولنا قوله تعالى وامها تكم اللاتى ارضعنكم الاية وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ......الخ

ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وامھا تکم الآیتہ یعنی تم پر وہ تمام مائیں حرام کی گئی ہیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہے۔ ف۔ یہ خطاب تمام عرب کو ہے۔ اور وہ عرب اس سے یہی سمجھتے ہیں کہ حلق سے دودھ اتارنا رضاعت کا سبب ہے۔ لہٰذا یہ صریح دلیل ہوئی۔ وقوله عليه السلام الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی کہ رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں۔ ف۔ بخاری و مسلم وغیر صحاح نے اس کی روایت کی ہے اور یہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔ من غير فصل یہ آیت وحدیث بغیر تفصیل کے ہے۔ ف۔ یعنی اس میں قلیل وکثیر میں کچھ فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اس لئے مطلقاً رضاعت خواہ قلیل ہو یا کثیر قرآن وحدیث کے حکم سے رشتہ کو حرام کر دیتا ہے۔

ولان الحرمة وانكانت لشبهة البعضية الثابتة بنشوء العظم وانبات اللحم ......الخ

اور اس قیاسی دلیل سے کہ دودھ پلانے سے رشتہ کا حرام ہو جانا اس بناء پر ہوتا ہے کہ اس پینے والے سے بدن کا جزو ہو جانے کا شبہ ہو جاتا ہے جو کہ ہڈی کو بڑھانے اور گوشت اگانے سے ثابت ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات تو نظروں میں نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رضاعت کا دوسرے کو حرام کر دینا اس وجہ سے ہوا کہ دودھ پینے سے پینے والا بچہ پلانے والی کے جزو کے مشابہ ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے دودھ سے بچہ کی ہڈی اور گوشت پیدا ہوا۔ لیکن یہ پیدا ہونا باطنی امر ہے۔ یہاں تک کہ اگر پانچ مرتبہ پیئے پھر اپنی ماں کا بھی دودھ پیا تو زرہ برابر یہ محسوس نہ ہوگا کہ پلانے والی کے دودھ سے کہاں کہاں ہڈی اور گوشت بڑھا ہے۔ لیکن عقلاً اتنا معلوم ہوا کہ اس غذا سے ضرور زیادتی ہوتی ہے۔

فتعلق الحكم بفعل الارضاع ومارواه مردود بالكتاب اومنسوخ به ......الخ

لہٰذا حرام کرنے کا حکم دودھ پلانے پر متعلق ہوا۔ ف۔ اور گوشت وہڈی کو بڑھتے ہوئے دیکھنے پر نہیں ہوا۔ اور دودھ پلانا تھوڑی مقدار اور زیادہ مقدار سب میں پایا گیا تو دونوں طرح دودھ پینا حرام کرنے والا ہو گیا۔ ومارواه الخ اور امام شافعیؒ نے جو

روایت کی ہے وہ مخالف قرآن ہونے کی وجہ سے مردود ہے. اومنسوخ بہ یا قرآن سے منسوخ ہے۔ف۔ کیونکہ وہ روایت نہ قرآن ہے اور نہ متواتر ہے اور یہ بات قطعی طور سے معلوم ہے کہ حدیث صحیح میں معارضہ ممکنہ نہیں ہے۔اس لئے اس سے قرآن منسوخ نہیں ہو سکتا ہے بالخصوص اس صورت میں کہ جمہور سلف و خلف کا یہی عمل بھی ہے۔اس سے یہ بات لازم آئی وہ حدیث منسوخ ہے۔اس کے بعد مصنفؒ نے یہ شرط لگائی کہ دودھ پینا پلانا خواہ کم ہو یا زیادہ اسی صورت میں حرمت پیدا کرتا ہے جبکہ یہ کام مدت رضاعت کے اندر کیا گیا ہو۔اس لئے یہ یقینی اور قطعی ہے۔وینبغی ان الخ اور یہ بات ضروری ہے کہ رضاعت کم ہو یا زیادہ رضاعت کی مدت میں ہو (اس کے بعد نہ ہو) اس دلیل سے جو ہم ابھی بیان کریں گے۔

ثم مدة الرضاع ثلثون شهرا عند ابی حنيفةؒ وقالا سنتان وهو قول الشافعیؒ وقال زفرؒ ثلثة احوال لان الحول حسن للتحول من حال الی حال ولابد من الزيادة على الحولين لمانبين فتقدر به ولهما قوله تعالى وحمله و فصاله ثلثون شهرا ومدة الحمل ادناها ستة اشهر فبقى للفصال حولان وقال النبى عليه السلام لارضاع بعد حولين وله هذه الأية

ترجمہ:۔ پھر رضاعت کی مدت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیس مہینے ہیں اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دو سال ہیں۔امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ تین سال ہیں کیونکہ حول یعنی ایک سال کی مدت میں ایک حالت سے دوسری حالت پر بدل جانے کی صلاحیت ہوتی ہے اور دو برس سے بڑھنا ضروری ہے جس کی وجہ ہم بعد میں بیان کریں گے۔اس لئے اندازہ اسی تین سال پر ہو گا۔اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔وحملہ الایہ یعنی بچہ کا حمل اور جدا ہونا تیس مہینے (ڈھائی برس) ہیں جبکہ مدت حمل کی کم از کم مقدار چھ ماہ ہیں۔اس طرح جدا کرنے کے لئے دو سال باقی بچے۔اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دو برس کے بعد رضاعت نہیں ہوئی ہے۔اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہی آیت ہے۔

توضیح۔رضاعت کی مدت۔ائمہ کے اقوال

ثم مدة الرضاع ثلثون شهرا عند ابی حنيفةؒ وقالا سنتان وهو قول الشافعیؒ ......الخ

پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت دو برس چھ ماہ ہیں۔ف۔یہاں تک کہ اس مدت میں دودھ چھڑانے کے بعد بھی رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے۔اور اسی پر فتویٰ ہے الجوہرہ۔د۔میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید یہ معنی ہوں کہ دو برس کے بعد چھ مہینے کے اندر احتیاطی محرم رضاعت ہے اور شاید یہ بھی کہ احکام رضاعت بھی ثابت ہیں جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔م۔وقالا اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ مدت رضاعت دو برس ہیں۔ف۔یعنی دو برس کی عمر تک دودھ پلانے سے رضاعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں اور ان کے بعد نہیں۔م۔یہی اصح قول ہے۔طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔مف۔اور اس پر فتویٰ رہے گا۔جیسا کہ عیون سے علامہ قاسم نے تصحیح القدوری میں نقل کیا ہے۔وهو قول الخ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ف۔اور امام احمد کا بھی ہے۔ع۔اور مالکیہ کے نزدیک دو برس کے بعد ایک ماہ کے قریب تک بھی حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔اس میں دوسرے فقہاء کے اقوال بھی مختلف ہیں۔یہاں تک کہ بعض کے نزدیک تمام عمر مدت رضاعت ہے۔مع۔

وقال زفرؒ ثلثة احوال لان الحول حسن للتحول من حال الى حال ......الخ

اور زفرؒ نے کہا ہے کہ ایام رضاعت تین برس تک ہیں۔لان الحول الخ کیونکہ ایک سال کی مدت میں تحول یعنی اتنی صلاحیت ہے کہ اس میں بچہ یا آدمی ایک حالت سے دوسری حالت میں بدل جائے اور دو برس سے زیادہ ہونا بھی اس وجہ سے ضروری ہے اس وجہ سے جسے ہم بعد میں بیان کریں گے۔فتقدر بہ تو اسی تین سال پر اندازہ ہو گا۔ف۔یہاں تک کہ بچہ کی حالت بدل کر ایسی ہو جائے گی کہ اس کو دودھ پلانے سے دودھ رضاعت کی حرمت ثابت نہ ہو گی۔

ولهما قوله تعالى ﴿وحمله و فصاله ثلثون شهرا﴾ ومدة الحمل ادناها ستة اشهر ......الخ

اور صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وحمله وفصاله الخ یعنی بچہ کا حمل وجدا ہونا دو برس اور چھ مہینے ہیں ۔ف۔ لہٰذا یہ مدت حمل کی اور ماں سے چھڑانے کی ہوئی۔ ومدة الحمل الخ اور حمل کی کم از کم مدت چھ مہینے ہیں اس طرح یہ جو مترجم کہتا ہے کہ غالباً وضع حمل کے نو ماہ ہیں۔ اگرچہ اقل مدت چھ ماہ ہے۔

نو ماہ ان میں سے نکال دینے کے بعد دودھ چھوڑنے کی مدت صرف ایک برس اور نو ماہ رہی۔ یعنی ۲۱ ماہ جو دو برس سے بھی کم ہے۔ حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔ یہ اشکال اسی وجہ سے پیدا ہوا کہ دو برس چھ ماہ دونوں کی مدت قرار دی جائے۔ البتہ ایک دلیل ہے جو خود ذکر کی ہے کہ:

وقال النبي عليه السلام لارضاع بعد حولين وله هذه الأية......الخ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دو برس کے بعد رضاعت نہیں ہے ۔ف ۔ لیکن یہ حدیث ابن عدی و دار قطنی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اس طرح سے یہ ابن عباس رضی تعالیٰ اللہ عنہ کا قول ہے جیسا کہ مالک و ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق وسعید بن منصور نے روایت کی ہے۔ اسی طرح ابن ابی شیبہ اس کو حضرت علی کرم اللہ وجھہ وابن مسعود رضی تعالیٰ اللہ عنہ کا قول روایت کیا ہے اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے۔ اس لئے قول صحابی مرفوع حدیث کے حکم میں نہیں ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے کہ ثقہ راوی نے مرفوع اور موقوف دونوں روایت کی ہے اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔ استدلال کی بہتر صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ﴿والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعة﴾ یعنی طلاق پائی ہوئی مائیں اپنی اولاد کو پورے دو برس دودھ پلائیں۔ اس مرد کے واسطے جو یہ چاہے کہ رضاعت کا کام مکمل کردے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رضاعت کی پوری حد دو برس ہے۔ اس کے مکمل ہونے کے بعد چھ ماہ زیادتی ممکن نہیں ہے۔ واضح ہو کہ جب مطلقہ عورت اس دو برس تک اپنے پیٹ کے بچے کو دودھ پلادے تو اس کا خرچ بچہ کے باپ پر لازم ہوگا۔ اور آیت میں اسی کا بیان ہے۔ اس لئے امام ابو حنیفہؒ نے رضاعت کی ایک مدت وہ بیان کی جس کا تعلق حرمت سے ہے۔ اور رضاعت کی دوسری مدت وہ ٹھہرائی جس میں نفقہ وغیرہ کی اجرت باپ پر لازم ہوتی ہے تو اس آیت کو اجرت کی پوری مدت پر محمول کیا۔ جس کی پوری دلیل اس طرح ہے کہ وله هذا الآية اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہی آیت ہے۔ف۔ یعنی فرمان باری تعالیٰ و حمله وفصاله ثلثون شهراً ۔ اسی آیت سے امام ابو حنیفہؒ نے اپنے قول پر استدلال کیا ہے۔

ووجهه انه تعالى ذكر شيئين وضرب لهما مدة فكانت لكل واحد منهما بكمالها كالاجل المضروب للدينين الاانه قام المنقص في احدهما فبقي الثاني على ظاهره ولانه لابدمن تغيرالغذاء لينقطع الانبات باللبن وذلك بزيادة مدة يتعود الصبي فيها غيره فقدرت بادنى مدة الحمل لانها مغيرة فان غذاء الجنين يغاير غذاء الرضيع كما يغاير غذاء الفطيم والحديث محمول على مدة الاستحقاق وعليه يحمل النص المقيد بحولين في الكتاب

ترجمہ:۔ اس سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دو چیزیں ذکر کی ہیں اور ان دونوں کی مدت مقرر کردی ہے۔ اس لئے یہ مدت ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے پوری پوری ہوگی۔ جیسے کہ وہ مقررہ مدت جو دو قرضوں کی ادائیگی کے لئے مقرر ہوتی ہے۔ البتہ ان دونوں میں سے ایک کی مدت میں کمی کرنے والی دلیل قائم ہوگئی تو دوسری چیز کی مدت اپنے ظاہر پر باقی رہ گئی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ غذا میں تبدیلی کرنا ضروری ہے تاکہ دودھ کے ذریعہ اس کے بڑھنے کا سلسلہ ختم ہو جائے۔ اور یہ تبدیلی اتنی مدت کی زیادتی سے ہی ہوگی جس میں بچہ دودھ کے سوا دوسری غذا کا عادی بن جائے۔ جس کا اندازہ حمل کی کم سے کم مدت سے کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ مدت تبدیلی لانے والی ہے۔ کیونکہ پیٹ کے بچہ کی غذا دودھ پینے والے بچہ کی غذا کی مخالف ہوتی ہے۔ جیسے کہ دودھ پینے والے بچہ کی غذا دودھ چھوڑنے والے بچہ کی غذا کے مخالف ہوتی ہے اور وہ حدیث مدت استحقاق پر محمول

ہے اور اس پر وہ نص قرآنی بھی محمول ہو گی جو دو سال کی قید سے مقید ہے۔

توضیح :- دودھ پلانے کی مدت کے سلسلہ میں فقہاء کے اقوال اور ان کے دلائل

ووجهه انه تعالىٰ ذكر شيئين وضرب لهما مدة فكانت لكل واحد منهما بكما لها ......الخ

آیت پاک سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزیں بیان فرمائی ہیں۔ف۔(۱) حمل (پیٹ میں لئے پھرنا (۲) فصال (دودھ چھڑانا) و ضرب لهما الخ اور دونوں کے لئے ایک مدت مقرر فرمائی ہے ۔ف۔یعنی تیس مہینے۔اس میں صاحبینؒ نے دونوں کے لئے مجموعہ دو برس چھ ماہ یا تیس مہینے سمجھے۔اور امام صاحبؒ نے ہر ایک کے لئے علیحدہ علیحدہ سمجھا۔فكانت بكل واحد الخ تو یہ مدت ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کے لئے پوری پوری ہو گی ۔ف۔یعنی مدت حمل بھی دو برس اور چھ ماہ اور مدت فصال بھی دو برس اور چھ ماہ ہو گی۔ کالاجل الخ جیسے کہ دو قرضوں کے واسطے ایک مدت مقرر ہونے میں ہوتا ہے۔ف۔زید نے بکر سے کہا کہ میں نے تم کو ایک ہزار درہم گھوڑے کی قیمت کے لئے قرضہ کے اور ہزار درہم نقد قرضہ کے واسطے تیس مہینے کی مدت کے لئے دیئے۔ پس ہر ایک قرضہ کے لئے یہ پوری مدت ہو گی۔اسی طرح یہاں بھی ہر ایک بات یعنی حمل اور فصال کے لئے پوری پوری مدت یعنی ڈھائی ڈھائی برس کی ہو گی۔

الا انه قام المنقص فی احدهما فبقی الثانی علیٰ ظاهره ......الخ

لیکن دونوں میں سے ایک کی مدت میں کمی کرنے والی دلیل موجود ہے۔اس لئے دوسری چیز کی مدت اپنے ظاہر بیان پر باقی رہے گی۔ف۔یعنی مدت حمل کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حمل دو برس سے زیادہ پیٹ میں نہیں رہتا ہے۔(ع) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آیت پاک کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں۔اور فصال یعنی بچہ کو علیحدہ کرنے کی مدت کے بارہ میں کوئی نص ایسی نہیں ہے جس سے مدت میں کمی بتائی گئی ہو۔اس لئے اس کی مدت اپنی جگہ پر پوری ڈھائی سال رہے گی ۔یعنی ڈھائی برس کے اندر رضاعت سے اس کے احکام ثابت ہوں گے۔

ولانه لابدمن تغیر الغذاء لینقطع الانبات باللبن وذلك بزیادة مدة یتعود الصبی فیها غیره ......الخ

اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ عمر بڑھنے کے ساتھ ساتھ اس کی غذا میں بھی تبدیلی آنی ضروری ہے کہ پہلے وہ دودھ پیتا تھا اور اسے ختم کر کے دوسری غذائیں کھانی ہیں۔ف۔کیونکہ جب تک بچہ کا اصلی جوہر ہڈی اور گوشت دودھ سے بڑھتا ہے اس وقت تک مدت رضاعت باقی رہتی ہے کیونکہ اس کا اصلی جوہر دودھ ہوتا رہے گا یہاں تک کہ دود پینے والا بچہ پلانے والی ماں کا جز و بدن ہو جائے گا اور اسی وجہ سے اس سے حرمت قائم ہو جائے گی۔اس لئے اب یہ ضروری ہو گیا کہ جب دودھ سے بدل کر دوسری غذا سے بچہ کے بڑھتے رہنے کی صلاحیت شروع ہو اس وقت رضاعت کا حکم قائم نہ رہے۔حالانکہ دو برس تک اس کے دودھ کی عادت پڑی ہوتی ہے۔وذلك الخ اور اس طرح بدلنا اتنی مدت زائد ہونے پر ہو گا جس میں بچہ دودھ کے علاوہ کسی اور غذا کی عادت پکڑ لے۔ف۔اس لئے لامحالہ اتنی مدت زائد ہو گی جس میں دودھ سے بڑھنے کی عادت چھوڑ کر دوسری غذا سے بڑھنے کی عادت پڑ جائے۔اب اس بات کی ضرورت ہوئی کہ اس مدت کا اندازہ کسی شرعی نظر سے قائم کیا جائے۔

فقدرت بادنی مدة الحمل لانها مغیرة فان غذاء الجنین بغایر غذاء الرضیع ......الخ

بس اس مدت کا حمل کے کم سے کم مدت کے ساتھ اندازہ کیا گیا ۔ف۔یعنی چھ مہینے لانها مغیر الخ کیونکہ یہ مدت تغیر پیدا کرنے والی ہوتی ہے ۔ف۔کیونکہ اس میں بچہ کی غذا بدلتی ہے ۔ فان غذاء الخ کیونکہ پیٹ کے بچہ کی غذا دودھ پینے والے بچہ کی غذا سے مختلف ہوتی ہے۔ف۔یعنی پیٹ میں جو غذا پاتا تھا پیدا ہو جانے کے بعد وہ غذا بدل گئی ہے۔ کما تغائر الخ جیسے دودھ پینے والے بچہ کی غذا دودھ چھوڑنے والے بچہ کی غذا کے مخالف ہے۔ف۔یعنی جیسے دودھ پیتے بچہ سے دودھ چھوڑنے

والے بچہ کی غذا بدلی ہوئی ہوتی ہے۔ پس جبکہ ہر ایک کی غذا بدلی اور ہم نے پیٹ کے بچہ کی غذا کا بدلنا چھ مہینے کے بعد جانا تو اس سے یہ معلوم کر لیا کہ کم سے کم مدت جس میں غذا بدلتی ہے وہ چھ مہینے ہیں۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ رضاعت کا حکم بدلنے کے لئے غذا بدلنا ضروری ہے۔ اور جب دو برس تک وہ دودھ پیتا رہا تو اس غذا کی عادت بدلنے کے لئے بھی کم از کم چھ مہینے کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا دو برس پر چھ مہینے کے بعد رضاعت کا حکم بدل جائے گا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ یہ بات تو معقول ہے مگر لا رضاع بعد الحولین کی حدیث کے مقابلہ میں یہ قابل قبول نہیں ہے۔ جواب یہ ہوگا کہ معاذ اللہ حدیث کا مقابلہ بالکل نہیں ہے۔

والحديث محمول على مدة الاستحقاق وعليه يحمل النص المقيد بحولين في الكتاب.....الخ

کیونکہ حدیث تو مدت استحقاق پر محمول ہے۔ اور اسی پر وہ نص قرآن بھی محمول ہو گی جو دو سال سے مقید ہے۔ ف۔ یعنی وہ حدیث اور نیز حولین کاملین کی آیت دونوں سے استحقاق کی مدت کا بیان مقصود ہے۔ یعنی زید اور ہندہ جوڑے سے ایک لڑکا ہوا۔ پھر زید نے ہندہ کو طلاق دے دی۔ اور اس بات کی مجبوری ہوئی کہ ہندہ اس لڑکے کو دودھ پلائے اس لئے اس نے بچہ کو ڈھائی برس دودھ پلایا اور حکم ہے کہ طلاق پائی ہوئی ماں اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی مدت میں اس کے باپ سے نان و نفقہ کی مستحق ہوتی ہے۔ اس لئے حدیث و آیت میں بیان فرمادیا ہے کہ اسے دو برس تک استحقاق ہوگا۔ اس لئے باقی چھ مہینے کی اجرت کی وہ مستحق نہ ہو گی۔ پس ماحصل یہ ہوا کہ رضاعت کی وہ مدت جس میں مطلقہ ماں کو نفقہ پانے کا استحقاق ہوتا ہے وہ امام اعظم و صاحبین رحمھم اللہ کے نزدیک بالاجماع فقط دو برس ہے اور وہ مدت رضاعت جن کے اندر دودھ پینے پلانے سے رضاعت کی تحریم ثابت ہوتی ہے وہ امام اعظمؒ کے نزدیک ڈھائی برس ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک دو برس ہے۔ اور ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ یہی مذہب مختار اور اسی پر فتوی ہے۔ اگر کہا جائے کہ ایسا کیوں ہوا جبکہ مقلد کو تو مجتہد کے قول پر عمل کرنا لازم ہے اگر چہ اس کی دلیل ظاہر نہ ہو۔ اسی لئے رسم المفتی میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اس کا جواب در المختار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب صاحبین اختلاف کر رہے ہوں تو مفتی کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو امام اعظمؒ کے قول پر فتوی دے یا صاحبینؒ کے قول پر فتوی دے۔ اور قول اصح یہ ہے کہ دلیل کی قوت کا اعتبار ہے جیسا کہ الحاوی میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس پر خاتم علماء فرنگی محل مرحوم نے اعتراض کیا ہے کہ دلیل کی قوت کا اعتبار تو ایسا ہی مفتی کرے گا جو خود بھی مجتہد ہو ورنہ مفتی مقلد تو مطلقاً امام اعظمؒ کے قول پر فتوی دے۔ جیسا کہ فتاوی رملی وغیرہ میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ پوری تحقیق یہ ہے کہ مقلد کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو بالکل عام انسان ہو یعنی مسائل میں قوی و ضعیف وغیرہ میں تمیز کرنے کی صلاحیت نہ ہو اسے یہ لازم ہے کہ اس نے مجتہد سے سن کر جو کچھ یاد رکھا ہے اسی پر عمل کرنے اور اگر معلوم نہ ہو تو وہ ان سے معلوم کر کے عمل کرے۔ دوسرا وہ مقلد جس میں مسائل اور دلائل میں قوی و ضعیف کے درمیان تمیز کرنے کی قوت ہو تو ایسا شخص دونوں فریق کے دلائل پر نظر کر کے ان میں ضعیف و قوی کے درمیان فرق کر سکے۔ ایسا ہر شخص ہر زمانہ میں ضرور موجود ہوتا ہے۔ اس کے خلاف کرنا اجماع کے خلاف کرنا ہے۔ چنانچہ اوائل فتاوی الولوالجیہ میں صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ جیسا کہ الدرر اور اس کے حواشی سے ظاہر ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ مولی کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنی ام ولد کو دو برس سے پہلے بچہ کا دودھ چھوڑانے پر مجبور کرے۔ اور شوہر کو اپنی بیوی پر چھوڑنے یا پلانے پر جبر کرنے کا حق نہیں ہے۔ کیونکہ بیوی کو بچوں کی تربیت کا بھی حق ہے۔ الجوہرہ۔ ت۔ د۔ دیانۃ ماں پر واجب ہے کہ اپنے بچہ کو دودھ پلائے۔ ھ۔

قال واذامضت مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع تحريم لقوله عليه السلام لا رضاع بعد الفصال ولان الحرمة باعتبار النشوء وذلك في المدة اذالكبير لايتربى به ولايعتبر الفطام قبل المدة الافي رواية عن ابيحنيفة اذا استغنى عنه ووجهه انقطاع النشور يتغير الغذاء وهل يباح الارضاع بعد المدة قدقيل لايباح لان اباحته ضرورية لكونه جزء الآدمي

ترجمہ :۔اور رضاعت کی مدت گزر جانے کے بعد دودھ پلانے سے حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ چھوڑ دینے کے بعد رضاعت نہیں ہوتی ہے۔اور اس وجہ سے بھی کہ پیدائش کی وجہ سے حرمت ہوتی ہے۔اور یہ پیدائش صرف مدت رضاعت ہی میں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے بڑا بچہ صرف دودھ سے بڑھتا اور مدت رضاعت میں دودھ چھڑانے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے مگر ابو حنیفہؒ کی ایک روایت ہے بشرطیکہ بچہ دودھ سے بے پرواہ ہو جائے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ کی غذا بدل جانے سے دودھ سے بڑھنے کا سلسلہ ختم ہو گیا ہے اور کیا اس مدت کے بعد بھی دودھ پلانا جائز ہوگا تو کہا گیا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کیونکہ ایک خاص ضرورت کی وجہ سے اسے جائز کیا گیا ہے کیونکہ آدمی کا ایک جزو ہے۔

توضیح۔: کیامدت رضاعت ختم ہو جانے کے بعد پلانے سے حرمت ثابت ہو گی۔اور کیا اس طرح بعد مدت رضاعت کے دودھ پلانا جائز بھی ہے یا نہیں۔ دلائل۔

قال واذامضت مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع تحريم لقوله عليه السلام لا رضاع بعد الفصّال .....الخ

فرمایااور جب رضاعت کی مدت گزر جائے۔ت۔ف۔ جوامام اعظمؒ کے قول کے مطابق ڈھائی برس۔اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق دو برس ہیں۔اور بچہ اس سے بڑا ہو جائے پھر کوئی عورت اس کو دودھ پلادے۔لم يتعلق الخ تو رضاعت سے کوئی بھی حرمت متعلق نہیں ہوگی۔ف۔ معلوم ہوا کہ رضاعت کا حکم فقط اسی مدت کے اندر ثابت ہوتا ہے۔ جیسا کہ گزر چکا ہے .لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ دودھ چھڑانے کے بعد رضاعت نہیں ہے۔ف۔یعنی رضاعت کی مدت خواہ دو برس ہو یا ڈھائی برس اس کے بعد رضاعت متحقق نہیں ہوتی ہے۔اگرچہ بچہ کا دودھ چھوڑایا نہ ہو اور یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجھہ سے مرفوع وموقوف طبرانی اور عبد الرزاق سے مروی ہے۔

اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ جب چاہتی تھیں کہ کسی مرد کو جس سے پردہ واجب ہے اپنے سامنے آنے کی اجازت دیں تو اپنی بہن یا ان کی لڑکی کو حکم فرمادیتیں کہ وہ اس مرد کو پانچ رضعات دودھ پلادیں پھر اس رضاعت کی وجہ سے سامنے ہونا جائز ہو جاتا تو یہ قول اس کے مخالف ہو گیا کیونکہ رضاعت کی مدت کے بعد بھی رضاعت کا حکم ثابت ہو گیا ہے ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے ایسا ہی حکم تھا مگر آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بہت سے آثار سے اس کا منسوخ ہونا ثابت ہو گیا ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث گزر گئی ہے۔اور ترمذیؒ نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ رضاعت میں سے وہی رضاعت حدیث پیدا کرتی ہے جو آنتوں کو کھولے اور دودھ چھڑانے سے پہلے ہو۔ پھر ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور ابوداؤد نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی ہے کہ وہی رضاعت حرمت پیدا کرتی ہے جو گوشت اگائے اور ہڈی بڑھائے۔ صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے یہاں تشریف لائے اور میرے یہاں ایک مرد بیٹھا ہوا تھا تو آپ نے فرمایا کہ یہ کون ہے میں نے عرض کیا کہ یہ میرا رضاعی بھائی ہے اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اے عائشہ رضی اللہ عنہا ذرا غور کر کے سوچ سمجھ کر بتاؤ کہ تمہارے رضاعی بھائی کون کون ہیں۔ کیونکہ رضاعت تو مجاعت سے ہے۔ف۔ یعنی بچپن میں مدت رضاعت کے اندر ہوتی ہے۔اور سنن ابوداؤد میں یحییٰ بن سعید انصاری نے ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا فتویٰ میں غلطی کرنا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تصحیح کرنا لکھا ہے اس طرح کہ رضاعت وہی (معتبر) ہے جو ۲ برس کے اندر ہو۔اور موطا میں بھی اس کی روایت کی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بچپن میں رضاعت کا یہی فتویٰ موطا میں مروی ہے۔ف۔

ولان الحرمة باعتبار النشوء، وذلك فى المدة اذالكبير لايتربى به .....الخ

اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ مدت گزر جانے کے بعد رضاعت حرمت پیدا نہیں کرتی ہے کیونکہ حرمت پیدائش کے اعتبار سے ہے۔ف۔یعنی دودھ پلانے والی کے دودھ سے بچے کی ہڈی اور اصلی گوشت پیدا ہوتا ہے وذلك فی الخ اور ایسی پیدائش صرف مدت کے اندر ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے بڑا بچہ دودھ کے ذریعہ نہیں بڑھتا ہے۔ف۔بلکہ مدت کے بعد اس کا بڑھنا دوسری غذا سے متعلق ہوتا ہے۔ مسئلہ۔ ولایعتبر الخ مدت سے پہلے چھوڑانے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ف۔یہاں تک کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق دو برس اور امام اعظمؒ کے قول کے مطابق ڈھائی برس سے پہلے اگر کسی نے بچہ کا دودھ چھوڑا دیا پھر اسی مدت میں اس کے ختم ہونے سے پہلے کسی اور عورت نے بھی اسے دودھ پلادیا تو ظاہر الروایۃ میں رضاعت ثابت ہو جائے گی۔الافی روایتہ مگر ایک روایت میں۔ف۔جسے حسنؒ نے روایت کیا۔عن ابی حنیفۃ ابوحنیفہؒ سے۔ف۔جبکہ مدت رضاعت ختم ہونے سے پہلے ہی دودھ پلانا بند کر دیا۔ پھر مدت کے اندر پلانے سے رضاعت ثابت نہیں ہو گی۔ اذااستغنیٰ الخ بشرطیکہ واقعۃً بچہ دودھ سے بے نیاز ہو جائے اس طرح ہے کہ اسے دودھ چھڑانے کے بعد دوسری غذا دی گئی اور اس نے اسے قبول کر لیا۔یہاں تک کہ دودھ کی وجہ سے اضافہ کا جو سلسلہ تھا وہ ختم ہو گیا۔

ف۔یعنی پہلے دودھ سے بڑھنے کی عادت تھی پھر جب دودھ چھوڑ دیا اور بچہ کی عادت بالکل ختم ہو گئی اور دوسری غذا کی عادت ہو گئی تو پھر دودھ پلانے سے ہڈی اور گوشت کی جو پیدائش تھی نہ رہی تو رضاعت سے حرمت بھی نہیں ہو گی۔م۔لیکن ظاہر روایت ہی مختار اور وہی مذہب بھی ہے۔المحیط۔اور اس پر فتویٰ ہے الینابیع والواقعات۔ہ۔ع۔د۔وھل یباح الخ اور کیا مدت رضاعت کے ختم ہو جانے کے بعد دودھ پلانا جائز ہے۔ف۔یا نہیں تو۔قدقیل الخ جواب دیا گیا ہے کہ مباح نہیں ہے۔کیونکہ یہ تو ضرورتاً مباح کیا گیا تھا اس لئے کہ دودھ بھی آدمی کا جزو بدن ہوتا ہے۔ف۔اور آدمی کے جزو کو صرف پرورش کی ضرورت کے موقع میں مباح کیا گیا ہے اور مدت رضاعت کے بعد کچھ ضرورت نہیں رہتی تو وہ مباح بھی نہیں ہوا۔م۔اور یہی صحیح قول ہے۔شرح الوہبانیہ۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس ضرورت کی بناء پر اگر کسی بچہ پر مدت رضاعت کے بعد کسی ایسی کوئی حالت آجائے کہ دودھ چھڑا دینے سے اسے ہلاک ہو جانے کا خوف ہو تو صرف ضرورت کے مطابق جائز ہو گا۔اور عورت کے دودھ سے آنکھ وغیرہ کے علاج کرنے میں مشایخ کے دو اقوال ہیں۔(۱) جائز ہے (۲) جائز نہیں ہے۔اور بعض کے نزدیک اگر اسے دودھ مفید ہونا معلوم ہو تو جائز ہو گا۔ شیخ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ غلبہ ظن ہونے سے بھی نفع کا اعتبار ہو گا۔ کیونکہ واقعتاً اور حقیقتاً نافع ہونے کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں ہے۔ پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ دودھ جب تک دودھ ہے انسان سے پیدا ہوتا ہے۔اور یہ کہ دودھ کا جزو بدن ہونا شرعاً اور طبعاً ہر اعتبار سے قابل غور ہے۔ کیونکہ دودھ بنجانے کے بعد وہ بدن میں باقی نہیں رہ سکتا ہے ہر وقت نکلنا چاہتا ہے یہاں تک کہ سینہ میں اگر دودھ بھرا رہے تو بیماری کا خطرہ رہتا ہے۔اس لئے یہ پیشاب اور پسینے کا حکم میں ہے۔اس کے علاوہ حرمت کے بعد دودھ بچہ پر بقدر ضرورت مباح نہیں ہوا ہے۔بلکہ یہ تو فطری طور پر بچہ کی پیدائش میں اس کے لئے مباح ہوا اور یہ ظاہر ہے تو پھر اس کے منع ہونے کے لئے کسی قوی دلیل کی ضرورت ہے۔اور شاید اسی لئے منصفؒ نے قدقیل کے لفظ سے جواب دیا۔فافہم۔م۔

قال ویحرم من الرضاع مایحرم من النسب للحدیث الذی روینا الاام اختہ من الرضاع فانہ یجوزان یتزوجھا ولایجوزان یتزوج ام اختہ من النسب لانھاتکون امہ اوموطؤۃ ابیہ بخلاف الرضاع ویجوزتزوج اخت ابنہ من الرضاع ولایجوزذلک من النسب لانہ لماوطی امھاحرمت الیہ ولم یوجد ھذا المعنی فی الرضاع و امرأۃ ابیہ اوامرأۃ ابنہ من الرضاع لایجوزان یتزوجھا کمالایجوزذلک من النسب لمارویناو ذکرالاصلاب فی النص لاسقاط اعتبار التبنی علی مابیناہ.

ترجمہ:۔ کہا۔ کہ رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں اس حدیث کی وجہ سے جس کی ہم نے روایت کر دی ہے سوائے رضاعی بہن کی ماں کے کیونکہ اس عورت سے پینے والے بچہ کا نکاح جائز ہے اور نہیں جائز ہے کہ اپنی نسبی بہن کی ماں سے نکاح کرے۔ کیونکہ وہ پلانے والی خود اس کی ماں ہو گی یا باپ کی موطوءہ (بیوی) ہو گی۔ برخلاف رضاعت کے اور اپنے رضاعی بیٹے کی بہن سے بھی نکاح جائز ہے جبکہ نسبی ہونے کی صورت میں جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جب مرد نے اپنے بیٹے کی بہن کی نسبی ماں سے وطی کی تو اس کے بیٹے کی بہن اس پر حرام ہو گئی اور یہ بات رضاعت میں نہیں پائی جاتی ہے اور رضاعی باپ کی دوسری بیوی یا رضاعی بیٹے کی بیوی سے بھی نکاح کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ یہ بات نسبی ہونے کی صوورت میں جائز نہیں ہے۔ اس حدیث کی وجہ سے جس کی روایت ہم نے پہلے کر دی ہے اور نص میں صلبی کا ذکر کرنا متبنٰی بیٹوں کے اعتبار کو ساقط کرنے کے لئے ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔

توضیح۔:ایک اصل کی تحقیق کہ جو رشتہ نسب سے حرام ہوتا ہے وہ رضاعت سے بھی حرام ہوتا ہے

قال ویحرم من الرضاع مایحرم من النسب للحدیث الذی روینا ......الخ

قدوریؒ نے لکھا کہ رضاعت سے وہ رشتہ حرام ہو جاتا ہے جو نسب سے حرام ہوتا ہے۔ یہ طریقہ قوت رضاعت کے بیان کے واسطے ہے اس کا فائدہ یہ ہو گا کہ جہاں جہاں رضاعت اپنا اثر ڈالتی اور رشتہ حرام کرتی ہے اس کی حرمت ٹھیک اس حرمت کی طرح ہوتی ہے جو نسب سے ہمیشہ کی حرمت کے ہوتی ہے۔ للحدیث الخ اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے ۔ف۔ یعنی کتاب الرضاع کے شروع میں اور رضاعت کی تحریم بھی نسب کی تحریم کی طرح ہوتی ہے۔

الاام اخته من الرضاع فانه یجوزان یتزوجھا ولایجوزان یتزوج ام اخته من النسب ......الخ

سوائے رضاعی بہن کی ماں کے کہ اس عورت سے نکاح جائز ہے۔ف۔اس عبارت میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عبارت کئی صورتوں کو شامل ہے۔

(۱) یہ کہ زید کی ایک نسبی بہن ہے اور اس بہن کی ایک رضاعی ماں ہے۔ جس نے زید کو دودھ نہیں پلایا ہے تو زید اس سے نکاح کر سکتا ہے ۔

(۲) یہ کہ زید کی ایک رضاعی بہن ہے وہ اس بہن کی نسبی ماں سے نکاح کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ مرضعہ ماں دوسری ہو۔

(۳) یہ کہ زید و ہندہ نے نعیمہ کا دودھ پیا اور فقط ہندہ نے حسینہ کا بھی دودھ پیا تو زید کو حسینہ سے نکاح کرنا جائز ہے۔ قع۔ اسی طرح رضاعی بھائی کی نسبی ماں سے جبکہ وہی دودھ پلانے والی وہی نہ ہو تو نکاح حلال ہے۔ ت۔

ولایجوزان یتزوج ام اخته من النسب لانھاتکون امه اوموطؤۃ ابیه بخلاف الرضاع ......الخ

اور یہ نہیں جائز ہے کہ اپنی نسبی بہن کی ماں سے نکاح کرے۔ ف۔ کیونکہ نسبی بہن یا تو سگی بہن ہو گی یا تو فقط ماں کی طرف سے یا فقط باپ کی طرف سے اور ان تینوں بہنوں سے نکاح جائز نہیں ہے. لانھا الخ کیونکہ بہن کی ماں خود اس کی ماں ہو گی۔ ف ۔اگر بہن سگی یا ماں کی طرف سے ہو ۔اوموطوءۃ الخ یا باپ کی مدخولہ ہو گی۔ ق۔ جبکہ صرف باپ میں شریک ہو اور باپ کی بیوی بھی بیٹے کے لئے مطلقا حرام ہے۔ اگرچہ صہریت سے ہے۔ بخلاف الرضاع الخ برخلاف رضاعت کے۔ ف۔ کیونکہ زید و ہندہ دونوں اجنبی ہیں پھر دونوں نے جب نعیمہ کا دودھ پیا تو یہ ان دونوں کی ماں ہو گی۔ اور ہندہ کی نسبی ماں سے زید کو کچھ جزئیت اور اپنائیت نہیں ہے اس لئے وہ زید کے لئے حلال رہ گئی۔ علیٰ هذا القیاس .

ویجوزتزوج اخت ابنه من الرضاع ولایجوزذلك من النسب لانه لماوطی امھاحرمت الیه ......الخ

اور جائز ہے نکاح کر لینا اپنے رضاعی بیٹے کی بہن (بلکہ اپنے رضاعی بیٹا بیٹی کی بہن۔ف) سے اور یہ بات نسبی رشتہ سے جائز نہیں ہے۔ لانه لما الخ کیونکہ جب مرد نے اپنے لڑکے کی بہن کی نسبی ماں سے وطی کی تو لڑکے کی بہن اس پر حرام ہوگئی۔ اور یہ بات رضاعت میں نہیں پائی جاتی ہے۔

ف۔ پہلے مسئلہ کی طرح یہاں بھی کئی صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) صورت یہ ہوگی کہ زید کا بیٹا بکر جس نے نعیمہ کے ساتھ ہندہ کا دودھ پیا حالانکہ یہ ہندہ زید کی بیوی نہیں ہے بلکہ خالد کی بیوی ہے۔ تو بکر و نعیمہ دونوں ہندہ اور خالد کے بیٹا بیٹی ہیں۔ جبکہ اس کا دودھ خالد کی وطی سے ہو تو اس صورت میں زید کے لئے یہ جائز ہوگا کہ نعیمہ سے نکاح کرے کیونکہ وہ زید کی ربیبہ یا رضاعی بیٹی نہیں ہے۔

(۲) یہ کہ مثال مذکور میں خالد کا رضاعی بیٹا بکر ہے۔ اور بکر کی نسبی بہن حسینہ ہے جو ہندہ کے پیٹ سے نہیں ہوئی ہے۔ اس لئے خالد کو حسینہ سے نکاح جائز ہوگا۔

(۳) دوسری مثال میں بکر نے کریمہ کے ساتھ کلثوم نامی عورت کا دودھ پیا مگر اس عورت کا دودھ خالد کی وطی سے نہیں ہوا ہے۔ حالانکہ بکر نے خالد کی بیوی ہندہ کا بھی دودھ پیا ہے تو خالد کو کریمہ سے نکاح جائز ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ اگر رضاعت میں حرام کرنے والی ایسی کوئی بات نہ پائی جائے جو نسب میں حرمت پیدا کرے تو وہ حلال ہو جائے گی۔ جیسا کہ مصنفؒ نے دونوں دلیلوں سے واضح فرمایا ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ صورتیں صرف یہی نہیں رہیں گی جو یہاں بیان کی گئی ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی ہیں جو نسب سے جائز نہیں ہیں مگر رضاعت میں جائز ہیں۔

(۱) اگر تمہاری پوتا یا پوتی کو کسی عورت اجنبیہ عورت نے دودھ پلایا تو اس اجنبیہ سے تمہارا نکاح جائز ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہ اگرچہ تمہارے پوتا پوتی کی ماں ہوئی مگر تمہارے بیٹے کی بیوی تو نہیں ہوئی۔

(۲) تمہارے بیٹا بیٹی کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلایا جس کی ماں ابھی بھی زندہ ہو تو تم اس کی ماں سے نکاح کر سکتے ہو کیونکہ وہ اگرچہ تمہارے بچوں کی نانی ہوئی مگر تمہاری ساس نہیں ہوئی۔

(۳) رضاعی چچا کی ماں۔

(۴) رضاعی ماموں کی ماں۔

(۵) رضاعی اولاد کی پھوپھی، کیونکہ وہ تمہاری رضاعی بہن نہ ہوئی۔ حالانکہ نسباً وہ تمہاری بہن ہوتی۔

اسی طرح عورت کی طرف سے کہ عورت اپنے رضاعی اولاد کے بھائی سے اور رضاعی بھائی کے باپ سے اور رضاعی حفید (پوتا) کے بھائی اور رضاعی اولاد کے دادا سے اور ماموں سے نکاح جائز ہے۔ حالانکہ نسبی ہونے کی صورت میں ان میں سے کوئی بھی جائز نہیں۔ یہ ساری صورتیں ان دو شعروں میں جمع ہو جاتی ہیں

یفارق النسب الرضاع فی صور + کام نافلة وجدت الولد = وام اخت واخت ابن وام اخ + وام خال وعمة ابن اعتمد

واضح ہو کہ رضاعی چچا سے مراد وہ شخص ہے جس نے تمہارے باپ کے ساتھ دودھ پیا تو وہ دونوں رضاعی بھائی ہوئے اور وہ تمہارے رضاعی چچا ہوئے۔ اسی طرح رضاعی ماموں سے مراد وہ شخص ہے جس نے تمہاری ماں کے ساتھ دودھ پیا ہے اور اس رضاعی چچا یا ماموں میں سے ہر ایک کی نسبی ماں یا دوسری رضاعی ماں ہے۔ یا رضاعی دادا کی مدخولہ بیوی ہے۔ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ جو رشتہ نسب سے حرام نہیں ہے وہ رضاعت سے بھی حرام نہیں ہے۔ اور جو نسب سے حرام ہے وہ رضاعت سے بھی حرام ہے مگر اوپر کی بیان کی ہوئی چند صورتیں مستثنیٰ ہیں یعنی نسب سے تو حرام ہے مگر رضاعت سے حرام نہیں ہے۔ لیکن ایک جماعت نے

کہاہے کہ یہ حقیقی استثناء عقلی ہے۔ لیکن محققین کے نزدیک یہ واقعہ نہ تو استثناء ہے اور نہ تخصیص کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ حدیث میں رضاعت کا نسب پر حوالہ کیا گیا ہے جبکہ نسب میں جو رشتے حرام سے تعلق رکھتے ہیں وہ یہ ہیں۔ مائیں ، بیٹیاں ، بہنیں ، خالائیں، پھوپھیاں ، بھتیجیاں ، بھانجیاں ۔ پس جس صورت میں ان میں سے کوئی رشتہ بھی رضاعت سے پایا جائے یعنی رضاعی مائیں ، یا رضائی بیٹیاں آخر تک تو وہ رشتہ حرام ہوگا۔ حالانکہ جتنی صورتیں استثناء میں ذکر کی گئی ہیں۔ ان میں کوئی بھی نسبی بیان کی ہوئی عورتوں میں نہیں ہے۔ اس لئے انکو نص شامل ہی نہیں ہے تو تخصیص کس طرح ہو سکتی ہے اور جب تم کو وہ وجہ معلوم ہوں گی جس پر استثناء کرنے کی بنیاد ہے تو اب تم خود بھی ان میں سے دوسری صورتیں نکال سکتے ہیں۔ یہاں تک کئی باتیں جب تم پر واضح ہو گئیں تو اب جاننا چاہئے کہ رضاعی باپ کی بیوی سے یا رضاعی بیٹے کی بیوی سے نکاح حرام ہونا اسی نص یعنی یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب سے مشکل ہے۔ کیونکہ ان میں تو نسب ہی نہیں ہے۔ اس لئے رضاعت کی حرمت ان سے متعلق نہیں ہو سکتی ہے۔ یہاں تک کہ تحریم کا حکم لگانا دلیل کے بغیر ہوگا۔ بلکہ دلیل تو اس کے خلاف کے لئے مفید ہوگی۔ کیونکہ نسب میں حلائل ابناء کم الذین من اصلابکم موجود ہے۔ یعنی اپنے نطفہ سے لڑکے کا ہونا منصوص ہے۔ تو رضاعی لڑکا اسی طرح اس سے خارج ہو جائے گا جس طرح لے پالک لڑکا خارج ہوتا ہے۔ یہاں تک فتح القدیر کے مضمون کا خلاصہ ہے۔ اس کا جواب بعد میں آرہا ہے۔ م۔

و امرأة ابيه اوامرأة ابنه من الرضاع لايجوزان يتزوجها كما لا يجوز ذلك من النسب.....الخ

اور رضاعی باپ کی دوسری (۱) بیوی یا رضاعی بیٹے کی بیوی سے تو نکاح کرنا جائز نہیں ہے جیسے یہ بات نسب میں جائز نہیں ہے۔ف۔ یعنی رضاعی باپ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ رضاعی بیٹے کی بیوی سے نکاح کرے اور رضاعی بیٹے کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ رضاعی باپ کی بیوی سے نکاح کرے۔

لمارويناو ذكر الاصلاب في النص لاسقاط اعتبار التبني على مابيناه.....الخ

اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت ہم نے پہلے کر دی ہے۔ یعنی یحرم من الرضاع مایحرم من النسب. اگر یہ کہا جائے کہ نسب میں تو یہ قید ہے کہ ایسے لڑکے کی مدخولہ بیوی حرام ہے جو اپنی پشت یعنی نطفہ سے ہو۔ اس کا جواب یہ دیا ذکر الاصلاب الخ آیت پاک اور نص میں جو لفظ اصلاب ذکر کیا ہے وہ متبنٰی بیٹے کا اعتبار ساقط کرنے کے لئے ہے۔ جیسا کہ اس مسئلہ کو ہم نے نکاح کی بحث میں ذکر کر دیا ہے ۔ف۔ زمانہ کفر و جاہلیت والے جس کو اپنا منہ بولا بیٹا کہتے اس کو وہی مرتبہ دیتے جو اپنے نسبی بیٹے کو دیتے۔ یہاں تک کہ کبھی کبھی بیچارے حقیقی لڑکے بھی نقصان اٹھاتے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اسے رد کر دیا کہ کسی کے کہنے سے حقیقی پیدائش ہو جانا بد عقلی ہے۔ اس لئے متبنٰی کے ساتھ جتنا بھی چاہے سلوک کرے مگر حقیقی اولاد کا حق وہ کم نہیں کر سکتا ہے۔ اور جب متبنٰی حقیقی بیٹا نہ ہوا تو اس کی بیوی حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ جزو حقیقی نہیں ہوا۔ اسی لئے قرآن پاک میں قید لگائی گئی ہے کہ ان بیٹوں کی بیویاں حرام ہیں جو اپنے حقیقی نطفہ سے ہوں۔ اور اب یہ سوال ہوتا ہے کہ کیا رضاعی بیٹے کی بیوی بھی حرام ہوگی تو جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ بیوی کسی طرح بھی نسبی رشتہ میں داخل نہیں ہوتی ہے تو حرام کس طرح ہوگی۔ بلکہ اس سے خارج کرنا جائز ہونا چاہئے۔ جیسا کہ شیخ ابن الہمامؒ نے بحث کی۔ لیکن جب ہم رضاعی باپ یا بیٹے کو دیکھتے ہیں تو اس پر نسبی باپ یا بیٹے کا نام دینا بھی صحیح ثابت ہوتا ہے اور جب ہم نے نسب میں غور کر کے دیکھا کہ نسبی باپ یا بیٹے کی بیوی سے جزئیت اور حرمت کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ یہ حرمت تو صرف باپ یا بیٹے ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور ہمیں حدیث سے معلوم ہو چکا ہے کہ رضاعی باب یا بیٹا بھی حقیقی باپ یا بیٹے سے لاحق کیا گیا ہے۔ اس لئے اس کی بیوی بھی حرام ہوئی۔ اس طرح شیخ ابن الہمامؒ کا اعتراض ختم ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

(۱) دوسری بیوی۔ یعنی ایک تو وہ بیوی ہے جس کا اس نے دودھ پیا ہے۔ وہ تو خود رضاعی ماں ہے۔ مگر یہاں رضاعی کے علاوہ دوسری بیوی مراد ہے۔ ۱۲۔ م۔

ولبن الفحل يتعلق به التحريم وهو ان ترضع المرأة صبية فتحرم هذه الصبية على زوجها وعلى ابائه وابنائه ويصير الزوج الذى نزل لهامنه اللبن اباللمرضعة وفى احد قولى الشافعیؒ لبن الفحل لايحرم لان الحرمة بشبهه البعضية واللبن بعضها لابعضه ولنا ماروينا والحرمة بالنسب من الجانبين فكذابالرضاع وقوله عليه السلام لعائشة رضى الله عنها ليلج عليك افلح فانه عمك من الرضاعة ولانه سبب لنزول اللبن منها فيضاف اليه فى موضع الحرمة احتياطا.

ترجمہ :۔اور مرد کادودھ تواس سے حرمت متعلق ہو جاتی ہے۔اور وہ یہ ہے کہ عورت ایک لڑکی کو دودھ پلائے تو یہ لڑکی اس کے شوہر اوراس کے باپ دادوں اور بیٹے پوتوں کے لئے حرام ہو جائے گی۔اوراس کاوہ شوہر جس سے اسے دودھ اترا ہے اس لڑکی کا باپ ہو جائے گااور امام شافعیؒ کے ایک قول میں وہ شوہر اس لڑکی کے لئے حرام نہ ہو گا ۔کیونکہ اس کی حرمت تواس کے بدن کاایک ٹکڑاہو جانے کے شبہ سے ہوتی ہے جبکہ یہ دودھ تو عورت کے بدن کا حصہ ہے نہ کہ اس مرد کے بدن کا۔اور ہماری دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے اور جبکہ نسب میں حرمت جانبین سے ہوتی ہے تواسی طرح رضاعت میں بھی جانبین سے ہو گی۔اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کاحضرت عائشہ رضی اللہ عنہاکا یہ فرمانا کہ افلح تمہارے سامنے آسکتے ہیں کیونکہ وہ تمہارے رضاعی چچا ہیں۔اوراس وجہ سے بھی کہ مرد ہی اس پلانے والی سے دودھ اترنے کا سبب ہے۔اس لئے احتیاطاً عورت کے دودھ کواس کے شوہر کی طرف منسوب کیاجائے گا۔

توضیح ۔: جس مرد سے عورت کودودھ اترتا ہے وہ بھی اس دودھ کے پینے والی بچی کے لئے حرام ہو جاتا ہے

ولبن الفحل يتعلق به التحريم وهو ان ترضع المرأة صبية فتحرم هذه الصبية على زوجها ......الخ

اور مرد کادودھ۔ف۔یعنی جس مرد کی وطی کرنے سے اس کی بیوی کودودھ اترا ہے۔یہ دودھ بھی اس مرد کی طرف منسوب ہو گا۔**يتعلق به الخ** تواس دودھ سے حرمت متعلق ہو جائے گی۔ف۔یعنی دودھ پلانے والی کی طرح اس کے مرد سے حرمت رضاعت متعلق ہو جائے گی ۔**وهو ان الخ** اور وہ یہ ہے کہ اگر ایک عورت کسی لڑکی کو دودھ پلائے تو یہ لڑکی اس پلانے والی عورت کے شوہر کے لئے حرام ہو گی۔ف۔بشرطیکہ اسی شوہر سے یہ دودھ ہوا ہو۔اس طرح شوہر اس لڑکی کا رضاعی باپ ہو گیا۔**وعلى آبائه**۔اور شوہر کے آباء پر بھی حرام ہو گی۔ف۔یعنی اس مرد کے باپ پر اور باپ کے باپ پر **على هذا القياس** اوپر تک۔**وابنائه** اور شوہر کے بیٹوں پر بھی حرام ہو گی۔ف۔یعنی بیٹااوراس کا بیٹا **على هذا القياس**.

ويصير الزوج الذى نزل لهامنه اللبن* اباللمرضعة وفى احد قولى الشافعیؒ لبن الفحل لايحرم ......الخ

اور یہ شوہر جس سے اس پلانے والی کو دودھ اترا ہے وہ اس پینے والی بچی کا باپ ہو جائے گا۔ف۔اس طرح اس کا باپ اس لڑکی کا دادااوراس کا بیٹااس لڑکی کا بھائی ہو گا۔اگرچہ اس پلانے والی عورت کے پیٹ سے نہیں ہو۔اسی طرح اس کا بیٹااس لڑکی کا بھائی ہو گا۔اگرچہ اس پلانے والی عورت کے پیٹ سے نہیں ہو۔اسی طرح اس مرد کا بھائی اس لڑکی کا چچاہو گا۔اگرچہ اس پلانے والی عورت کے پیٹ سے نہیں ہو۔اسی طرح اس مرد کا بھائی اس لڑکی کا چچاہو گا۔لہٰذا جب پلانے والی کے شوہر سے حرمت متعلق ہو جائے گی تو پلانے والی سے بدرجہ اولیٰ متعلق ہو گی اوراس مرضعہ کا باپ اس بچی کانانااوراس کا بھائی بچی کاماموں اوراس کا چچا بچی کا چچیر ادادا (بلکہ نانا) ہو گا کیونکہ مرضعہ اس کے بھائی کی بیٹی ہے اور بچی اس کی بیٹی کی بیٹی ہوئی۔اگر زید کی دو بیویاں ہوں خواہ دونوں بذریعہ نکاح ہوں یالونڈی ہوں اور ہر ایک کو زید سے دودھ ہوا ہو اور ہر ایک نے ایک ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ دونوں بہنیں ہوں گی۔اس لئے کوئی مرد بھی ان دونوں کو نکاح کر کے جمع نہیں کر سکتا ہے۔اگر ہندہ کو زید سے دودھ ہوا پھر زید کی طلاق یاوفات کے

بعد ہندہ سے بکر نے نکاح کیا حالانکہ اسے ابھی دودھ آرہا ہے اور اس وقت اس ہندہ نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ لڑکی اس بکر کی ربیبہ اور زید کی بیٹی ہوگی۔ اس لئے بکر کے بیٹوں سے اس لڑکی کا نکاح صحیح ہو سکتا ہے اور اگر لڑکا ہو تو بکر کی لڑکیوں سے نکاح کر سکتا ہے یہ حکم اس وقت تک ہوگا جب تک کہ بکر سے اسے اولاد نہ ہوئی ہو اور اگر بکر سے اسے اولاد ہوئی ہو تو یہ دودھ بکر کا مانا جائے گا۔ف۔

وفی احد قولی الشافعیؒ لبن الفحل لایحرم لان الحرمة بشبهة البعضية واللبن بعضها لابعضه ......الخ

اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک میں ہے کہ مرد کا دودھ محرم نہیں ہے۔ف۔ یہ قول بعض علماء کا تھا اور امام شافعیؒ کے نواسہ عبدالرحمٰن نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور اس کی روایت امام شافعیؒ سے کی ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید امام شافعیؒ نے اس سے واقعتاً وہ دودھ مراد لیا ہے جو کبھی مرد کی چھاتی سے نکل آتا ہے کہ اس سے بالا جماع حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ ومالک واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک مرد کی وطی سے جو عورت کو دودھ اترتا ہے وہی حرمت رضاعت ثابت کرتا ہے اور کتب شافعیہ میں بھی یہی مذکور ہے۔ اور عامہ اصحاب شوافع کا یہی قول ہے سوائے اس روایت کے جو ان کے نواسہ (عبدالرحمٰن) نے اختیار کیا ہے۔ لان الحرمة الخ کیونکہ اس کی وجہ سے سمجھی کہ حرام ہونا پینے والے سے جزو ہو جانے کی مشابہت پر ہے۔ (جو دودھ سے ہوتی ہے) جبکہ دودھ صرف عورت کا جزو ہوتا ہے۔ مرد کا نہیں ہوتا ہے۔ف۔ اس لئے مرد سے حرمت نہیں ہوگی۔ جواب یہ ہے کہ بتائی ہوئی بات کو علت قرار دینا غلط ہے۔ ولنا ماروینا ہماری حجت تو وہ روایت ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ف۔ یعنی یحرم من الرضاع مایحرم من النسب. والحرمة بالنسب الخ جبکہ نسب میں دونوں جانب سے حرمت ہوتی ہے تو رضاعت میں بھی دونوں جانب سے حرمت ہوگی۔ف۔ نسب میں ماں اور ان کا شوہر (باپ) دونوں حرام ہوتے ہیں تو اسی طرح دودھ پلانے والی عورت ماں اور جس مرد سے اسے دودھ اترا ہے وہ باپ ہوگا۔ اس بارے میں صریح نص موجود ہے۔ یعنی قوله عليه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا تھا کہ افلح تمہارے رضاعی چچا ہیں اس لئے تمہارے سامنے آسکتے ہیں۔ف۔ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کرتی ہیں کہ حجاب کے حکم کے بعد افلح میرے گھر واپس آتے تو سب نے ان سے پردہ کیا تو انہوں نے مجھ سے کہا کہ تم مجھ سے پردہ کرتی ہو۔ حالانکہ میں تمہارا چچا ہوں۔ میں نے کہا یہ کس طرح تو فرمایا کہ میرے بھائی کی بی بی نے تمہیں دودھ پلایا ہے تو میں نے کہا کہ مجھے تو عورت نے دودھ پلایا ہے۔ مرد نے نہیں پلایا ہے۔ اس کے بعد جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو میں نے واقعہ آپ سے بیان کیا۔ فرمانے لگے کہ وہ تمہارے چچا ہیں اس لئے تمہارے پاس آسکتے ہیں۔ف۔ یعنی پردہ کے بغیر ہی تم ان کے سامنے آسکتی ہو۔ ائمہ صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس سے ظاہر ہو گیا کہ مرضعہ کا شوہر ضرور باپ ہوا۔ ولانه سبب الخ اور اس قیاس سے اس مرضعہ سے دودھ اترنے کا سبب مرد ہے تو حرمت کے موقع میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ دودھ کو اس مرد کی طرف منسوب کر دیا جائے۔ف۔ اسی بناء پر اسی وجہ سے مسئلہ میں کہا ہے کہ مرد کا دودھ محرم ہے۔ پھر حدیث کے فوائد میں سے چند باتیں یہ ہیں (۱) اگر مرد کی چھاتی سے واقعتہ دودھ اترنے لگے تو اس سے حرمت متعلق نہ ہوگی۔ اسی پر اجماع بھی ہے۔ لیکن شافعیؒ نے کہا ہے کہ اگر اس نے کسی لڑکی کو اپنا دودھ پلا دیا تو اس سے اس کا نکاح مکروہ ہوگا۔ مع۔ واضح ہو کہ یہ حکم حلال وطی کا ہے۔ خواہ مرد کی منکوحہ بیوی یا مملوکہ باندی نے اس سے ہمبستری کر کے بچہ جنا پھر وہی دودھ کسی کو پلایا اور رضاعت صرف عورت کی طرف سے ہوگی۔ بس اس دودھ پینے والی لڑکی سے اس مرد کی دوسری بیوی کا لڑکا نکاح کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ القاضی خان۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے شبہ میں وطی کی اور اس سے اسے حمل ٹھہر گیا اور اس کے پیدا ہونے کے بعد اس کا دودھ کسی دوسرے بچہ کو پلایا تو جس سے ہمبستری کی ہے اس مرد سے بھی اس بچہ کی رضاعت ثابت ہوگی اور اس سے پیدا شدہ بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا۔ المضمرات۔ ہ۔ د۔ ت۔ غ اور اگر مرد نے کسی عورت سے زنا کیا یہاں تک کہ جس سے زنا کیا گیا اسے حمل قرار

پایا اور بچہ بھی جنی تو یہ بچہ نطفہ کے اعتبار سے اس زانی کا جزو ہوگا۔ یہاں تک کہ زانی یا اس کی اولاد کا نکاح اس بچہ سے جائز نہ ہوگا۔ لیکن شرعاً اس کا نسب ثابت نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ وہ اس زانی کی میراث وغیرہ نہیں پائے گا۔ اور اس زانی پر اس کا نفقہ وغیرہ بھی لازم نہیں آئے گا۔ پھر اگر مزنیہ نے وہ دودھ جو اس زانی سے اترا ہے کسی بچہ کو (لڑکا ہو یا لڑکی) کو پلایا تو اس میں کچھ اختلاف نہیں کہ وہ بچہ اس مرضعہ مزینہ کا رضاعی بچہ ہوگا۔ اور وہ بچہ زانی مرد کا رضاعی بچہ ہوگا یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ ان میں سے ایک جماعت جن میں امام قاضیخان بھی ہیں لکھا ہے کہ اس رضیعہ سے زانی یا اس کے کسی باپ دادا یا کسی بیٹے پوتے کو نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔ ھ۔ اور اخبار ناطفی کی علامت سے تجنیس میں مذکور ہے کہ شیخ ابو عبداللہ الجرجانیؒ بھی یہی کہتے تھے۔ مف۔ اس بناء پر زناء سے جو دودھ ہوگا وہ اسی دودھ کے حکم میں ہوگا جو حلال وطی کے ذریعہ اترا ہو۔ محیط میں اس پر فتویٰ دیا ہے۔ جیسا کہ النہر میں ہے۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہوتی ہے وہ بالاتفاق زنا کرنے والے اور اس کے آباؤ واجداد اور اولاد پر جزء اور بعض ثابت ہو جانے کی وجہ سے حرام ہے۔ اس لئے جو لڑکی زنا کے دودھ سے دودھ پلائی گئی وہ بھی زانی اور اس کے آباء پر اور اس کی اولاد پر حرام ہوگی۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ مرد کی بیٹی جو زناء سے پیدا ہوئی ہو وہ اس کی بیٹیوں میں داخل ہوگی کیونکہ لغت کے اعتبار سے بھی وہ بیٹی ہے۔ اس لئے وہ صریح نص میں شامل ہے۔ مف اور مزنیہ نے جب ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ لڑکی اور اس کے پیٹ کی لڑکی کی بلا اختلاف رضاعی بہن ہوئی۔ تو جب نسبی لڑکی زانی پر حرام ہوئی تو رضاعی بھی حرام ہوگی۔ کیونکہ جو نسب سے حرام ہے وہ رضاعت سے بھی حرام ہے اور شامی میں ہے کہ بظاہر المعراج اور الخانیہ میں بھی یہی قول معتمد ہے اور فقہاء کی دوسری جماعت کا قول یہ ہے کہ زنا کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ زانی کے لئے حرام نہ ہوگی۔ چنانچہ فتح القدیر میں قول اول کے نقل کے بعد لکھا ہے کہ شیخ ویریؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ رضاعت کی حرمت ان رشتوں سے ہوگی جو دودھ پلانے والی مزنیہ سے ہوں یعنی خود وہ مزینہ اور اس کے باپ دادا اور مزینہ کی اولاد پر اس کا دودھ پینے والی لڑکی حرام ہوگی۔ لیکن زانی سے اس کا تعلق بالکل نہ ہوگا۔ جب تک کہ اس سے نسب بالکل ثابت نہ ہو اور جب ثابت ہو جائے وہ تحریم باپ سے بھی متعلق ہو کر ثابت ہو جائے گی۔ اور شیخ اسبیجابیؒ اور صاحب ینابیع نے بھی ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ اور یہی اوجہ ہے۔ مف۔ اسی پر بحر الرائق وشامی وغیرہ نے اعتماد کیا ہے۔ اور تائید میں شیخ ابن الہمامؒ کا قول شرح المنیہ کے تعدیل الارکان کے باب سے نقل کیا ہے کہ دلیل تجاوز نہیں کرنا چاہئے۔ جبکہ روایت بھی اس کے موافق ہو۔ یعنی شیخ ویریؒ اور شرح الطحاویؒ وغیرہ کی روایت میں موجود ہے کہ وہ زانی پر حرام نہیں ہے۔ اور دلیل کے اعتبار سے بھی یہی اوجہ ہے۔ اس لئے اسی پر اعتماد کیا جائے گا۔ چنانچہ فتح القدیر میں لکھا ہے کہ حلال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زنا سے لڑکی کی حرمت تو زانی کا جزو بن جانے سے ہے کیونکہ وہ زانی کی منی سے پیدا ہوئی ہے۔ مگر دودھ تو اس کا جزو نہیں ہے۔ کیونکہ منہ کے ذریعہ جو غذا داخل ہوتی ہے اسی سے پیدا ہوتا ہے اور منی سے پیدا نہیں ہوتا ہے جو حقنہ کی طرح پائخانہ کی جگہ (دبر) سے داخل ہو۔ مف۔ لیکن اس پر یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ منکوحہ کے دودھ سے اس بچی (رضیعہ) میں بھی یہی بات موجود ہے۔ حالانکہ وہ رضیعہ کے شوہر پر حرام ہے۔ اسی لئے خلاصہ میں ہے کہ جس عورت نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ اس کی نسبی بیٹی کے مثل رضاعی بیٹی ہوئی۔ یہاں تک کہ اس کے بعد اگر کسی مرد نے اس رضیعہ سے بطور زنا وطی کرلی تو یہ رضیعہ اس مرد پر نسبی بیٹی کے مثل حرام ہو جائے گی۔ اگرچہ اس زانی کی وطی سے اسے دودھ نہ اترا ہو۔ شیخ ابن الہمامؒ نے جواب دیا ہے کہ نص سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اگر کسی کی بیوی دوسری بچی کو اپنا دودھ پلا دے تو وہ اس کے شوہر کے لئے حرام ہوگی۔ اور خلاصہ میں جو یہ لکھا ہے وہ مشہور کتابوں کی مخالف ہے۔ جن میں یہ تصریح کی ہے کہ رضیعہ کا دودھ اگر پہلے شوہر سے ہو اور دوسرے شوہر سے نہ ہو تو دودھ پلانے سے پینے والی بچی پہلے شوہر کی بیٹی ہوگی اور دوسرے کی ربیبہ ہوگی۔ مف۔ اور یہ جو شامیؒ نے لکھا ہے کہ شوہر کے سوائے دوسرے کے دودھ سے بیوی نے کسی کو پلایا تو وہ اس کے شوہر پر حرام نہ ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ رضاعت کی وجہ سے اس پر حرام نہ ہوگی مگر ربیبہ ہونے کی وجہ سے حرام ہو جائے گی۔ اس استدلال کی بنیاد

نسب کے ثبوت پر ہے اور مضمرات میں لکھا ہے کہ اسی قاعدہ کی بناء پر ہر وہ بچہ جس کا نسب وطی کرنے والے سے ثابت ہوا تو اسی مرد سے رضاعت بھی ثابت ہو جائے گی۔ اور جس صورت میں وطی کرنے والے سے بچہ کا نسب ثابت نہ ہو تو وہاں رضاعت فقط ماں سے ثابت ہو گی۔ ھ۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہوا کہ حدیث کے مطابق رضاعت کی تحریم نسب کی تحریم پر ہے اور جب زانی سے مزنیہ کے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہو تو مزنیہ نے جسے دودھ پلایا (رضیعہ) کی حرمت کا حکم بھی ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اور پہلی جماعت کے شبہہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب زانی کے زناء سے اس کی مزنیہ سے جو لڑکی پیدا ہوئی وہ مذہب میں بالاجماع زانی کی لڑکی کی مانند ہے۔ یہاں تک کہ وہ اس سے نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے زانی کے دودھ سے جس لڑکی نے دودھ پیا (رضیعہ بنی) وہ مرضعہ مزنیہ کی نسبی لڑکی کی رضاعی بہن ہے تو وہ بھی زانی پر نسبی کے مثل حرام ہو گی۔ اور حدیث میں یہ اس وجہ سے شامل ہے کہ جیسے زنا سے پیدا ہوئی لڑکی زانی کی نسبی لڑکی ہے تو اس لڑکی کی رضاعی بہن بھی زانی کی نسبی لڑکی کی مثل ہے کیونکہ رضاعت کا اعتبار تو نسب سے ہوتا ہے۔ لیکن زانی پر وہ لڑکی جو اس کے زنا سے پیدا ہوا ہوئی ہے اسے ہم نے حرام بتلایا ہے تو یہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ زانی سے اس کا نسب ثابت ہے بلکہ اس وجہ سے کہ حقیقت میں وہ اسی کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہے۔ بخلاف دودھ پینے والی کہ یہ تو زانی کا نطفہ نہیں ہے اور دودھ جو پیدا ہوتا ہے وہ غذا سے پیدا ہوتا ہے۔ اس بدن میں منی داخل کرنے سے نہیں ہوتا ہے۔ اور حلال وطی ہونے کی صورت میں بھی اگرچہ دودھ منی سے نہیں ہوتا ہے مگر شریعت نے شوہر سے نسب ثابت ہو جانے پر اس کے اکرام میں رضاعت ثابت کی ہے۔ اسی نکتہ کی بناء پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر زید نے ہندہ سے زنا کیا اور لڑکی پیدا ہوئی جو زید پر حرام ہوئی اور اس پر حرام ہونے کی وجہ سے اس زید کے بیٹے پوتے پر حرام ہوئی۔ تو کیا وہ لڑکی زید کے اصول و فروع کے علاوہ اس کے چچا اور بھائی وغیرہ پر بھی حرام ہو گی یا نہیں۔

پس جواب یہ ہو گا کہ زانی کے چچا و ماموں پر حرام نہ ہو گی جیسا کہ زیلعی وغیرہ میں صراحۃ مذکور ہے۔ اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور جب خود زانی کے نطفہ کی لڑکی جو مزنیہ سے ہوئی وہ زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر حرام نہ ہوئی تو اس حرامی لڑکی کی رضاعی بہن جس کو مزنیہ نے دودھ پلایا وہ بھی زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر بلا اختلاف حرام نہیں ہے۔ جیسا کہ ردالمحتار میں ہے۔ چنانچہ لکھا ہے کہ اصول و فروع حرام ہونے کی قید سے یہ معلوم ہوا کہ اصول و فروع کے سوائے دوسرے اطراف مثلاً بھائی و چچا کے زنا کی لڑکی وزنا کی رضیعہ بالاتفاق حرام نہیں ہیں۔ اور نہر الفائق وغیرہ میں اس کی تصریح ہے کہ اصول و فروع کے سوا باقی لوگوں پر بالاتفاق حرام نہیں ہے۔

اور فتح القدیر میں تجنیس سے نقل کیا اور کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی ہے اس کا نسب زانی سے ثابت نہیں ہوا تا کہ اس کے حق میں قرابت نسبی کا حکم ظاہر ہوتا۔ یعنی چچا و ماموں وغیرہ سب کے حق میں متعدی ہوتا اس لئے وہ ان سب لوگوں کے لئے حلال رہی۔ اور زانی اور اس کے اصول و فروع پر حرام ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس سے جزو اور بعض ہونے کا تعلق موجود رہتا ہے۔ جبکہ یہ جزء ہونا اس حرامی لڑکی اور زانی کے چچا وغیرہ میں موجود نہیں ہے۔

اور جب معلوم ہوا کہ حرامی لڑکی خود زانی کے چچا و ماموں وغیرہ پر حرام نہیں ہے۔ اس لئے حرام کے دودھ سے رضیعہ بھی زانی کے چچا ماموں وغیرہ پر حرام نہیں ہے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ پہلی جماعت یہ کہہ سکتی ہے کہ جیسے نسب کے ثبوت کے بغیر زنا سے پیدا شدہ لڑکی کو زانی اور اس کے اصول و فروع پر حرام کیا گیا ہے اسی طرح اس لڑکی کی رضاعی بہن کو بھی زانی کے اصول و فروع پر حرام کہو۔ کیونکہ نسب و رضاعت کی تو ایک ہی بات ہے۔

اس کا جواب معلوم ہو چکا ہے کہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ حرامی لڑکی تو زانی کا جزو ہے لیکن دودھ پینے والی جزو نہیں ہے۔ اور حلال دودھ کو پینے والی اور حرام دودھ پینے والی جن کے درمیان فرق یہ ہے کہ حلال دودھ نسب کو ثابت کرتا ہے لیکن حرام دودھ نسب کو ثابت نہیں کرتا ہے۔ لیکن یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ حلال دودھ میں مثبت ہونا اس وجہ سے نہیں ہے

کہ مرد کا دودھ اس کی منی سے پیدا ہوا ہے۔ بلکہ اس کی وطی سے پیدا ہے۔ چنانچہ ہدایہ میں لکھا کہ وطی ہونا دودھ اترنے کا سبب ہے۔ اس لئے یہ دودھ مدر کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ زانی کی وطی میں بھی پائی جاتی ہے۔ اور جیسے اس کے نطفہ کا حکم قرابت ظاہر نہیں ہوا اسی طرح اس کے دودھ کا حکم رضاعت ظاہر نہیں ہوا۔ لیکن زانی کا نطفہ خود اس کے حق میں اور اس کے اصول و فروع کے حق میں معتبر ہے تو زانی کا دودھ بھی اس کے اصول و فروع کے ساتھ معتبر ہوگا۔ کیونکہ محققین کے نزدیک نسب و رضاعت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور رضاعت میں جو صورتیں مستثنیٰ ہیں وہ نسب کی وجہ سے نہیں ہیں جیسا کہ فتح القدیر کے حوالہ سے پہلے نقل کیا جا چکا ہے۔ اور یہی اوجہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

پس خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر زید نے ایک عورت سے زنا کر کے اسے حاملہ کر دیا پھر اس عورت کو لڑکی پیدا ہوئی تو یہ لڑکی بلا اختلاف زید اور اس کے اصول و فروع پر حرام ہوگی۔ اور اگر مزنیہ نے یہ دودھ کسی بچی کو پلایا یہاں تک کے وہ اس لڑکی کی رضاعی بہن اور مزنیہ کی رضاعی بیٹی ہوئی تو یہ رضیعہ بلا اختلاف زید کے چچا و ماموں پر حرام نہ ہوگی۔ جیسا کہ البحر اور النہر۔

اور شامیؒ نے کہا ہے یعنی اصول و فروع کے باقیوں پر مثل چچا اور بھائی کے بالاتفاق جائز ہے۔ اور اب یہ بات کہ رضیعہ مذکورہ خود زانی پر اور اس کے اصول یعنی باپ دادا وغیرہ اور اس کے فروع یعنی بیٹا و پوتا وغیرہ پر حرام ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ یعنی ائمہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک حرام ہے۔ جن میں سے شیخ امام ابو عبداللہ الجرجانی و امام قاضی خان و صاحب المحیط و صاحب الخلاصہ و صاحب خزانۃ الفتاویٰ اور امام ظہیر الدین المرغینانیؒ و بزازی و صاحب خزانۃ المفتین ہیں۔ اور یہ حکم غایۃ الاوطار و مجمع الابحر و برجندی وغیرہ میں بہت ہی صراحت کے ساتھ مذکور ہے اور دوسری جماعت کے نزدیک زانی وغیرہ پر حرام نہیں ہے اور یہی حکم اسبیجابی اور ینابیع میں مذکور ہے اور اس بات کو فتح القدیر میں زیادہ غور و فکر کے ساتھ قابل توجہ اور مدلل بتایا ہے اور بحر الرائق وغیرہ نے اسے معتمد سمجھا ہے۔ اور بندہ مترجم نے قوت دلیل کو عمدہ بحث کے ساتھ اوپر ذکر کر دیا ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب اور چونکہ یہ مسئلہ انتہائی مشکل مسائل میں سے ہے اسی لئے میں نے خلاف عادت اس مقام پر طویل کلام کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ ہو الموفق للسداد، اللہ تعالیٰ ہی سیدھی راہ پر چلنے کی توفیق دینے والے ہیں۔ وعلیہ التوکل وبہ الاعتماد۔ م۔

ويجوزان يتزوج الرجل باخت اخيه من الرضاع لانه يجوزان يتزوج باخت اخيه من النسب وذلك مثل الاخ من الاب اذاكانت له أخت من امه جازلاخيه من ابيه ان يتزوجها وكل صبيين اجتمعا على ثدى امرأة واحدة لم يجز لاحدهما ان يتزوج بالاخرى هذاهوالاصل لان امهما واحدة فهما اخ واخت ولايتزوج المرضعة احدامن ولدالتي رضعت لانه اخوها ولاولدولدهالانه ولداخيها ولايتزوج الصبى المرضع اخت زوج المرضعة لانها عمته من الرضاع.

ترجمہ:۔ اور مرد کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنے رضاعی بھائی کی بہن سے نکاح کرلے۔ کیونکہ یہ جائز ہے کہ اپنے نسبی بھائی کی بہن سے نکاح کرے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ باپ شریک بھائی میں سے ایک بھائی کی ایک ماں شریک بہن ہو تو اس باپ شریک بھائی کے لئے یہ جائز ہے کہ اس لڑکی سے نکاح کرلے اور ہر دو اجنبی لڑکے اور لڑکی جنہوں نے ایک عورت کی چھاتی سے دودھ پیا ہو ان میں سے کسی ایک کے لئے بھی یہ جائز نہیں ہوگا کہ اس دوسرے سے نکاح کرلے۔ حرمت کے مسئلہ میں یہی بات اصل ہے۔ کیونکہ ان دونوں کی ماں ایک ہوگئی ہے اس لئے وہ دونوں آپس میں بھائی اور بہن ہوگئے۔ اسی طرح ایسی کوئی لڑکی نکاح نہ کرے۔ کسی ایسی عورت کے لڑکے سے جس نے اس لڑکی کو دودھ پلایا ہے۔ کیونکہ وہ لڑکا اس لڑکی کا بھائی ہوگا اور نہ اس لڑکی کی اولاد کی اولاد سے۔ کیونکہ وہ سب اس لڑکی کے بھائی کی اولاد ہوں گے۔ اور نہ دودھ پینے والا لڑکا نکاح کرے اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن سے۔ کیونکہ وہ اس کی رضاعی پھوپھی ہے۔

توضیح: مرد کے لئے اپنے رضاعی بھائی کی بہن سے نکاح کرنا اور کسی ایسے دو اجنبی لڑکے اور لڑکی کا آپس میں نکاح کرنا جنہوں نے ایک عورت کی چھاتی سے دودھ پیا ہو

ویجوزان یتزوج الرجل باخت اخیه من الرضاع لانه یجوزان یتزوج باخت اخیه من النسب.....الخ

اور مرد کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنے رضاعی بھائی کی بہن سے نکاح کرے۔ف۔اسی طرح رضاعی بہن کی بہن سے بھی جائز ہے۔مثلاً زید نے بکر کی ماں کا دودھ پیا تو بکر کے لئے یہ جائز ہے کہ زید کی نسبی بہن سے نکاح کرلے۔الغایہ۔ع۔لانہ ،یجوز الخ کیونکہ نسبی بھائی کی بہن سے بھی نکاح جائز ہوتا ہے۔**وذلك مثل الخ** اس کی صورت یہ ہوگی کہ باپ کی طرف سے بھائی ہے۔ف۔یعنی زید کے دو بیٹے ہیں جن کی مائیں علیحدہ علیحدہ ہیں۔اس لئے یہ لوگ آپس میں باپ شریک یا علاتی بھائی ہوئے۔**اذاكانت الخ** جبکہ ایک بھائی کی ایک ماں شریک بہن ہو۔ف۔یعنی ایک کی ماں نے مثلاً پہلے دوسرے خاوند سے نکاح کیا اور اس سے ایک لڑکی موجود ہے۔تو یہ لڑکی ایک بھائی کی اپنی ماں کی طرف سے بہن ہے لیکن دوسرے بھائی کے لئے اجنبیہ ہے۔جازلاخیہ الخ تواس کے باپ شریک بھائی کے لئے یہ جائز ہے کہ اس کی ماں شریک بہن سے نکاح کرلے۔ف۔اسی صورت پر قیاس کرتے ہوئے رضاعی بہن کی بہن اور نسبی بہن کی بہن کو بھی سمجھ لو۔

وكل صبيين اجتمعا على ثدى امرأة واحدة لم يجز لاحدهما ان يتزوج بالاخرى.....الخ

اور ہر دو بچے۔ف۔یعنی ایک لڑکا اور ایک لڑکی جو آپس میں اجنبی تھے۔اجتمعا دونوں ایک عورت کی چھاتی سے پینے میں شریک ہوئے۔ف۔یعنی دونوں نے ایک عورت کا دودھ شریک پیا۔خواہ ایک ہی زمانہ میں ہو یا نہ ہو۔اور وہ دودھ خواہ ایک ہی شوہر سے ہو یا دوسرے یعنی کسی طرح بھی ہو۔**لم يجز لاحدهما ان يتزوج الخ** توان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔وہذاہوالخ اور حرمت کے مسئلہ میں یہی اصل ہے۔کیونکہ دونوں کی دودھ ماں ایک ہی عورت ہے۔اس طرح یہ دونوں بھائی بہن ہیں۔ولایتزوج الخ اور دودھ پینے والی لڑکی (رضیعہ) ایسی عورت کی اولاد میں سے کسی لڑکے سے نکاح نہ کرے جس نے اس رضیعہ کو دودھ پلایا ہو۔**لانہ اخوھا** کیونکہ یہ لڑکا اس رضیعہ کا بھائی ہے۔ولا ولد ولدھا اور نہ اس کی اولاد کی اولاد سے۔ف۔یعنی مرضعہ کی اولاد کی اولاد میں سے بھی کسی لڑکے سے نکاح نہ کرے۔**لانه ولد الخ** کیونکہ یہ اس کے بھائی کا لڑکا ہے۔ف۔خواہ کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو۔جبکہ قرابت رحم متصل ہو۔ولا تیزوج الخ اور دودھ پینے والا لڑکا (رضیع) اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن سے شادی نہ کرے۔**لانها عمة الخ** کیونکہ وہ اس کی رضاعی پھوپھی ہوگی۔ف۔پھر یہ تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ کسی ملاوٹ وغیرہ کے بغیر خالص دودھ پیا ہو۔کیونکہ اگر مدت رضاعت میں کچھ دوسری چیز بھی ملادی گئی ہو۔اس طور سے کہ اگر پلانے والی کی چھاتی سے دودھ نکال کر پلایا ہو تو وہ چیز یا تو دودھ ہی کی طرح پتلی چیز مثلاً پانی وغیرہ ملایا ہو گا یا کھانے کی قسم کی کوئی چیز ملائی ہوگی یا دوا ہوگی یا دوسری عورت یا جانور کا دودھ ملا ہوگا تو اس کا حکم ابھی ذکر کیا جائے گا۔

واذا اختلط اللبن بالماء واللبن هوالغالب تعلق به التحريم وان غلب الماء لم يتعلق به التحريم خلافاللشافعيؒ هويقول انه موجود فيه حقيقة ونحن نقول المغلوب غيرموجود حكما حتى لايظهر بمقابلة الغالب كمافي اليمين وان اختلط بالطعام لم يتعلق به التحريم وانكان اللبن غالبا عندابيحنيفةؒ وقالا اذاكان اللبن غالبا يتعلق به التحريم قالؒ قولهما فيما اذالم تمسه النار حتى لوطبخ بهالا يتعلق به التحريم فى قولهم جميعا لهما ان العبرة للغالب كمافي الماء اذالم يغيره شئى عن حاله ولابى حنيفةؒ ان الطعام اصل واللبن تابع له فى حق المقصود فصار كالمغلوب ولامعتبربتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح لان التغذى بالطعام اذهو الاصل

ترجمہ:۔اور اگر دودھ مل گیا ہو پانی سے اتنا کہ مقدار میں دودھ ہی غالب ہو تو اس سے حرمت متعلق ہو جائے گی اور اگر پانی

غالب ہو تو اس سے حرمت متعلق نہ ہو گی۔ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی دودھ تو حقیقۃً موجود ہے اور ہم یہ کہتے ہیں کہ جو مغلوب ہوتا ہے وہ حکماً موجود نہیں ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ غالب چیز کے مقابلہ میں وہ ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ قسم کے مسئلہ میں ہے اور اگر وہ دودھ کھانے کی چیز سے مل گیا ہو تو اس سے حرمت متعلق نہیں ہو گی۔ اگرچہ دودھ غالب ہو رہا ہو۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جب دودھ غالب ہو تو اس سے حرمت متعلق ہو گی۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ صاحبینؒ کا فرمان اس صورت میں ہو گا جبکہ کھانے کی چیز میں دودھ کو آگ سے نہ پکایا گیا ہو۔ یہاں تک کہ اگر آگ پر رکھ کر اسے پکا دیا گیا ہو تو پھر بالاتفاق ان میں سے کسی کے نزدیک حرمت متعلق نہ ہو گی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقدار غالب کا اعتبار ہوتا ہے جیسے پانی میں جبکہ دودھ کو اس کی اصلی حالت سے کسی چیز نے نہ بدلا ہو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کھانا ہی اصل ہوتا ہے اور دودھ تو اس کا اصل مقصود میں تابع ہوتا ہے اس لئے دودھ مغلوب ہی کے مانند ہو گیا۔ اور امام صاحب کے نزدیک کھانے سے قطرہ ٹپکنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ غذا کھانا تو طعام کے ساتھ ہے کیونکہ طعام ہی اصل ہے۔

توضیح۔: اگر دودھ پانی، کھانا یا دوسرے دودھ سے ملا کر کھلایا پلایا گیا ہو تو اس سے حرمت ثابت ہو گی یا نہیں۔ ائمہ کا اختلاف۔ دلائل

واذا اختلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب تعلق به التحريم......الخ

اور اگر پانی سے خالص دودھ جس کو پینے سے رضاعت کی حرمت ہوتی تھی وہ مل گیا۔ ف۔ یا ملایا گیا پانی کے ساتھ۔ ف۔ یا دوسری پینے والی پتلی چیز سے۔ واللبن هو الغالب اس طرح یہ کہ دوسری چیز کے مقابلہ میں دودھ غالب ہو۔ ف۔ ظاہر امراد یہ ہے کہ اجزاء کے اعتبار سے پانی کے مقابلہ میں دودھ ہی زائد ہو۔ لیکن سراج میں کہا ہے کہ غلبہ کے معنی یہ ہیں کہ مزہ و رنگ و بو یا کوئی ایک چیز ان میں سے پائی جائے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رنگ و مزہ بدلنا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک دودھ ہونے سے اس کا نکل جانا۔ ھ۔ الحاصل اس کو اگر کسی بچہ نے پی لیا۔ تعلق به الخ تو اس میں رضاعت کی حرمت متعلق ہو جائے گی۔ ف۔ جیسے کہ خالص، غیر مخلوط سے حرمت ہوتی ہے۔ وان غلب الخ اور اگر پانی غالب ہو تو حرمت متعلق نہ ہو گی۔ ف۔ یعنی رضاعت کے احکام اس سے متعلق نہ ہوں گے۔ اگرچہ بغیر ضرورت اس کا پینا مکروہ ہے۔ ف۔ اور اگر پانی غالب ہو۔ اور اس کے پیتے وقت اتنا دودھ آگیا جو پانچ رضعات تک پہنچ جائے تو رضاعت کی حرمت ثابت ہو جائے گی۔

ونحن نقول المغلوب غير موجود حكما حتى لايظهر بمقابلة الغالب كمافي اليمين......الخ

اور ہم کہتے ہیں کہ دودھ مغلوب ہو وہ حکم اعتبار سے موجود نہیں ہے۔ ف۔ کہ اگرچہ حقیقت میں موجود ہو۔ حتى لايظهر الخ یہاں تک کہ غالب چیز کے مقابلہ میں وہ ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ بلکہ غالب کا حکم رہتا ہے۔ اور مغلوب کا حکم نہیں رہتا ہے۔ کما فی الیمین جیسے قسم میں ہے۔ ف۔ مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ میں اس بکری کا دودھ نہیں پیوں گا۔ پھر کسی نے اس بکری کے دودھ میں اس سے زیادہ پانی ملا کر اسے دیا اور اس نے پی لیا تو وہ بالاتفاق وہ حانث نہیں ہو گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حکماً مغلوب شی معدوم ہونے کے مثل ہے۔

وان اختلط بالطعام لم يتعلق به التحريم وانكان اللبن غالبا عندابيحنيفةؒ......الخ

اور اگر دودھ کھانے کی چیز سے مل گیا تو اس ملی ہوئی چیز کے کھانے سے رضاعت کی حرمت متعلق نہ ہو گی۔ وان کان الخ اگرچہ کھانے میں دودھ غالب ہو۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقالا اذا الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اگر دودھ غالب ہو تو اس سے حرمت متعلق ہو جائے گی۔ قال قولهما الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اختلافی حکم اس صورت میں ہے جبکہ کھانے کو

آگ سے تعلق نہ ہوا ہو۔ حتی لو طبخ الخ یہاں تک کہ اگر کھانے کی چیز میں دودھ ملا کر دیا گیا تو بالاتفاق امام صاحب اور صاحبینؒ سب کے نزدیک اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ ف۔ اگرچہ اس میں دودھ غالب ہو۔ کیونکہ اب دودھ بدل کر دیا ہوا کھانا ہو گیا ہے۔ لھما ان صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ غالب کا اعتبار ہوتا ہے جیسے کہ پانی میں جبکہ دودھ کو اس کی اصل حال سے کسی چیز نے بدلا نہ ہو۔ ف۔ یعنی جیسے پانی کے ساتھ کوئی چیز مل جانے سے جو چیز زاہد ہو گی اسی کے موافق حکم ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کھانے کی چیز میں ملاوٹ کردی جائے تو اگر دودھ زائد ہو تو اسی کے موافق حکم ہوگا۔ یعنی حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ بشرطیکہ دودھ بھی اپنی حالت پر ہو۔ آگ یا کسی دوسری چیز کی ملاوٹ سے وہ بدلا نہ ہو۔ اس دلیل سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ آگ سے اسے پکانا ہی شرط نہیں ہے بلکہ اصل میں اس کا بدل جانا معتبر ہے۔ اسی لئے بدائع میں کہا ہے کہ اگر دودھ کو مخیض (چھاچھ، دہی) یا رائب (جما ہوا دودھ) یا شیراز (بالکسر وہ دہی چھاچھ وغیرہ جس کا پانی نکال دیا گیا ہو) یا جبن (پنیر) یا اقط یا مصل (دودھ سے ٹپکا ہوا پانی) بنادیا تو اس کے کھانے سے حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ ھ۔

ولابی حنیفۃ ان الطعام اصل واللبن تابع له فی حق المقصود فصار کالمغلوب......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ طعام اصل ہے۔ ف۔ یعنی غذا ہو کر جزو بدن ہونے میں طعام ہی اصل ہے۔ بخلاف پانی کے۔ واللبن الخ اور دودھ اس کا تابع ہے۔ مقصود کے حصول میں یعنی غذائیت پانے میں۔ اس لحاظ سے دودھ مغلوب کے مانند ہو گیا۔ ف۔ گویا حقیقتاً مغلوب ہے۔ پھر کہا گیا ہے کہ اگر لقمہ اٹھانے پر دودھ ٹپکتا ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک بھی حرمت ثابت ہو جائیگی۔ کیونکہ اس کے لئے ایک قطرہ ہی کافی ہے۔ لیکن قول اصح یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک کسی حال میں حرمت ثابت نہ ہوگی۔ الکافی۔ ھ۔ ولا معتبر الخ اور امام اعظمؒ کے نزدیک کھانے سے قطرہ ٹپکنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ کیونکہ غذا کھانا تو طعام کے ساتھ ہے کیونکہ طعام ہی اصل ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ دودھ سے حرمت اسی وقت ثابت ہوتی تھی جبکہ وہ بدن کا جزو ہوتا حالانکہ غذا یہاں طعام سے ہوگی۔ اس لئے خواہ دودھ ٹپکتا ہو یا نہ ٹپکتا ہو۔ محض بیکار ہوا۔ اور کافی میں ہے کہ مشائخ نے کہا ہے کہ اگر کھانا کم ہو اور دودھ پینے کے لئے بچ جائے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگی۔ ھ۔ اسی طرح قاضی خان میں ہے کہ اگر دودھ میں روٹی توڑ کر ڈال دی اور روٹی نے اسے جذب کر لیا۔ یا اسی میں ستو گھول دیا گیا۔ بس اگر اس میں دودھ کا مزہ معلوم ہوتا ہو تو حرمت ثابت ہوگی۔ ھ۔ یہ قول صاحبینؒ کا ہے۔ اجناس ناطفی۔ ع۔

یہ حکم اسی وقت ہوگا جبکہ کھانا لقمہ لقمہ کر کے کھایا ہو۔ اور اگر گھونٹ گھونٹ کر پیا تو بالاجماع حرمت ثابت ہوگی۔ ھ۔ اور شاید اس قول کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ بچہ کی غذا کھانے کی چیز سے اس وقت شمار ہوگی جبکہ اسے کھانے کی غذا کی عادت پڑ چکی ہو۔ ورنہ اس کی غذا دودھ سے ہی ہوگی اور دوسری خوراک اس کے لئے نقصان دہ ہوگی۔ پھر میں نے فتح القدیر میں دیکھا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مفروضہ مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ جب بچہ کی عادت دوسری خوراک کھانے کی ہو چکی ہو۔ چنانچہ لکھا ہے کہ غذا حاصل کرنے میں اصل طعام ہے۔ اور دودھ تابع ہے۔ اور یہ اس وجہ سے کہ کھانے میں دودھ ملا دینا بچہ کے لئے اسی صورت میں ہوتا ہے کہ اس کی عادت طعام کی ہو چکی ہو تو ایسی حالت میں اس کی غذا دودھ سے کم ہوگی۔ مف۔ لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر ایسا ہی ہو تو یہ مسئلہ کہ کوئی بچہ عادت طعام کے بغیر دودھ پیتا ہے اور اسے طعام ملا کر دودھ دیا گیا۔ تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہی حکم ہوگا جو بیان کیا جا چکا ہے۔ البتہ کوئی شخص دونوں روایتوں میں اس طرح توفیق اور تطبیق دے کہ حرمت کی روایت اس صورت کی ہے جبکہ اس کے کھانے کی عادت نہ ہو۔ اور حرمت نہ ہونے کی روایت اس صورت کی ہے جبکہ کھانے کی اسے عادت ہو چکی ہو۔ تو یہ صورت بہتر ہوتی۔ لیکن میں نے یہ صورت کہیں لکھی ہوئی نہیں پائی۔ فتدبر۔ م۔

وان اختلط بالدواء واللبن غالب تعلق به التحریم لان اللبن یبقی مقصودا فیه اذالدواء لتقویته علی

الوصول واذا اختلط اللبن بلبن الشاة وهوالغالب تعلق به التحريم اعتبار اللغالب كمافي الماء واذااختلط لبن امرأيتن تعلق التحريم باغلبهما عند ابي يوسفؒ لان الكل صارشيئا واحدا فيجعل الاقل تابعاللاكثرفي بناء الحكم عليه وقال محمد وزفرؒ يتعلق التحريم بهما لان الجنس لايغلب الجنس فان الشئي لايصير مستهلكا في جنسه لاتحاد المقصود وعن ابيحنيفةؒ في هذا روايتان واصل المسالة في الايمان.

ترجمہ:۔ اور اگر دواء کے ساتھ دودھ ملادیا مگر دودھ غالب ہو تو اس سے حرمت متعلق ہو جائے گی کیونکہ اس میں دودھ ہی مقصود ہے۔ کیونکہ دوا تو دودھ کو اندر پہنچانے میں تقویت دینے کے لئے ہے۔ اور اگر عورت کے دودھ کو بکری کے دودھ سے ملادیا مگر عورت کا دودھ غالب ہو تو بھی اس سے حرمت ثابت ہو جائے گی اور اگر بکری کا دودھ غالب ہو گیا ہو تو اس سے حرمت متعلق نہ ہو گی۔ غالب مقدار کا اعتبار کرتے ہوئے جیسا کہ پانی ملادینے میں حکم ہے اور اگر دو عورتوں کا دودھ ملادیا تو جس کا زیادہ ہو گا اس سے حرمت متعلق ہو جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لئے سب دودھ ایک ساتھ ہو کر ایک ہی ہو گیا ہے اس لئے کم مقدار کو زیادہ مقدار کے تابع کر دیا جائے گا اس پر حکم رضاعت مبنی کرنے میں۔ اور امام محمد و زفر رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ دونوں سے حرمت متعلق ہو گی۔ کیونکہ جنس میں اپنی جنس پر غالب نہیں ہوتی ہے کیونکہ کوئی چیز اپنی جنس میں ختم نہیں ہو جاتی ہے دونوں کا مقصود ایک ہی ہونے کی وجہ سے۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ اس مسئلہ کی اصل قسم کے بیان میں ہے۔

توضیح ۔: اگر عورت کے دودھ کے ساتھ دواملادی گئی یا بکری کا دودھ ملایا گیا یا دو عورتوں کا ملا کر پلایا گیا تو اس سے رضاعت کی حرمت ہو گی یا نہیں۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وان اختلط بالدواء واللبن غالب تعلق به التحريم لان اللبن يبقى مقصودا فيه ......الخ

اگر دوا کے ساتھ عورت کا دودھ ملادیا گیا اور دودھ زائد مقدار میں ہو تو اس سے حرمت متعلق ہو جائے گی۔ ف۔ دودھ کا زیادہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ دوا صرف تقویت کے لئے پلائی گی ہے۔ لان اللبن الخ کیونکہ اس طرح ملانے میں دودھ ہی مقصود تھا۔ اذالدواء الخ کیونکہ دوا تو دودھ کو پہنچانے میں تقویت دینے کے لئے ہے۔ ف۔ میرے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ معالج کا ارادہ خواہ دودھ ہو یا دوا ہو، فقیہ کی نظر اس میں حکم کی طرف ہے اور اس دودھ کے پہنچنے پر ہی حکم متعلق ہے۔ خواہ منہ سے ہو یا ناک سے جبکہ دوا غذا نہیں ہوتی ہے لہذا یہاں دودھ اپنے اثر کے ساتھ حرمت لانے میں مفید ہے۔ لیکن دودھ اسی صورت میں غذا ہو گا کہ وہ دوا سے غالب ہو ورنہ دوا اس کے لئے مانع ہو گی۔ (حرمت نہیں ہو گی) یہ تحقیق بہت ہی باریک ہے اور عمدہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

واذا اختلط اللبن بلبن الشاة وهوالغالب تعلق به التحريه اعتبار اللغالب كمافي الماء ......الخ

اور جب عورت کا دودھ بکری کے دودھ سے زیادہ مقدار میں ملادیا گیا تو اس سے رضاعت کی حرمت ثابت ہو جائے گی۔ اور اگر بکری کا دودھ غالب ہو تو حرمت ثابت نہیں ہو گی۔ زائد مقدار کا اعتبار کرتے ہوئے جیسے کہ پانی میں ملانے کا حکم گزر گیا ہے۔

واذااختلط لبن امرأيتن تعلق التحريم باغلبهما عند ابي يوسفؒ لان الكل صارشيئا واحدا ......الخ

اور جب دو عورتوں کا دودھ مل جائے۔ ف۔ اور کوئی بچہ اسے پی لے تو کیا ان دونوں سے رضاعت ہو گی یا ایک سے۔ تو اس میں اختلاف ہے۔ تعلق التحریم الخ تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس دودھ سے حرمت متعلق ہو گی جو دونوں میں سے زائد ہے۔ ف۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ لان الکل الخ کیونکہ سب دودھ مل کر ایک ہی دودھ ہو گیا ہے اس لئے اس پر رضاعت کا حکم کرتے ہوئے کم مقدار کو زیادہ مقدار کے تابع کر دیا جائے گا۔ ف۔ اگرچہ متن میں یہی قول مختار ہے۔ لیکن

مشکل یہ ہے کہ تابع کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ رضاعی مائیں کئی ہو سکتی ہیں اگرچہ ایک کا زیادہ اور دوسرے کا کم پیا ہو۔م۔

وقال محمد وزفرؒ یتعلق التحریم بهما لان الجنس لایغلب الجنس فان الشئی لایصیر مستهلکا ......الخ

اور امام محمدؒ وزفرؒ نے کہا ہے کہ رضاعت کی تحریم دونوں عورتوں سے متعلق ہو گی۔ کیونکہ ایک جنس اپنی ہی جنس پر غالب نہیں ہوتی ہے۔ف۔اس طرح سے کہ ایک کو کالعدم یا نہ ہونے کے برابر سمجھ لیا جائے۔فان الشئی الخ کیونکہ کوئی چیز اپنی جنس پر نیست ونابود نہیں ہو جاتی ہے کیونکہ ان کا مقصود ایک ہی ہوتا ہے۔ف۔بلکہ زیادہ تعداد میں ہو جانے سے قوت بڑھ جاتی ہے۔ یہ قول بھی امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت ہے۔

وعن ابیحنیفةؒ فی هذا روایتان واصل المسالة فی الایمان......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ف۔ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔واصل المسئلة الخ اصل میں یہ مسئلہ قسم کے باب میں ہے۔ف۔ مثلاً کسی نے کہا کہ میں اس گائے کا دودھ نہیں پیوں گا۔ لیکن بعد میں اس کے دودھ میں دوسری گائے کا دودھ ملا کر پیا۔ پس اگر دوسری گائے کا دودھ غالب ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حانث نہ ہو گا، کیونکہ اس میں جو کم مقدار میں دودھ ہے وہ گویا ناپید ہو گیا اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ دودھ ناپید نہیں ہوا بلکہ وہی بڑھ گیا ہے۔اس لئے حانث ہو جائے گا۔اسی طرح یہاں بھی امام محمدؒ کے نزدیک دونوں کا اعتبار اور دونوں سے رضاعت ثابت ہو جائے گی۔م۔یہی قول احوط واظہر ہے۔الزیلعی اور کہا گیا ہے کہ یہی اصح ہے۔شرح ابن الملک۔ھ۔ف۔ع۔اور اگر دونوں کا دودھ برابر ہو تو بالاتفاق دونوں سے حرمت ہو گی۔النہر۔اسی طرح پانی ودوا چوپایہ کے دودھ میں عورت کا دودھ برابر ملانے سے حرمت رضاعت واجب ہو گی۔البحر۔ھ ۔بلکہ بالاتفاق رضاعت مکمل اور محقق ہو گی۔الجوہرہ۔ت۔د۔

واذانزل للبکرلبن فارضعت صبیا تعلق به التحریمة لاطلاق النص ولانه سبب للنشوفیثبت به شبهة البعضیة واذاحلب لبن المرأة بعد موتها فاوجر الصبی تعلق به التحریم خلافا للشافعیؒ هو یقول الاصل فی ثبوت الحرمة انما هوالمرأة ثم تتعدی الی غیرهابواسطتها وبالموت لم تبق محلالها ولهذالایوجب وطیها حرمة المصاهرة ولنا ان السبب هوشبهة الجزئیة وذلك فی اللبن لمعنی الانشاء والانبات وهو قائم باللبن وهذه الحرمة تظهر فی حق المیتة دفناوتیمما اما الجزئیة فی الوطی لکونه ملاقیا لمحل الحرث وقدزال بالموت فافترقا.

ترجمہ۔:اور جب کسی باکرہ (کنواری) کو دودھ اتر آئے اور وہ کسی بچہ کو دودھ پلا دے تو اس بچہ سے حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ نص کے مطلق ہونے کی وجہ سے اور اس لئے بھی کہ یہ دودھ بھی بدن کے بڑھنے کا سبب ہے جس سے بعضیت کے ہونے کا شبہ ثابت ہو جاتا ہے اور جب کسی عورت کی وفات کے بعد اس کا دودھ نکالا گیا اور وہ کسی کے منہ میں ڈال دیا گیا تو اس سے بھی حرمت ثابت ہو جائے گی۔اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔وہ فرماتے ہیں کہ حرمت کے ثبوت میں اصل عورت ہے۔ پھر اسی عورت کے واسطہ سے یہ حرمت غیر کی طرف متعدی ہوتی ہے اور عورت مر جانے کی وجہ سے حرمت کی محل باقی نہیں رہی۔اسی لئے ایسی مردہ عورت سے وطی کر لینے سے مصاہرہ اور دامادی کے رشتہ کو واجب نہیں کرتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت رضاعت ہونے کا سبب جزو ہونے کا شبہ ہے اور یہ بات دودھ میں موجود ہے کیونکہ اسی سے دودھ میں گوشت جمانے اور ہڈی اگانے کے معنی موجود ہیں اور یہ معنی دودھ میں موجود ہیں اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق میں دفن کرنے اور تیمم کرانے کے معاملہ سے ظاہر ہوتی ہے اور وطی میں جزء ہونا اس وجہ سے ہے کہ وطی ایسی جگہ میں ہوتی ہے جو کھیتی کی جگہ ہے۔ لیکن اس کے مر جانے کی وجہ سے وہ جگہ ختم ہو گئی ہے۔

توضیح۔:اگر کنواری لڑکی کو دودھ اتر آئے اور بچہ اسے پی لے۔ اگر کسی عورت کے مر جانے کے بعد اس کا دودھ نکال کر کسی بچہ کے منہ میں ڈال دیا گیا تو حرمت ثابت ہوگی یا نہیں۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

واذانزل للبكر لبن فارضعت صبيا تعلق به التحريمة لاطلاق النص ......الخ

اگر کسی باکرہ کو دودھ اتر آیا اور اس نے کسی بچہ کو دودھ پلادیا تو اس سے رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ف۔ائمہ اربعہ اور عامہ علماء کا یہی قول ہے۔بشرطیکہ وہ نو برس سے کم کی لڑکی نہ ہو۔الجوہرہ۔ھ۔اس طرح یہ باکرہ صرف اس بچہ کی رضاعی ماں ہو جائے گی۔ پھر شرط یہ ہے کہ واقعۃً وہ دودھ ہو کیونکہ اگر صرف زرد پانی ہو تو اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔ف۔اور بیاہی میں احتیاطاً ہوگی۔الخزانہ۔ **لاطلاق النص الخ** اس کی دلیل نص کا مطلق ہونا ہے۔ف۔یعنی اس مفہوم کی نص ہر رضاعت والی عورت کو مطلقاً شامل ہے کہ وہ خواہ بیاہی ہو یا کنواری ہو ۔**ولانه سبب الخ** اور اس وجہ سے بھی کہ باکرہ کا دودھ بھی بدن بڑھانے کا سبب ہے۔اس لئے جزو ہو جانے کی مشابہت ثابت ہو جائے گی۔ف۔اور اسی سے رضاعت کی حرمت کا ثبوت ہوتا ہے۔

واذاحلب لبن المرأة بعد موتها فاوجز الصبي تعلق به التحريم خلافا للشافعيؒ ......الخ

اور اگر عورت کا دودھ اس کے مرنے کے بعد نکالا گیا۔اور وہ بچہ کے منہ سے ٹپکایا گیا تو اس سے رضاعت کی حرمت متعلق ہو جائے گی۔**خلافاللشافعي الخ**۔برخلاف امام شافعیؒ کے قول کے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ حرمت کے ثبوت میں اصل تو عورت ہی ہوتی ہے۔ف۔اس لئے حرمت کا تعلق سب سے پہلے عورت کے ساتھ ہوتا ہے۔**ثم يتعدى الخ** پھر اس عورت کے واسطہ سے یہ حرمت دوسرے کی طرف بھی منتقل ہو جاتی ہے۔ف یعنی بچہ وغیرہ کی طرف عورت سے آتی ہے۔**وبالموت الخ** اور موت کی وجہ سے یہ عورت حرمت کی محل باقی نہیں رہی۔ف۔اس لئے اس عورت کے ساتھ حرمت ثابت نہ ہوگی تو غیر کی طرف بھی منتقل نہ ہوگی۔

ولهذالايوجب وطيها حرمة المصاهرة ولنا ان السبب هوشبهة الجزئية ......الخ

اور اسی وجہ سے کہ مری ہوئی عورت حرمت کی محل نہیں رہی اس عورت سے وطی کرنے سے حرمت مصاہرت بھی ثابت نہ ہوگی۔ف۔یہاں تک کہ اگر کسی مری ہوئی عورت سے کوئی وطی کرلے تو اس کی زندہ ماں یا بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے۔اگرچہ ان کے نزدیک زنا سے حرمت مصاہرت نہیں ہوتی۔**ولنا ان الخ** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رضاعت کا سبب جزو بدن ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔**وذالك الخ** اور یہ صفت دودھ میں موجود ہے کیونکہ دودھ میں گوشت جمانے اور ہڈی اگانے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ف۔اور یہ بات عورت کی زندگی سے تعلق نہیں رکھتی ہے۔**وهوقائم الخ** اور یہ معنی دودھ کے ساتھ قائم ہیں۔ف۔اور یہ بات کہ عورت کی موت سے حرمت تعدی نہیں کرتی ہے تو یہ ناقص خیال ہے۔

وهذه الحرمة تظهر في حق الميتة دفناوتيمما اما الجزئية في الوطى لكونه ملاقيا لمحل ......الخ.

اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق میں بھی دفن کرنے اور تیمم کرانے کے بارے میں ظاہر ہوگی۔ف۔یعنی حرمت پیدا کرنے کی جو اصل وجہ ہے وہ دودھ ہی کے اندر پائی جاتی ہے۔اس لئے عورت کے مرجانے سے اس کا تعدی کرنا اور دوسرے میں منتقل ہونا خارج نہیں ہوا ہے۔اور متعدی ہونے کا فائدہ صرف عورت کی زندگی تک کے لئے مخصوص نہیں ہے بلکہ اس کے مرنے کے بعد بھی ظاہر ہوتا ہے ۔مثلاً مردہ عورت کا دودھ جس لڑکی کے منہ سے ٹپکایا گیا اس کا شوہر موجود ہے۔اور اس عورت کا کوئی محرم رشتہ دار موجود نہیں ہے۔اور غسل کے بغیر اسے صرف تیمم کرانے کی ضرورت ہے تو ایسی صورت میں وہی لڑکی جس کو اس کا دودھ پلا گیا ہے اس کا شوہر اس مردہ عورت کو تیمم کرادے اور دفن کردے کیونکہ وہ اس کی رضاعی ساس ہوگئی

ہے۔العامہ وغیرہ۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ رضاعت سے جو جزئیت ہوتی ہے وہ اس سے گوشت اور ہڈی بڑھنے کی وجہ سے ہے بخلاف مصاہرت کی حرمت جو وطی واقع ہونے کی جزئیت سے ثابت ہوا کرتی ہے۔

اما الجزئية في الوطى لكونه ملاقيا لمحل الحرث وقدزال بالموت فافترقا.

اور وطی کی وجہ سے جزء ہونا اس وجہ سے ہے کہ وطی ایسی جگہ میں ہوتی ہے جو کھیتی کی جگہ ہے۔ وقد زال الخ اور وہ جگہ اس کے مرجانے سے ختم ہو جاتی ہے۔ف اس لئے مردہ سے وطی کرنے سے جزئیت نہیں ہوتی ہے اس لئے اس سے حرمت مصاہرت بھی نہیں ہوتی ہے۔ فافترقا الخ اس تفصیل سے رضاعت اور وطی میں فرق ظاہر ہو گیا۔ف۔ یہ احکام اس صورت کے ہیں جبکہ منہ یا ناک سے دودھ پہنچایا گیا ہو۔

واذا احتقن الصبي باللبن لم يتعلق به التحريم وعن محمدؒ انه يثبت به الحرمة كمايفسدبه الصوم ووجه الفرق على الظاهران المفسدفي الصوم اصلاح البدن ويوجد ذلك في الدواء فاماالمحرم في الرضاع معنى النشوولايوجد ذلك في الاحتقان لان المغذى وصوله من الاعلى واذانزل للرجل لبن فارضع صبيا لم يتعلق به التحريم لانه ليس بلبن على التحقيق فلايتعلق به النشو والنمو وهذالان اللبن انما يتصور ممايتصورمنه الولادة واذاشرب صبيان من لبن شاة لم يتعلق به التحريم لانه لاجزئية بين الأدمي والبهائم والحرمة باعتبارها

ترجمہ۔ :اگر بچہ کو کسی عورت کے دودھ سے حقنہ دیا گیا تو اس سے حرمت لاحق نہیں ہوگی (یہی ظاہر الروایۃ ہے) اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اس سے بھی حرمت ثابت ہو جائے گی جس طرح کہ اس کام سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ اور ظاہر الروایۃ پر فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ روزہ میں فساد پیدا کرنے والا بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دوا میں پائی جاتی ہے۔ لیکن رضاعت میں حرمت پیدا کرنے والی چیز بڑھانے کے معنی ہیں جبکہ یہ بات حقنہ کرنے میں نہیں پائی جاتی ہے کیونکہ غذائیت پیدا کرنے والی چیز تو وہ ہے جس کا پہنچانا اوپر سے ہوا کرتا ہے۔ اور جب کسی مرد کو دودھ اتر آئے اور وہ اس دودھ کو کسی بچہ کو پلادے تو اس سے حرمت متعلق نہیں ہوگی۔ کیونکہ حقیقت میں یہ دودھ نہیں ہوتا ہے اس لئے اس سے نشو و نما نہیں ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دودھ کا تصور اسی سے ہوتا ہے جسے بچہ پیدا ہوتا ہے اور جب دو بچوں نے ایک بکری کا دودھ پیا تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ کیونکہ آدمی اور جانوروں کے درمیان حرمت نہیں ہوتی ہے حالانکہ حرمت کو جزئیت کے اعتبار سے ہی ہوتی ہے۔

توضیح: اگر بچہ کو عورت کے دودھ کا حقنہ کرایا جائے یا کسی مرد سے اترا ہوا دودھ پلایا جائے تو رضاعت ثابت ہوگی یا نہیں۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

واذا احتقن الصبي باللبن لم يتعلق به التحريم وعن محمدؒ انه يثبت به الحرمة ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وعن محمدؒ الخ اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ انه يثبت الخ ایسے حقنہ کرنے سے حرمت ثابت ہو جائے گی۔ جیسے کہ وہ روزہ کو فاسد کرتا ہے۔ف۔ مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ روزہ تو ایسی حیثیت سے فاسد ہوتا ہے جس میں غذائیت ہو اور وہ معدہ میں پہنچے ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ حقنہ سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس سے بھی غذا معدہ میں پہنچ جاتی ہے۔ لہٰذا دودھ کا حقنہ کرنے میں بطور غذا دودھ پہنچنے سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی۔ لیکن ظاہر الروایۃ میں رضاعت اور روزہ میں فرق ہے۔

ووجه الفرق على الظاهران المفسدفي الصوم اصلاح البدن ويوجد ذلك في الدواء ......الخ

ظاہر الروایۃ میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ روزہ کو فاسد کرانے والی چیز بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دوا میں پائی جاتی ہے۔ف۔ اسی بناء پر دوا کے استعمال سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ فاما المحرم الخ لیکن رضاعت میں حرام کرنے والی چیز وہ ہے

جس سے بدن بڑھتا ہے اور زیادتی ہوتی ہے جبکہ حقنہ کرنے میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے۔ **لان المغذی الخ** کیونکہ وہی چیز غذائیت پہنچاتی ہے جو اوپر سے نیچے کی طرف جاتی ہو۔ف۔ جیسے منہ یا ناک سے۔ اور یہ غذائیت نیچے سے اوپر کی طرف نہیں جاتی ہے۔ لہذا حقنہ سے غذائیت بدن میں نہیں پہنچتی ہے۔ چنانچہ حاصل جواب یہ ہوا کہ روزہ دوا سے فاسد ہوتا ہے لیکن دوا سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی ہے۔م۔ حقنہ کی طرح دودھ کا کان میں یاذکر کے سوراخ میں ٹپکانا اور جائفہ کے زخم یا آمہ میں دودھ پہنچانے سے رضاعت کی حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ ھ۔ف۔د۔ جائفہ وہ زخم ہے جو اوپر سے دماغ کے اندر تک پہنچ جانے اور آمہ وہ زخم جو دماغ کی سخت ہڈی تک رہ جائے۔ مزید تفصیل زخم لگانے کے باب میں آئے گی انشاءاللہ تعالیٰ۔

واذانزل للرجل لبن فارضع صبیا لم یتعلق به التحریم لانه لیس بلبن علی التحقیق ......الخ

اور اگر کسی مرد کو دودھ اتر آیا۔ف۔ یعنی حقیقت میں مرد کی چھاتی میں دودھ بھر گیا فارضع الخ اور اس مرد نے دودھ کسی بچہ کو پلا دیا تو اس سے حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ف۔ اور اس بات میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ع۔ **لانه لیس الخ** کیونکہ حقیقت میں دودھ نہیں ہے۔ اس لئے اس دودھ سے پیدا ہونا اور بڑھنا متعلق نہیں ہوگا۔

وهذالان اللبن انما یتصور ممایتصور منه الولادة ......الخ

اور حقیقت میں اس کا دودھ نہ ہونا اس وجہ سے معلوم ہوا کہ دودھ تو ایسے ہی بدن سے نکلتا ہے جس سے بچہ جنم لے سکتا ہو۔ف۔ یعنی وہ مادہ یا عورت ہو۔ پھر اس رضاعت کا احترام صرف انسان کی تکریم و تعظیم کرنے کا خیال ہوتا ہے۔ اسی لئے:

واذاشرب صبیان من لبن شاة لم یتعلق به التحریم لانه لاجزئیة بین الآدمی والبهائم ......الخ

اگر دو بچوں نے یعنی ایک لڑکا اور ایک لڑکی ہے مثلاً ایک ہی بکری کا دودھ پیا تو اس سے حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ف ۔اور مبسوط وغیرہ میں جو یہ بات مذکور ہے کہ شیخ امام محمد بن اسماعیل صاحب الصحیح البخاری کے شیخ امام ابوحفص الکبیر کے زمانہ میں جو امام شافعیؒ کے ہم عمر ہیں یعنی ۱۵۰ھ میں پیدا ہوئے ہیں۔ بخارا میں آکر رضاعت کے ثبوت میں فتویٰ دینا شروع کیا تھا اور شیخ ابوحفصؒ کی ممانعت کے باوجود نہ ماننے۔ اس لئے لوگوں نے مخالفت میں آکر جمع ہو کر ان کو بخارا سے نکال دیا۔ بندہ مترجم کے نزدیک یہ بات بہت بعید ناقابل یقین ہے۔ اور شاید کہ اس میں عصبیت کو دخل ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بکری کسی طرح بھی آدمی کی ماں اور بکرا اس کا باپ نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ آدمی اور جانوروں میں کوئی جزئیت نہیں ہوتی ہے۔ جبکہ حرمت رضاعت تو جزئیت کے اعتبار سے ہی ہوتی ہے۔

واذاتزوج الرجل صغیرة وکبیرة فارضعت الکبیرة الصغیرة حرمتا علی الزوج لانه یصیر جامعابین الام والبنت رضا عاوذلك حرام کالجمع بینهما نسباً ثم ان لم یدخل بالکبیرة فلا مهرلها لان الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول بها وللصغیرة نصف المهرلان الفرقة وقعت لا من جهتها والارتضاع وانکان فعلامنها لکن فعلها غیر معتبرفی اسقاط حقها کما اذاقتلت مورثها ویرجع به الزوج علی الکبیرة انکانت تعمدت به الفسادوان لم تتعمدفلاشئی علیها وان علمت بان الصغیرة امرأته

ترجمہ۔: اور جبکہ کسی نے ایک چھوٹی بچی اور ایک عورت سے نکاح کیا بعد میں اس بڑی نے چھوٹی بچی کو اپنا دودھ پلا دیا تو وہ دونوں ہی اس شوہر کے لئے حرام ہو جائیں گی۔ کیونکہ اس صورت میں وہ شخص ماں اور اس کی بیٹی کو ایک نکاح میں جمع کرنے والا ہو جائے گا اور بات حرام ہے جیسے کہ ایک اپنی نسبی ماں اور بیٹی کو جمع کرنا حرام ہے۔ پھر اگر اس بڑی سے دخول نہیں کیا ہو تو وہ کچھ بھی اپنے مہر سلسلہ میں حقدار نہ ہوگی۔ کیونکہ دخول سے پہلے خود اسی کی جانب سے یہ جدائیگی لازم آئی ہے اور چھوٹی بچی نصف مہر کی مستحق ہوگی کیونکہ یہ جدائیگی خود اس کی اپنی جانب سے واقع نہیں ہوئی۔ اگر اس موقع میں دودھ پینا اس بچی کا کام ہوا لیکن اس کا یہ فعل اس حق کے ساقط کرنے میں معتبر نہیں ہے۔ جیسے کہ وہ اپنے مورث کو قتل کر ڈالے۔ پھر اس شوہر کو اس لڑکی کے لئے ادا کیا

ہو انصف مہر اپنی بڑی بیوی سے وصول کرنے کا حق ہوگا بشرطیکہ اس نے نکاح فاسد کرنے کا ارادہ کیا ہو۔ اور اگر اس نے ایسا ارادہ نہ کیا ہو تو اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا اگرچہ اسے اس بات کا علم ہو کہ یہ بچی اس کے شوہر کی بیوی ہے۔

توضیح ۔: اگر کسی کی دودھ پیتی بچی بیوی کو اس کی بڑی بیوی نے دودھ پلا دیا۔ اذا تزوج الخ اگر مرد نے دو عورتوں سے نکاح کیا ان میں سے ایک چھوٹی اور دودھ پیتی ہے اور دوسری بالغہ ہے

واذا تزوج الرجل صغیرة و کبیرة فارضعت الکبیرة الصغیرة حرمتا علی الزوج ......الخ

اور اس بالغ نے اس بچی کو دودھ پلا دیا۔ ف۔ کیونکہ ابھی تک وہ دو سال سے کم کی تھی۔ حرمتا الخ نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ دونوں ہی اپنے شوہر کے لئے حرام ہو جائے گی۔ لانہ یصیر الخ کیونکہ یہ شخص ایسی دو عورتوں کو جمع کرنے والا ہوگا جو آپس میں رضاعی ماں اور بیٹی ہو گئی ہیں۔ حالانکہ یہ حرام ہے جیسے نسبی ماں اور بیٹی کا جمع کرنا حرام ہے۔ ف۔ اور اگر اس نے بڑی بیوی کو طلاق بائن دے دی پھر اس نے ایسا کیا یا بڑی کا دودھ لے کر کسی دوسرے شخص نے چھوٹی کے منہ میں ٹپکا دیا تو بھی دونوں حرام ہو جائے گی۔ پھر واضح ہو کہ ان دونوں کو ایک ساتھ بیوی کی حیثیت سے اپنی پاس رکھنا اس مرد کے لئے ہمیشہ کے لئے حرام ہوگا اور اگر بڑی بیوی کا دودھ اسی شوہر سے اترا ہو یا بیوی کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو پھر ان دونوں میں سے کسی ایک سے کبھی بھی نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ ورنہ اس چھوٹی سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے ورنہ کسی کی بیٹی سے صرف نکاح کرنے سے ہی اس کی ماں اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتی ہے لیکن کسی کی اس سے صرف نکاح کرنے سے اس کی بیٹی اسی صورت میں اس پر حرام ہوتی ہے جبکہ اس کی ماں سے دخول بھی کر لیا ہو۔ ھ۔ م۔

ثم ان لم یدخل بالکبیرة فلا مہرلہا لان الفرقة جاءت من قبلہا قبل الدخول بہا......الخ

پھر اگر بڑی کے ساتھ ایک مرتبہ بھی دخول نہیں کیا ہو تو اس کے مہر کا اسے کچھ بھی حصہ نہیں ہوگا۔ ف۔ خواہ اس نے دودھ پلانے کا یہ کام ارادہ سے کیا ہو یا ارادہ سے نہیں کیا ہو۔ ع۔ لان الفرقة الخ کیونکہ ان میں جدائیگی اسی عورت کی طرف سے آئی ہے اور وہ بھی دخول ہونے سے پہلے۔ ف۔ اور اگر ایک مرتبہ بھی اس کے ساتھ دخول ہو چکا ہو اور اس کے بعد جدائیگی ہوتی اس کے لئے پورا مہر، لیکن چھوٹی کے لئے صرف نصف مہر لازم آئے گا۔ لان الفرقة الخ کیونکہ جدائیگی اس چھوٹی کی وجہ سے نہیں ہوئی ہے۔ ف۔ اس موقع پر یہ وہم نہ ہو کہ دودھ تو اس چھوٹی نے خود ہی چوسا ہے اور یہ اس کا فعل ہوا۔ لان لارتضاع الخ کیونکہ دودھ چوس لینا اگرچہ اسی چھوٹی کا فعل ہے لیکن اس کا یہ فعل اس کے حق کے ساقط کرنے میں معتبر نہیں ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وہ تو انتہائی چھوٹی ہے۔

کما اذا قتلت مورثہا و یرجع بہ الزوج علی الکبیرة انکانت تعمدت بہ الفساد......الخ

جیسے کہ وہ اپنے مورث کو قتل کر ڈالے۔ ف۔ تو وہ میراث پانے سے مرحوم نہ ہوگی۔ حالانکہ قاتل کو میراث سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ قتل کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً وہ کسی اونچی جگہ پر سوئی ہوئی تھی اور اس کے نیچے اس کی ماں تھی۔ وہاں سے وہ اپنی ماں پر اس طرح گری کہ وہ مر گئی۔ اگر ایسا کام کسی بڑے سے ہوتا تو یہ بھی قتل کرنے کے قائم مقام سمجھا جاتا یا جیسے اس نے کوئی پتھر پھینکا جو اس کی ماں کو لگا اور وہ اسی کی چوٹ سے کسی طرح مر گئی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ وہ اپنے شوہر سے اپنا نصف مہر پائے گی۔ اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ بڑی نے جو اسے دودھ پلایا ہے وہ بدنیتی کے ساتھ ان میں فساد ڈالنے کے لئے کیا ہے یا نہیں۔ چنانچہ و یرجع بہ الخ اگر بڑی نے بدنیتی یعنی ان میں فساد ڈالنے کے لئے ایسا کیا ہے تو شوہر یہ نصف مہر بڑی بیوی سے واپس لے گا۔ ف۔ اسی طرح اجنبی متعمد سے بھی واپس لے گا۔ اس جگہ تعمد اور قصد سے یہ مراد ہے کہ عقل کی حالت میں اپنی خوشی

خاطر سے کسی جبر واکراہ کے بغیر بیداری کی حالت میں یہ جانتے ہوئے کہ یہ چھوٹی بچی اس کی بیوی ہے اور یہ جانتے ہوئے بھی کہ اسے اس طرح دودھ پلانے سے فساد ہوگا۔ اس کو دودھ پلادے۔ اور یہ بھی کہ اس طرح پلانے سے اس بچی کی بھوک یا ہلاکت دور کرنا مقصود بھی نہ ہو۔

وان لم تتعمدفلاشئی علیھا وان علمت بان الصغیرۃ امرأتہ......الخ

اور اگر بڑی بیوی نے ایسا قصداً نہیں کیا تو اس بڑی بیوی پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اگرچہ اسے یہ معلوم ہو کہ یہ چھوٹی بھی اسی کے شوہر کی بیوی ہے۔ف۔ اس لئے اگر دیوانگی کی حالت میں یا مجبور کردیئے جانے پر یا خواب میں یا اس سے نکاح ہونے کی خبر نہ ملی ہو یا اس دودھ پلانے کو اتنا نقصان دہ ہونا نہ جانتی ہو یا جانتی ہو مگر اس نے اس بچی کی بھوک ختم کرنے یا ہلاکت سے بچانے کا ارادہ کیا ہو تو شوہر اس سے وہ نصف مہر واپس نہیں لے گا۔ اس قصد وارادہ کے الزام سے بچنے کے لئے بڑی بیوی کی قسم کھاکر دعویٰ کرنا قابل قبول ہوگا۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ف۔ھ۔

وعن محمدؒ انہ یرجع فی الوجھین والصحیح ظاھر الروایۃ لانھا وان اکدت ماکان علی شرف السقوط وھونصف المھروذلک یجری مجری الاتلاف لکنھا مسببۃ فیہ امالان الارضاع لیس بافساد النکاح وضعا وانما یثبت ذلک باتفاق الحال اولان فساد النکاح لیس بسبب لالزام المھربل ھوسبب لسقوطہ الاان نصف المھریجب بطریق المتعۃ علی ماعرف لکن من شرطہ ابطال النکاح واذاکانت مسببۃ یشترط فیہ التعدی کحفر البیر ثم انما تکون متعدیۃ اذاعلمت بالنکاح وقصدت بالارضاع الفساد امااذالم تعلم بالنکاح اوعلمت بالنکاح ولکنھا قصدت دفع الجوع والھلاک من الصغیرۃ دون الافسادلا تکون متعدیۃ لانھا مامورۃ بذلک ولو علمت بالنکاح ولم تعلم بالفساد لا تکون متعدیۃً ایضا وھذا منّا اعتبار الجھل لدفع قصدالفساد لالدفع الحکم.

ترجمہ۔: اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ شوہر دونوں صورتوں میں بڑی بیوی سے مہر واپس لے گا اور قول صحیح ظاہر الروایۃ ہی ہے کیونکہ بڑی نے اگرچہ ایسے مال کو مؤکد کردیا ہے جو ختم ہوجانے کے کنارے پر تھا۔ کہ کہ نصف مہر تھا۔ ایسا کرنا مال برباد کرنے کے برابر ہے۔ لیکن وہ اس فعل میں سبب ہے یا تو اس لئے اسے سبب کہا گیا ہے کہ دودھ پلانا تو نکاح فاسد کرنے کے لئے ہی وضع نہیں کیا گیا ہے۔ پھر بھی نکاح فاسد ہوجانا صرف اتفاقی بات ہے۔ یا اس وجہ سے سبب ٹھہرا ہے کہ نکاح فاسد ہونا مہر کے لازم ہونے کا سبب ہی نہیں ہے۔ بلکہ فساد نکاح تو مہر ساقط ہوجانے کا سبب ہے۔ لیکن نصف مہر کا واجب ہونا متعہ کے طور پر ہے۔ جیسا کہ پہلے معلوم ہوچکا ہے۔ البتہ نکاح باطل ہونا اس کے واجب ہونے کی شرط ہے۔ بڑی بیوی بھی جب سبب ٹھہری تو اس میں بھی یہ شرط ہوگی کہ اس نے قصداً زیادتی کی ہے۔ جیسے گڑھا کھودنے کے مسئلہ میں ہے۔ پھر یہ بڑی بیوی اسی صورت میں زیادتی کرنے والی سمجھی جائے گی جبکہ اسے یہ معلوم ہو کہ اس چھوٹی سے بھی شوہر کا نکاح ہوچکا ہے۔ اور دودھ پلانے سے فساد برپا کرنا ہی اس کا ارادہ ہو۔ اس لئے اگر اس بچی کے نکاح ہونے کی اسے خبر ہی نہ ہو یا خبر تو ہو لیکن اس کی بھوک کی تکلیف اور اس کی ہلاکت دور کرنے کا اس نے ارادہ کیا ہو اور نقصان وفساد کرنا مقصود نہ ہو تو وہ زیادتی کرنے والی نہیں ہوگی کیونکہ اسے شریعت کی طرف سے اسی بات کا حکم دیا گیا ہے۔ اور اگر اسے اس لڑکی کے نکاح کا علم تو ہو مگر وہ یہ نہ جانتی ہو کہ دودھ پلانے سے فساد ولازم آئے گا تب بھی وہ زیادتی کرنے والی نہیں سمجھی جائے گی اور ہماری طرف سے ایسے کاموں میں جہالت کا حکم لگانا فساد برپا کرنے کی غرض سے ہے۔ اس کے حکم کو دور کرنا مقصود نہیں ہے۔

توضیح۔: بڑی بیوی کی طرف سے چھوٹی بچی بیوی کو دودھ پلانے کے سلسلہ میں امام محمدؒ کا مذہب اور ان کی دلیل

وعن محمدؒ انه يرجع في الوجهين والصحيح ظاهر الرواية لانها وان اكدت ماكان على ......الخ

اور امام محمدؒ کی طرف سے (نوادر میں) روایت ہے کہ شوہر دونوں صورتوں میں بڑی بیوی سے وصول کرے گا۔ف۔یعنی اس نے خواہ قصداً ایسا کیا ہو یا نہیں۔ ظاہر الروایۃ ہی صحیح ہے۔ لانها وان الخ کیونکہ اس بڑی بیوی نے ایسے مال کو لازم کر دیا جو ساقط ہونے کے کنارہ پر تھا (جو ختم ہو سکتا تھا) اور وہ نصف مہر ہے۔ اور ایسا کرنا مال کے برباد کر دینے کے قائم مقام ہے۔ لیکن وہ تو اس کام میں سبب ہے۔ف۔ فاعل نہیں ہے۔ سبب اور فاعل میں فرق اس طرح ہے کہ مثلاً غلام کا بھاگنا ایک جرم ہے تو بھاگنے کا فاعل (بھاگنے والا) حقیقت میں خود غلام ہے اور جس نے غلام کی بیڑیاں کھول دی وہ سبب ہے اور جس نے مثلاً غلام کو قتل کر ڈالا وہ فاعل تلف کرنے والا اور ضامن قیمت ہے تو مسبب بھی تلف کرنے والے کے مثل ضامن ہوتا ہے۔ لیکن دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ اس طرح وہ بڑی بیوی بھی یہاں مسببہ ہے۔

امالان الارضاع ليس بافساد النكاح وضعا وانما يثبت ذلك باتفاق الحال ......الخ

یا تو اس وجہ سے مسببہ ٹھہری کہ دودھ پلا دینا کچھ اس کام کے لئے مقرر نہیں کیا گیا ہے کہ اس سے نکاح فاسد ہی ہو جایا کرے البتہ اس کے نکاح کا فاسد ہو جانا ایک اتفاقی معاملہ ہوا ہے۔ف۔ کیونکہ اگر بڑی اس کے نکاح میں نہ ہوتی تو دودھ پلانے سے اس چھوٹی کے نکاح پر برا اثر نہ پڑتا اور نکاح فاسد نہ ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس بڑی نے جو (دودھ پلانے کا) کا کام کیا ہے اس کا ذاتی اثر یہ نہیں ہے کہ وہ نکاح کو فاسد کر دے۔ اس لئے فاعلہ نہیں کہا جا سکتا ہے۔ بلکہ اس فعل سے اتفاقاً ایسا ہو گیا ہے اس لئے وہ مسببہ کہلائے گی۔ اولان الخ یا اس وجہ سے وہ عمل مسببہ ٹھہرا کہ نکاح فاسد ہونا مہر کے لازم ہو جانے کا یہی سبب نہیں ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر خود یہ بڑی بیوی غیر مدخولہ ہوتی (اس سے ہمبستری نہ ہوئی ہوتی) تو صرف اس کا نکاح فاسد ہو جاتا مگر کچھ بھی مہر لازم نہ آتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس بڑی کا فعل فساد اس بات کی حقیقی علت نہیں ہے کہ اس سے مال لازم آجائے۔

بل هو سبب لسقوطه الاان نصف المهر يجب بطريق المتعة على ماعرف ......الخ

بلکہ نکاح کا فاسد ہو جانا مہر کے فاسد ہو جانے کا سبب ہوا۔ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس بڑی بیوی نے ایسا کوئی کام نہیں کیا جس کے نتیجہ میں تاوان لازم آجائے۔ بلکہ اس کا فعل ایسا ایک ذریعہ بن گیا ہے جس سے شوہر کے ذمہ مال لازم آجائے۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کا فعل اس کام کی علت ہے کہ شوہر کے ذمہ سے مہر ساقط ہو جائے۔ بہر حال اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کہ وہ فاعل نہ ہوئی بلکہ وہ صرف ایک ذریعہ اور سبب ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں حیثیت سے جس طرح چاہو نظر کرو یہی ثابت ہوتا ہے کہ اس بڑی بیوی کا فعل خود علت فاعلہ نہیں ہے بلکہ صرف سبب ہے اسی وجہ سے وہ مسببہ ثابت ہوئی۔ اگر کوئی یہ کہے کہ جب اس کے فعل سے مہر ساقط ہوا ہے نصف مہر بھی کیوں لازم آیا جواب دیا کہ بڑی کا فعل ایسا ہی ہے کہ اس سے پورا مہر ساقط ہو جائے۔ الاان الخ لیکن نصف مہر کا واجب ہونا بطور متعہ کے ہے۔ جیسا کہ پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے۔ البتہ نکاح باطل ہونا اس کے واجب ہونے کی شرط ہے۔ف۔ یعنی نص کے ذریعہ یہ حکم ثابت ہوا ہے کہ نصف مہر بطور متعہ کے واجب ہوا۔ جو اس بڑی کے کچھ کرنے سے نہیں ہوا ہے۔ البتہ واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ نکاح باطل ہو تو وہ اس شرط کو موجود کرنے والی ضروری ہوئی ہے اور جو کوئی شرط کا فاعل ہو وہ مشروط کے واسطے سبب ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ بڑی بیوی صرف مسببہ ہوئی۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ فاعل و سبب میں فرق یہ ہے کہ فاعل مثلاً کسی کا مال برباد کر دینے والا تو ضامن ہے خواہ اپنے ارادہ سے کرے یا اس کے ارادہ سے نہ ہو۔ اور سبب میں اپنے ارادہ سے کرنے کی شرط ہے۔ جیسا کہ اصول کی کتابوں میں بات ثابت ہو چکی ہے۔

واذاكانت مسببة يشترط فيه التعدى كحفر البير ثم انما تكون متعدية اذاعلمت بالنكاح......الخ

اور بڑی بھی جب سبب ٹھہری تو اس میں قصداً بیجا کام کرنے کی شرط ہو گی۔ف۔ یعنی مسببہ کے ضامن ہونے کے لئے یہ

شرط ہے کہ اس نے بے جگہ زیادتی کی ہو۔ کحفر البیر جیسے کہ گڑھا کھودنے کے مسئلہ میں ہے۔ف۔ کہ کسی نے کوئی گڑھا یا کنواں کھودا۔ اور اس میں کوئی گر کر مر گیا تو اس کا سبب وہی شخص ہوگا جس نے کھودا ہے۔ اس لئے یہ دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے اپنی خاص مملوکہ زمین میں کھودا ہے تو اس نے کوئی زیادتی نہیں کی ہے۔ اس لئے زیادتی کی شرط ہوگی۔ اسی طرح اس بڑی بیوی کے ضامنہ ہونے میں بھی اسی کی طرف سے زیادتی اور تعدی کی شرط ہوگی۔ اس صورت میں شوہر اس سے نصف مہر واپس لے سکے گا۔ ورنہ نہیں۔ ثم انما الخ پھر یہ بڑی بیوی زیادتی کرنے والی اسی صورت میں کہی جائے گی جبکہ وہ یہ جانتی ہو کہ یہ بھی اس کے شوہر کی بیوی ہے اور فساد برپا کرنے کی غرض سے ہی اسے دودھ پلایا ہو۔ف۔ اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر اس بڑی نے جان بوجھ کر فساد کرنے کا ارادہ کیا ہو تو اس چھوٹی کو جو نصف مہر دینا شوہر پر لازم ہوگا شوہر وہی رقم اس بڑی سے لے کر ادا کر دے۔ یا وصول کرے۔

اما اذالم تعلم بالنكاح اوعلمت بالنكاح ولكنها قصدت دفع الجوع والهلاك من الصغيرة......الخ

لیکن جب اس بڑی کو اس چھوٹی کے نکاح ہو جانے کی خبر تک نہ ہو ف۔ کہ اس کے شوہر نے اس چھوٹی سے نکاح کر رکھا ہے۔ او علمت بالنکاح الخ یا اسے اس کے نکاح کا علم تو ہو گیا ہو مگر پلانے کا مقصد اس بچی کے ساتھ ہمدردی کرنی تھی کہ اس کے بغیر اس کے بھوک سے تڑپنے اور مر جانے کا اسے خطرہ ہو گیا ہو۔ اور فساد ڈالنا اس کا مطلقاً ارادہ نہ ہو تو وہ زیادتی کرنے والی نہیں سمجھی جائے گی کیونکہ شرعاً اسے ایسا ہی کرنے کا حکم ہے۔ف۔ یہاں تک کہ اگر اسے اس کے ہر جانے کا پورا خوف ہو جائے پھر بھی وہ دودھ نہ پلائے جہاں تک کہ بالآخر وہ مر جائے تو اسے ایسا ہی گناہ ہوگا جیسا کہ کسی قاتلہ کو ہوگا۔ پس موجودہ صورت میں وہ قصداً زیادتی کرنے والی نہیں ہوئی تو شوہر بھی اس سے مہر کا کچھ حصہ واپس نہیں لے سکتا ہے۔

ولو علمت بالنكاح ولم تعلم بالفساد لا تكون متعدية ايضا......الخ

اور اگر اس بڑی کو یہ تو معلوم ہو گیا تھا کہ اس کا نکاح ہو چکا ہے مگر یہ معلوم نہ تھا کہ اس طرح دودھ پلانے سے نکاح فاسد ہو جائے گا تو بھی وہ زیادتی کرنے والی نہ ہوگی۔ف۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ دار الاسلام میں ایسے احکام کے نہ جاننے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے پھر بھی تم نے اس کی جہالت کو عذر مان لیا ہے۔ جواب یہ ہوگا کہ ہم نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ وھذا منا الخ اور ہماری طرف سے اس کی جہالت کو مان لینے کی غرض فساد کے ارادہ کو دور کرنا ہے۔ اور حکم کو دفع کرنے کی غرض نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اس کی نیت میں فساد برپا کرنا اسی وقت مانا جائے گا جبکہ اسے یہ بھی معلوم ہو چکا ہو کہ اس بچی کو اپنا دودھ پلا دینے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی اور نکاح فاسد ہو جائے گا۔ پس جبکہ اسے فساد نکاح کا علم ہی نہیں ہوا تو فساد کرنے کا بھی ارادہ نہیں ہوگا۔ اسی لئے ہم نے کہا کہ جب وہ عورت یہ کہے کہ میں اس سے نکاح کے فاسد ہو جانے کو نہیں جانتی تھی تو ہم نے اس کے نہ جاننے کا اعتبار اس بناء پر کیا کہ اس کا ارادہ فساد کرنے کا نہیں تھا۔ اور اس واسطے اعتبار نہیں کیا ہے کہ اس پر سے ضمان دفع کریں تاکہ یہ اعتراض کیا جائے کہ دار الاسلام میں اس کا نہ جاننا عذر نہیں ہے۔

پھر بھی اگر کوئی یہ کہے کہ تم نے اس غرض سے اس کے نہ جاننے کا اعتبار کیا ہے کہ اس کے فساد کا ارادہ نہیں تھا تو اس سے یہ بات لازم آگئی کہ وہ ضامن نہ ہوگی تو جواب یہ ہوگا کہ ہاں یہ تو لازم آگیا لیکن ہم نے ایسا لازم کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہے۔ اس لئے اس لازم آنے کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔ الغایۃ۔ف۔ع۔ اگر شوہر کی نسبی یا رضاعی ماں یا بہن یا بیٹی نے اس کی چھوٹی بیوی کو دودھ پلا دیا تو وہ اس شوہر پر حرام ہو جائے گی اور نصف مہر دے کر پلانے والی سے اس شرط پر واپس لے لے کہ اس نے ارادتاً اس نیت سے پلایا ہو۔ السراج۔ اگر مرد کی دو چھوٹی بیویوں کی ایسی اجنبیہ دو عورتوں نے جن کا دودھ ایک مرد سے ہے دودھ پلا دیا تو وہ دونوں شوہر کے لئے حرام ہو جائیں گی اور شوہر ان دونوں پلانے والیوں سے کچھ واپس بھی نہیں لے سکتا ہے۔ اگرچہ دونوں نے

قصداً افساد کرنا چاہا ہو۔ مف۔

اور اگر بڑی و چھوٹی بیوی ہونی کی صورت میں بڑی پاگل اور دیوانی ہو۔ق۔یا معتوہہ ہو الحیط۔یا زبردستی مجبور کی گئی ہو۔ف۔ یا چھوٹی نے از خود آگے بڑھ کر بڑی سے سوتے ہوئے میں دودھ پی لیا۔السراج تو ان میں سے کسی صورت میں بھی شوہر اس بڑی سے کچھ بھی مہر واپس نہیں لے سکتا ہے۔القاضی خان۔اور اگر بڑی بیوی کی ماں یا بہن نے خود اس چھوٹی کو دودھ پلادیا تو بھی دونوں بائنہ ہو جائیں گی۔الحیط۔لیکن شوہر جس کسی ایک سے چاہے نکاح کرے۔اور اگر بری بیوی سے ہمبستری اس کی نہ ہوئی ہو تو ہر ایک کو نصف مہر دے کر جس دودھ پلانے والی نے فساد کیا ہے اس سے واپس لے۔بشرطیکہ اس نے جان بوجھ کر ایسی حرکت کی ہو۔م۔اور بڑی بیوی کی پھوپھی یا خالہ نے چھوٹی کو دودھ پلایا تو دونوں میں سے ایک بھی بائنہ نہ ہو گی۔الحیط

اور اگر دونوں ہی چھوٹی ہوں اور کسی اجنبی نے کسی دوسری عورت کا دودھ لے کر دونوں کے منہ میں ڈال دیا تو شوہر ان میں سے ہر ایک کو نصف مہر دے کر اس اجنبی سے وصول کرے بشرطیکہ اس نے بھی عمداً افساد پھیلانے کی کوشش کی ہو۔یہی قول صحیح ہے القاضی خان۔پھر ان دونوں چھوٹی بیویوں میں سے جس کسی ایک سے دوبارہ نکاح کرلے بشرطیکہ بڑی سے اس نے دخول نہ کیا ہو۔م۔پھر واضح ہو کر رضاعت کا ظاہر ہونا دو باتوں سے کسی ایک سے ہوتا ہے۔یا تو اقرار ہو یا گواہ ہوں۔البدائع۔

ولایقبل فی الرضاع شهادة النساء منفردات وانما یثبت بشهادة رجلین اورجل وامرأتین وقال مالكؒ یثبت بشهادة امرأة واحدة اذاكانت موصوفة بالعدالة لان الحرمة حق من حقوق الشرع فیثبت بخبر الواحد كمن اشتری لحمافا خبره واحد انه ذبیحة المجوسی ولنا ان ثبوت الحرمة لایقبل الفصل عن زوال الملك فی باب النكاح و ابطال الملك لایثبت الا بشهادة رجلین اورجل وامرأتین بخلاف اللحم لان حرمة التناول ینفك عن زوال الملك فاعتبرامرادینیاد والله اعلم.

ترجمہ۔:اور دودھ پلانے کے مسئلہ میں صرف عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہو گی بلکہ ضروری ہے کہ دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو۔اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ ایک عورت کی گواہی سے بھی رضاعت ثابت ہو سکتی ہے بشرطیکہ اس کی عدالت مشہور ہو۔اس لئے کہ رضاعت سے حرام ہونا بھی شریعت کے حقوق میں سے ایک حق ہے اس لئے صرف ایک ہی کی خبر سے رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ایسے ہی جیسے کہ کسی نے کچھ گوشت خریدا تو اسے کسی نے یہ بتایا کہ اس جانور کو کسی مجوسی نے ذبح کیا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت رضاعت ثابت ہونا نکاح کے مسئلہ میں ملک زائل ہونے سے جدائی کو قبول نہیں کرتا ہے۔اور ملکیت کو ختم کرنا ثابت نہیں ہو سکتا ہے مگر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بخلاف گوشت کے مسئلہ کے۔کیونکہ کسی چیز کے تناول اور کھانے کا حرام ہونا جدا ہو سکتا ہے اس کی ملکیت کے زائل ہونے سے۔اس لئے یہ صرف ایک دینی معاملہ ٹھہرا۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح۔:رضاعت کا ثبوت کتنے اور کیسے افراد سے ہو سکتا ہے اختلاف ائمہ،دلائل

ولایقبل فی الرضاع شهادة النساء منفردات وانما یثبت بشهادة رجلین اورجل وامرأتین......الخ

اور رضاعت میں عورتوں کی انفرادی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے۔ف۔اگرچہ دو چار عورتیں مل کر گواہی دیں جب تک کہ ان کے ساتھ کوئی مرد نہ ہو۔وانمایثبت الخ رضاعت کا ثبوت فقط دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ہوتا ہے۔ف۔بشرطیکہ وہ سب عادل ہوں۔الحیط۔لیکن ان میں جدائیگی اسی وقت ہو گی جبکہ قاضی دونوں میں جدائی کردے۔النہر اور ظاہر یہ ہے کہ اس مسئلہ میں عورت کا دعویٰ کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ یہ ایک شرعی حق ہے۔ت۔د۔اس جگہ مصنفؒ نے صرف گواہی کی صورت میں ثبوت کا انحصار کیا ہے۔یعنی جب گواہی سے رضاع کا ثبوت ہو تو یہی صورت ہے کہ کم از کم دو مرد یا دو

عورتوں کے ساتھ ایک مرد ہو اور وہ سب عادل بھی ہوں۔ اس لئے اگر فقط ایک مرد یا فقط دو عورتیں ہوں تو رضاعت ثابت نہ ہو گی۔ اگر چہ وہ عادل بھی ہوں۔ م۔ اور امام مالکؒ (نہیں بلکہ امام شافعیؒ واحمدؒ) نے کہا ہے کہ صرف ایک عورت کی گواہی سے ہی رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ بشرطیکہ وہ عادلہ ہو۔

لان الحرمة حق من حقوق الشرع فيثبت بخبر الواحد......الخ

کیونکہ حرام ہونا تو شریعت کے حقوق میں سے ایک حق ہے۔ اس لئے یہ بھی ایک شخص کی گواہی سے ثابت ہو جائے گی۔ جیسے کہ ایک شخص نے گوشت خریدا۔ فاخبرہ الخ اور اسے کسی نے خبر دی کہ اسے کسی مجوسی نے کاٹا یا ذبح کیا ہے۔ ف۔ تو اس ایک ہی عادل کے کہنے پر مسلمان اسے نہیں کھا سکتا ہے اور وہ حرام ہو جائے گا۔ اسی طرح یہاں بھی ایک شخص کے کہنے پر عورت کی حرمت ثابت ہو جائے گی۔ اور وہ اس سے وطی نہیں کر سکے گا۔ یہ قول امام شافعی واحمدؒ کا ہے۔ اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ صرف مرضعہ کی تنہا گواہی بھی مقبول ہو گی۔ ان کی دلیل ایک حدیث ابو سروعہ جن کا نام عقبہ بن الحارثؓ ہے کہ ابو سروعہ نے ام یحییٰ بنت ابی اہاب سے نکاح کیا تو ایک حبشی لونڈی نے آکر کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں حاضر ہو کر عرض حال کیا (کہ میں نے فلانہ بنت فلاں سے نکاح کیا تھا لیکن ایک حبشیہ لونڈی نے آکر کہا ہے کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔ حالانکہ وہ جھوٹی ہے۔ (الترمذی) یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری طرف منہ پھیر لیا تو میں نے اس طرف بھی آکر یہی عرض کیا کہ وہ تو جھوٹی ہے (ت) آپ نے فرمایا کیسے۔ حالانکہ وہ کہتی ہے کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔ (اس لئے تم اس بیوی کو خود سے جدا کر دو () ت۔) بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ ایک ہی دودھ پلانے والی کی گواہی مقبول ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مطلقاً اس بات پر دلالت نہیں کرتی ہے کہ آپ نے صرف اسی ایک کی گواہی پر حرمت رضاعت ثابت کر دی۔ البتہ تقویٰ اور پرہیزگاری کے خیال سے یہ حکم دیا تھا۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ سب سے ابو سروعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خود معاملہ پیش کیا اور یقین کے ساتھ اسے جھوٹی کہا۔ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے منہ موڑ لیا۔

اب اگر واقعہ ایک ہی کی گواہی سے حرمت ثابت ہوتی تو آپ ﷺ پہلی مرتبہ میں ہی جواب میں فرماتے کہ وہ تم پر حرام ہو چکی ہے اور اس عورت کی گواہی مقبول ہے۔ کیا کوئی شخص یہ بات ماننے کے لئے تیار ہو گا آپ صلی اللہ علیہ وسلم حرام فعل دیکھ کر یا خبر پا کر اس کے سننے سے منہ موڑ لیتے۔ نہیں اور ایسا کبھی نہیں ہو سکتا ہے۔ بس جبکہ ابو سروعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خود پوچھا پھر دوسری مرتبہ پوچھا اور آپ ﷺ نے منہ موڑا اور بعض روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے تیسری مرتبہ میں جواب دیا ہے۔ اس منہ موڑنے کا مطلب تو یہی تھا کہ یہ سوال ہی غلط ہے تم اس کے درپے نہ ہو اور اس بات کا ثبوت ہو چکا تھا کہ ابو سروعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حبشیہ کو جھوٹا جانا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حکماً یہ بات ثابت نہیں ہو سکی تھی البتہ ایسے موقع پر اطمینان قلب کے لئے تقویٰ کا تقاضا یہی ہے کہ اس سے تعلق ختم کر لیا جائے اور یہی ہمارا قول ہے۔ م۔ ف۔

ولنا ان ثبوت الحرمة لايقبل الفصل عن زوال الملك فى باب النكاح و ابطال الملك لايثبت......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باب نکاح میں حرمت کا ثابت ہونا ملک زائل ہونے سے جدائی قبول نہیں کرتا ہے۔ ف۔ اس لئے اگر رضاعت کی حرمت ثابت ہو جائے تو فوراً ہی ملکیت نکاح ختم ہو جائے گی۔ پس فرج کا حرام ہونا ایک شرعی حق ہے۔ اور مالک ہونا بندہ کا حق ہے اور اس مسئلہ میں دونوں باتیں جمع ہیں کہ حرمت رضاعت ثابت ہوتے ہی بندہ کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ وابطال الملک الخ اور کسی اور اس طرح جمع ہیں کی ملکیت دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے بغیر ختم کرنا ثابت نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ سب عادل بھی ہوں۔ اس لئے نکاح ہوتے ہوئے رضاعت ثابت کرنے میں گواہی کے لئے اس نصاب کا ہونا شرط ہے۔

بخلاف اللحم لان حرمة التناول ینفك عن زوال الملك فاعتبر امرا دینیا والله اعلم.....الخ

برخلاف گوشت کے مسئلہ کے۔ف۔ کہ اگر گوشت حرام ثابت ہو جائے تو اس سے اس کی ملکیت کا بھی ختم ہو جانا ضروری نہیں ہے جیسے کہ کوئی شخص سنکھیا کا مالک ہو تو اسے وہ فروخت کر سکتا ہے یا اسے چوہے وغیرہ کے مارنے میں کام میں لگا سکتا ہے۔ لان حرمة الخ کیونکہ کسی چیز کا کھانا (اور لینا) حرام ہونا ملکیت کے ختم سے ایک علیحدہ بات ہو سکتی ہے۔ف۔ یعنی یہ ممکن ہے کہ ایک چیز کا کوئی مالک ہو مگر اسے استعمال کرنا حرام ہو۔ اسی طرح مجوسی کا ذبح کیا ہوا گوشت ایک شخص کی خبر سے ظاہر تو اس کا صرف استعمال کرنا ہی حرام ہوگا لیکن اس سے ملکیت زائل نہیں ہوگی تاکہ دو گواہ کی ضرورت ہو۔ فاعتبر امراً دینیا۔ تو یہ محض ایک دینی معاملہ ٹھہرا۔ف۔ اس تفصیل سے رضاعت کی حرمت اور گوشت کی حرمت کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا باطل ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م

چند ضروری مسائل

نمبر ۱: جس صورت میں رضاعت ثابت ہو جائے اس میں ان کے درمیان تفریق کے بعد اگر وہ غیر مدخولہ ہو تو اسے مہر میں سے کچھ بھی نہیں ملے گا اور اگر مدخولہ ہو تو جو مہر مقرر ہو چکا ہے اور اس کے مہر المثل میں سے کم ملے گا۔ اس کے علاوہ نفقہ اس کو کچھ نہیں ملے گا۔ البدائع۔

۲۔ اور اگر عورت کے سامنے پوری گواہی ہو جائے تو اس کو مرد کے ساتھ رہنے کی کوئی گنجائش نہیں رہے گی۔ القاضی خان۔

۳۔ اور اگر رضاعت کی خبر دینے والا ایک ہی شخص ہو اور اس کے دل میں یہ بات جم جائے کہ یہ شخص سچا ہے تو تقویٰ اور احتیاط اولیٰ یہی ہے کہ اس عورت کو جدا کر دے اگر اس سے نکاح ہو چکا ہو ورنہ نکاح نہ کرے۔ لیکن ایسا کرنا واجب نہیں ہے۔ المحیط۔

۴۔ اور اگر دونوں نے دودھ پلانے والی کے دعویٰ کو صحیح مان لیا تو نکاح فاسد ہو گیا۔ ورنہ نہیں۔ اسی طرح اگر گواہ عادل نہ ہوں یا عادل صرف دو عورتیں یا ایک مرد اور ایک عورت ہو تو بھی فاسد نہ ہوگا۔ التہذیب۔ھ۔

۵۔ اگر شوہر نے نکاح کے بعد کہا کہ یہ میری رضاعی بہن یا اسی قسم کی رشتہ دار ہے اور اسی پر اڑا رہا تو ان دونوں میں تفریق کر دینی چاہئے اور اگر کہا کہ مجھے وہم ہوا تھا۔ واقعہ ایسا نہیں ہے تو تفریق نہیں کی جائے۔ ۶ اور اگر نکاح سے پہلے ایسا کہنے پر اصرار کیا تو اس سے نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر نکاح کر لے تو ان میں تفریق کر دی جائے اور اگر کہا کہ مجھے وہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو نکاح جائز ہے۔

۷۔ اگر عورت نے کہا کہ یہ میرا رضاعی بھائی ہے تو بہر حال نکاح ہے۔ مشائخ نے کہا ہے کہ اسی پر عورت کے قول میں سب صورتوں میں فتویٰ دیا جائے۔ المحیط۔ البحر وغیرھما۔

۸۔ اگر کسی نے کہا کہ یہ میری نسبی بیٹی ہے حالانکہ اس عورت کا نسب عام طور سے مشہور ہے تو یہ دعویٰ باطل ہے۔ المحیط۔ اور اگر اس عورت کا نسب مشہور و معروف نہ ہو اور عمر کے اعتبار سے وہ لائق ہو کہ اس مرد کی بیٹی ہو سکتی ہو تو اس سے دوبارہ پوچھ لیا جائے۔ اگر اس وقت بھی وہ اپنی بات کہتا رہے تو تفریق کر دی جائے اور اگر بعد میں کہے کہ مجھے وہم ہو گیا تھا تو تفریق نہیں کی جائے اور اگر اس کی عمر اس کی بیٹی ہونے کے قابل نہ ہو تو بھی دعویٰ باطل ہے۔ المبسوط۔

۹۔ اگر عادل گواہوں نے عورت کے سامنے اس کے شوہر کے ساتھ رضاعت کی گواہی دی۔ پھر قاضی کے سامنے کہنے سے پہلے ہی وہ مر گئے تو عورت کو شوہر کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہیں ہوگی۔ پھر بھی اگر اسے شوہر نہ چھوڑے تو اس کو قتل نہیں کر سکتی ہے لیکن اس کے پاس سے بھاگ جائے اور دوسرے شوہر سے نکاح بھی نہیں کر سکتی ہے ویسے یہ بھی کہا گیا ہے کہ دیانت

داروں کے طور پر دوسرے سے نکاح کر سکتی ہے۔ شرح الوہبانیہ۔ د۔ یہی قول اصح ہے۔ م۔
در مختار میں کہا ہے کہ دو عورتوں کی رضاعت کی گواہی پر قاضی نے تفریق کر دی تو اس کا یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ قول صحیح کے مطابق چونکہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے اس لئے قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔ بشرطیکہ وہ مفتی بھی ہو۔ م۔ اگر مرد نے اپنی بیوی کی چھاتی سے منہ لگا کر چوس لیا تو اس سے رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔ لیکن ایسا کرنا فعل حرام ہے۔ م۔ ف۔ د۔

☆☆☆

کتاب الطلاق

ترجمہ۔ یہ کتاب طلاق کے بیان میں ہے۔

توضیح :۔ طلاق کا بیان

آئندہ کے سارے مسائل آسان ہونے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ طلاق کے لغوی معنی ہیں بیڑی کھولنا۔ اس لئے عورت کو طلاق کرنے سے کنایہ ہے طلاق دینا۔ اور اس کے شرعی معنی ہیں بندش دور کرنا خواہ فی الفور۔ طلاق بائن کے ذریعہ یا آئندہ طلاق رجعی کے ذریعہ جبکہ یہ دور کرنا کچھ خاص لفظ سے ہو۔ ت۔ خاص لفظ سے مراد یہ ہے کہ طلاق کے مادہ ط۔ ل۔ ق کے ساتھ ہو۔ خواہ صراحۃً ہو مثلاً تو طالق یا طالقہ یا مطلقہ یا طلاق ہے یا کنایہ پر ہو۔ مثلاً االطلاق۔ یا ہجے کر کے تو ط ال ق ہے یا ان دونوں کے سواء کسی اور طرح سے جیسے شوہر نے اسلام لانے سے انکار کیا یا عنین (نامرد) تھا یا دونوں نے لعان کیا۔ اور قاضی نے کہا کہ میں نے تم دونوں میں تفریق کر دی تو یہ تفریق بھی طلاق ہوگی یا جیسے الفاظ کنایہ جو سامنے مفصل بیان کئے جائیں گے۔ اور لفظ خلع۔ پس ان الفاظ سے جو نکاح دور کیا جائے وہ طلاق ہے۔ اس لئے کنز وغیرہ کے مصنفین کا مطلقاً رفع نکاح مراد لینا۔ فسخ عقد کو بھی شامل ہے۔ حالانکہ شوہر مسلمان ہوا اور عورت نے اسلام سے انکار کیا اور قاضی نے عقد فسخ کر دیا تو یہ طلاق نہیں ہوتی ہے۔ رکن طلاق فقط یہی لفظ طلاق ہے۔ سبب طلاق وہ ضرورت جس میں جدائیگی ہی مصلحت ہو۔ مثلاً عورت کی بد خلقی وغیرہ۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے آسانی کے لئے اسے جائز قرار دیا ہے۔ شرط یہ ہے کہ شوہر عاقل، بالغ، اور بیدار ہو۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ نشہ میں جو مست ہو وہ عاقل کے حکم میں ہے۔ اور جسے طلاق دی جائے وہ یا تو منکوحہ ہو یا ایسی مدت میں ہو کہ جس میں طلاق دی جاسکتی ہو۔ محیط میں کہا ہے کہ ایسی منکوحہ جو طلاق کی عدت میں ہو اس پر تین طلاقوں میں سے جو باقی ہو وہ دی جاسکتی ہے اور جو وطی کی عدت میں ہو اس پر طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اس کلمہ میں پورا حصہ نہیں ہے۔ صفت طلاق یہ ہے کہ اگرچہ مباح ہے مگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب مباحات میں سے انتہائی ناپسندیدہ ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق تمام مباحات میں سے زیادہ مبغوض مباح ہے۔ ابو داؤد اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ طلاق دینا مباح ہے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لاجناح علیکم ان طلقتم النساء﴾ الآیۃ اس لئے یہ گناہ نہیں ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو طلاق دے کر حکم الٰہی سے رجعت کر لی اور طلاق دینے پر جو

لعنت مروی ہے وہ بغیر ضرورت دینے پر محمول ہے۔اس حدیث کی دلیل سے کہ جس عورت نے بغیر نشوز (ظلم ونافرمانی) کے مرد سے خلع لیااس پر اللہ تعالیٰ وملائکہ اور تمام لوگوں کی لعنت ہے۔مف۔اور مذہب یہ ہے کہ طلاق دینا مباح ہے۔الاکمل۔اور فقہاء کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ طلاق دینا کفران نعمت کی وجہ سے ممنوع ہے اور صرف ضرورت اور حاجت کے موقع پر مباح ہے۔اور یہی اصح ہے۔مف۔بحر الرائق وغیرہ میں کہاہے کہ فقہاء کے کلام کے یہ معنی ہیں کہ اصل میں طلاق ممنوع تھی لیکن شریعت نے اسے مباح کردیاہے بلکہ جب عورت انتہائی تکلیف دہ یا بے نمازی ہو تو طلاق دینا مستحب ہے۔الغایۃ

میں مترجم کہتاہوں کہ شارع کامباح کرنا مطلقاً ثابت نہیں ہوابلکہ صرف ضرورت کی بناء پر ہے اس لئے بھی اپنی اصل پر باقی ہے اور ضرورت پر مستثنیٰ ہے۔ضرورت سے مراد کبھی یہ ہے کہ وہ بہت بوڑھی یابد شکل ہونے سے ہو تو اس صورت میں اگر وہ اپنی باری چھوڑدے تو ممکن ہے کہ اس کو طلاق نہ دے۔اور کبھی وہ بے نمازی بد خصلت ہوتی ہے تو پھر مستحب ہے۔الحاصل۔جس صورت کو مستثنیٰ کیاہے اس میں اباحت واستحباب ہے۔ورنہ وہ تو اپنی اصل پر ممنوع ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

حضرت ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ہے کہ خلع لینے والی عورتیں پوری منافقات ہیں۔اور ایک روایت میں ہے کہ جس عورت نے انتہائی مجبوری کے بغیر خلع لیااس پر جنت کی خوشبو حرام ہے۔ترمذی نے ان دونوں کی روایت کی ہے اور صحیح حدیث میں ہے کہ ایک صحابی کی بیوی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو عرض کیا کہ میں اپنے شوہر کی ان کے دین کے بارے میں تعریف کرتی ہوں۔لیکن مجھے ان سے دل سے الفت نہیں ہے۔اور میں اسلام میں نفاق کو نہیں چاہتی۔اس لئے آپ مجھے خلع کی اجازت دیں۔چنانچہ ان سے خلع واقع ہوگی۔اس سے ظاہر ہواکہ جو عورت اپنے خاوند کے ساتھ دل میں نفاق رکھے وہ منافقہ ہے۔

واضح ہو کہ طلاق دینے کی دوصورتیں ہیں ایک بدعی ہے یعنی اگرچہ خاص ضرورت کی بناء پر اس موقع میں طلاق دینا مباح بلکہ مستحب ہو لیکن اس نے جس طریقہ سے طلاق دی وہ طریقہ بدعت ومعصیت ہے۔دوسری یہ کہ طلاق سُنّی ہے۔اور سنت کے معنی یہ ہیں کہ شریعت میں قرآن کے اشارہ اور حدیث کی تصریح سے وہ طریقہ معلوم ہواہے۔پھر بدعی دو طرح سے بدعت ہوتی ہے۔ایک یہ کہ طلاق کے عدد میں بدعت کی۔دوسری یہ کہ طلاق کے وقت میں بدعت کی۔طلاق سنی میں عدد طلاق کے اعتبار سے یعنی تین طلاق کی بھی دو قسمیں ہیں۔ایک سنی حسن۔دوم سنی احسن۔بس سنی کا طریقہ تواچھاہے لیکن دو طریقوں میں ایک سے دوسرا بہتر ہے۔جیساکہ المبسوط میں ہے۔ع۔مصنفؒ نے ان سب کو متفرق کرکے بیان فرمایاہے۔

باب طلاق السنة

قال الطلاق على ثلثة اوجه حسن واحسن وبدعي فالاحسن ان يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة في طهرلم يجامعهافيه ويتركها حتى تنقضي عدتها لان الصحابة رضي الله عنهم كانو ايستحبون ان لايزيدوافي الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة و ان هذا افضل عندهم من ان يطلق الرجل ثلثا عندكل طهرواحدة ولانه ابعد من الندامة واقل ضررابالمرأة ولاخلاف لاحدفي الكراهة.

ترجمہ۔:باب طلاق سنت کے بیان میں۔کہا۔طلاق کی تین قسمیں ہیں۔(۱) حسن (۲) احسن (۳) اور بدعی تو ان میں احسن قسم یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی کو ایسی پاکی کی حالت میں ایک طلاق دے جس میں اس سے ہمبستری نہیں کی ہو۔اس کے بعد اسے اتنے دنوں کے لئے اسی طرح چھوڑدے کہ اس کی عدت گزر جائے۔کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس بات کا بہت خیال کرتے تھے کہ وہ ایک سے زیادہ طلاق نہ دیں یہاں تک کہ اس کی عدت بھی ختم ہوجائے۔ایسی طلاق ان کے نزدیک ایسی طلاق کے مقابلہ میں بہتر سمجھی جاتی تھی کہ اس میں ہر پاکی کے مہینہ میں ایک طلاق دی جائے اور اس وجہ سے بھی کہ اس طرح انسان اپنے عمل سے

شرمندگی اٹھانے سے بہت دور رہتا ہے اور اس طرح بیوی کو بھی کم سے کم تکلیف ہوتی ہے۔ پھر بھی ایسی طلاق کے مکروہ نہ ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

توضیح: باب طلاق سنت کا بیان۔ طلاق کی تین قسمیں حسن۔ احسن اور بدعی

باب طلاق السنة......الخ

یہ باب طلاق سنت کے بیان میں ہے۔

قال الطلاق علی ثلثة اوجه حسن واحسن وبدعی فالاحسن ان یطلق الرجل امرأته تطلیقة......الخ

فرمایا کہ طلاق تین طرح کی ہوتی ہے۔ حسن، احسن، بدعی ۔فالاحسن الخ پس طلاق احسن یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی کو ایسے طہر میں طلاق دے جس میں اس سے جماع نہ کیا ہو۔ پھر اسے اتنے دن چھوڑے رکھے جس میں اس کی عدت گزر جائے۔ف۔ پس اس میں چار باتوں کا لحاظ ہوا۔ اول یہ کہ وہ طہر کی حالت میں ہو بشرطیکہ وہ اس کی مدخولہ ہو۔ ورنہ نہیں۔ دوم حیض کے بعد اس پاکی میں ہمبستری نہ کی سوائے صغیرہ کے اور حاملہ کے۔ت۔ سوم ایک رجعی طلاق دے۔ چہارم ایک ہی دے کر چھوڑ رکھے ،اکتفا کرے یہاں تک کہ عدت گزر جائے۔ تو بائنہ ہو جائے گی۔ ایسا کر لینے کے بعد اگر اب دونوں پھر راضی ہوں تو نیا نکاح کر لیں۔ مگر مرد کو اب اس عورت پر صرف دو طلاق کا اختیار ہوگا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ آزاد بیوی پر مرد کو صرف تین طلاق کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ جب تک کہ وہ عورت کسی دوسرے مرد کے نکاح میں نہ جائے۔ پس اگر تین طلاقیں دے دیں تو فرض ہو گیا کہ یہ عورت دوسرے مرد سے نکاح کر کے جماع بھی کرے اور اگر ایک طلاق یا دو طلاقیں دیں تو اس وقت بھی اس سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ ابھی بھی تیسری طلاق باقی ہے۔ اس لئے جب احسن طلاق دی یعنی ایک طلاق رجعی دی تو مرد کو یہ جائز ہوگا کہ عدت کے اندر اس سے رجوع کرے اور اگر عدت گزر گئی ہے تو بھی اس کے لئے یہ جائز ہے کہ دوبارہ نکاح کر لے۔ مگر ہر صورت میں وہ مرد اب صرف دو طلاق کا مالک رہا۔ یہاں تک کہ اگر کبھی دو طلاقیں دے دیں تو عورت حلالہ کئے بغیر اس کے نکاح میں نہیں جا سکتی ہے۔ اس لئے جہاں تک عدد طلاق کم ہو اور جماع سے حمل رہنے کا شبہ نہ ہو وہی احسن و بہتر ہوگا۔

لان الصحابةؓ عنهم کانو ایستحبون ان لایزیدوا فی الطلاق علی واحدة حتی تنقضی العدة......الخ

کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ یہ بات پسند کرتے کہ طلاق دینے میں ایک سے زیادہ نہ دیں۔ یہاں تک کہ عدت گزر جائے۔ف اس کے معنی یہ ہیں کہ وان ھذا الخ اور یہ بات کہ ان کے نزدیک ایسا کرنا افضل تھا بہ نسبت اس بات کے کہ مرد اس طرح تین طلاقیں دے کہ آئندہ جب بھی پاکی شروع ہو ایک ہی طلاق دے۔ف۔ ابن ابی شیبہؒ نے وکیع عن سفیان عن المغیرہ عن ابراہیم النخعی تابعی نے اسی طریقہ کو صحابہ کرام کا استحباب روایت کیا ہے۔ اور یہ اسناد صحیح ہے اور مغیرہ بن مقسم الکوفی ثقہ اور متقن ہیں۔ پس یہ عمل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع کے برابر اور افضل ہے۔

ولانه ابعد من الندامة واقل ضررا بالمرأة ولاخلاف لاحد فی الکراهة......الخ

اور اس لئے کہ یہ طلاق ندامت اٹھانے سے بہت دور ہے۔ف۔ کہ اگر مرد کو اپنی گزشتہ حرکت پر ندامت ہو رہی ہے تو وہ فوراً ختم بھی ہو سکتی ہے کہ اس سے دوبارہ نکاح کر لے۔ واقل ضررا الخ اور عورت کے حق میں بہت کم نقصان اٹھانا ہوگا۔ف۔ اس طرف کہ عورت کو دوسرے مرد کا منہ دیکھنا نہ پڑے گا اور نہ دوسرے مرد کی طلاق کے بعد عورت کو عدت کے لئے حیض آنے تک انتظار کرنا پڑے گا جبکہ مرد کو ندامت ہو رہی ہو۔ ولاخلاف لاحد الخ اور اس میں کراہت نہ ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ف۔ یعنی ایسی طلاق کو کسی عالم نے بھی مکروہ نہیں کہا ہے۔ بخلاف دوسری صورت کے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بلاشبہ احسن و افضل طریقہ طلاق سنت ہے۔

والحسن هو طلاق السنة هوان يطلق المدخول بها ثلثة فى ثلثة اطهار وقال مالكؒ انه بدعة ولا يباح الاواحدة لان الاصل فى الطلاق هوالحظر والاباحة لحاجة الخلاص وقداندفعت بالواحدة ولنا قوله عليه السلام فى حديث ابن عمرؓ عنهما ان السنة ان يستقبل الطهر استقبالا فيطلقها لكل قرء تطليقة ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهوالاقدام على الطلاق فى زمان تجددالرغبة وهو الطهر فالحاجة كالمتكررة نظرا الى دليلها ثم قيل الاولىٰ ان يؤخرالايقاع الى اخر الطهر احترازاعن تطويل العدة والاظهران يطلقها كما طهرت لانه لواخر ربما يجا معها ومن قصده التطليق فيبتلى بالايقاع عقيب الوقاع.

ترجمہ:۔اور طلاق حسن وہ طلاق سنت ہے۔اور وہ یہ ہے کہ مدخول بہا عورت کو اس کا شوہر تین طہروں میں تین طلاقیں دے۔امام مالکؒ نے کہا ہے کہ یہ بدعت ہے اور ایک سے زائد مباح نہیں ہے۔کیونکہ طلاق دینے میں اصل اس کی ممانعت ہے۔لیکن خلاصی پانے کے لئے مباح کی گئی ہے جو کہ ایک ہی طلاق سے ختم ہو جاتی ہے۔اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فرمان ہے جو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ سنت تو یہ ہے کہ شوہر طہر آنے کا انتظار اور استقبال کرے پھر ہر ایک طہر میں ایک طلاق دے اور اس لئے بھی کہ حکم کا مدار تو طلاق کی ضرورت کی دلیل پر ہے اور دلیل یہ ہے کہ ایسے زمانہ میں طلاق کا اقدام کرے جس میں نئے طور پر عورت کی طرف رغبت پیدا ہوتی ہو۔جبکہ وہ دلیل حاجت دیکھ کر حاجت مکروہ کے مانند ثابت ہوتی ہے۔پھر ایک قول میں بہتر یہ ہے کہ طلاق دینے کو طہر کے آخری دنوں تک ٹال دے۔اس کی عدت کو طول دینے سے بچانے کے لئے۔لیکن قول اظہر یہ ہے کہ جیسے ہی عورت پاک ہو اس کو طلاق دیدے۔اس لئے کہ تاخیر کرنے سے اس بات کا احتمال ہو گا کہ اس سے پھر ہمبستری کرلے جبکہ اسے طلاق دینا ہی طے کرلیا ہے۔اس طرح ہمبستری کے بعد طلاق دینے میں مبتلا ہو جائے گا۔

توضیح:۔طلاق حسن اور طلاق سنت دینے کا طریقہ

والحسن هو طلاق السنة هوان يطلق المدخول بها ثلثة فى ثلثة اطهار......الخ

طلاق حسن وہ طلاق سنت ہے۔جس کی صورت یہ ہے کہ اپنی مدخولہ بیوی کو تین طرح تین طہر میں تین طلاقیں دی جائیں۔ف۔اس طرح سے کہ کسی طہر میں یا اس کے قبل حیض میں وطی یا طلاق نہیں دی گئی ہو اور اگر حیض نہ آتا ہو تو تین مہینوں میں۔اس کو سنت کہنے کے معنی یہ ہیں کہ یہ شرعی طریقہ ہے کیونکہ طلاق تو ایک مباح کام ہے اور اس شخص کے نفس پر دوسرے طریقہ سے طلاق دینے کا غلبہ ہو رہا ہو اور وہ اس کو روک کر شریعت کے بتائے ہوئے طریقہ پر قائم رہ جائے تو اس سے اس کو ثواب ہو گا۔جبکہ نیت کے ساتھ ایسا کیا ہو۔شیخ محقق نے یہ فرمایا ہے۔اس طلاق سے مراد یہ نہیں ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے جیسا کہ شرح قاضی وغیرہ میں کہا ہے تو سنت کا اعلیٰ طریقہ تو پہلے بتایا جا چکا ہے اور یہ بھی سنت کا ایک طریقہ ہے۔

وقال مالكؒ انه بدعة ولا يباح الاواحدة لان الاصل فى الطلاق هو الحظر......الخ

امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ یہ طلاق بدعت ہے اور مباح تو صرف ایک طلاق ہے۔لان الاصل الخ کیونکہ اصل میں طلاق دینا ہی منع ہے۔اور مباح ہونا بھی چھٹکارا پانے کی ضرورت سے ہے جو کہ ایک ہی طلاق سے حاصل ہو جاتا ہے۔ف۔اس لئے ایک سے زیادہ ہونا ممنوع ہو گا۔

ولنا قوله عليه السلام فى حديث ابن عمرؓ عنهما ان السنة ان يستقبل الطهر استقبالا... الخ

اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فرمان ہے جو ابن عمر رضی اللہ عنہ کے معاملہ میں ہے۔ف وہ معاملہ یہ ہے

کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی اہلیہ کو حالت حیض میں طلاق دیدی پھر بعد کے قرء میں دو طلاقیں دینی چاہیں۔ اتنے میں یہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچ گئی تو آپ نے فرمایا کہ اے ابن عمر! تم کو تو اللہ تعالیٰ نے ایسا کرنے کا حکم نہیں دیا ہے۔ تم نے اصل طریقہ کے خلاف کیا ہے۔ ان السنة الخ اصل طریقہ یہ ہے کہ تم پاکی ہونے کا استقبال وانتظار کرو۔ اور ہر ایک طہر میں بیوی کو ایک طلاق دو ف۔ پھر مجھے حکم دیا تو میں نے بیوی سے رجعت کرلی۔ پھر فرمایا جب یہ عورت پاک ہو جائے اس وقت تم کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہو طلاق دیدو، ورنہ رہنے دو۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر میں نے بیوی کو تین طلاقیں دیدیں تو کیا پھر بھی مجھے یہ حق ہوگا کہ میں اس سے رجعت کرلوں تو فرمایا کہ نہیں۔ وہ تم سے علیحدہ ہو چکی اور تمہیں گناہ ہو گیا۔ دارقطنی اور طبرانی نے اس کی روایت کی ہے۔ اس کی روایت میں سب راوی ثقہ ہیں۔ سوائے عطاء خراسانیؒ کے۔ ان کے بارے میں ابن حبانؒ نے کہا کہ عطاء خراسانی صالح اور صدوق مرد ہیں لیکن ان کے حافظہ میں خرابی کی وجہ سے ان کو بہت وہم ہوتا ہے۔ اس کی اصل حدیث مختصر طور سے صحیحین میں موجود ہے۔

اور نسائیؒ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ طلاق السنہ یہ ہے کہ عورت کو ایسے طہر میں ایک طلاق دی جائے جس میں اس سے ہمبستری نہ کی گئی ہو۔ اس کے بعد جب حیض آکر پھر طہر ہو اس میں دوسری طلاق دی جائے حیض آنے تک عدت گزارے۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ عطاء خراسانی کی متابعت ہو جانے سے حدیث حجت ہو گئی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس حدیث کی مفید باتوں میں سے چند یہ ہیں۔

(۱) اس میں عدت کا شمار حیض سے ہوا ہے طہر سے نہیں ہوا ہے۔

(۲) ایک بار تین طلاقیں واقع ہو سکتی ہیں۔

(۳) یہ حدیث حسن بصریؒ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے سنی اور یہ بتلایا کہ یہ طلاق سنت ہے۔ م۔

ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة......الخ

اور اس دلیل سے کہ طلاق کے لئے حکم کی بنیاد اس بات پر ہے کہ طلاق کی ضرورت کی کتنی اور کیسی دلیل ہے قوی یا ضعیف اور یہ بھی دلیل ہے کہ ایسے زمانہ میں طلاق دینے کے لئے تیار ہوا ہے کہ اس زمانہ میں مباشرت کی رغبت بڑھ جاتی ہے۔ یعنی پاکی کا زمانہ ہے۔ اس لئے دلیل حاجت دیکھ کر بار بار حاجت پیدا ہونے کے مانند ثابت ہے۔ ف۔ الحاصل نئی رغبت اور شہوت پیدا ہونے کے باوجود جب طلاق دینے کا ارادہ کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ طلاق دینے کی ضرورت بھی پیدا ہوتی ہے۔ ایسی بات نہیں ہے جو تم نے کہی کہ صرف ایک بار طلاق دینے سے اسکی ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ مسئلہ اگر حیض کی حالت میں کوئی ایک بدعی طلاق دے دے تو قول اصح کے مطابق اسے رجوع کر لینا واجب ہے۔ م۔ ف۔ ت۔

ثم قيل الاولىٰ ان يؤخر الايقاع الى اخر الطهر احترازا عن تطويل العدة والاظهر......الخ

پھر کہا گیا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ ابتداً طلاق دینے میں آخری طہر تک تاخیر کرے تاکہ عدت زیادہ دنوں تک ہونے سے بچ جائے۔ ف۔ کیونکہ شروع طہر سے طلاق دینے میں اسی وقت سے عدت شروع ہو جائے گی۔ اگرچہ عدت کا شمار حیض سے ہوگا۔ اسی قول کو ابن الہمامؒ نے ترجیح دی ہے۔ والاظهر الخ اور قول اظہر یہ ہے کہ جیسے ہی عورت حیض سے پاک ہو اسے طلاق دے دی جائے۔ ف۔ یعنی تاخیر نہ کرے۔ لانه لو اخر الخ کیونکہ تاخیر کرنے سے اس بات کا خطرہ رہتا ہے کہ اگرچہ طلاق دینے کی نیت کر رکھی ہے۔ اور عزم مصمم ہے پھر بھی طلاق میں تاخیر کرنے سے مجامعت کر بیٹھے۔ اس طرح جماع کے بعد طلاق دینے پر مجبور ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وہ تو طلاق دینے پر مجبور ہے۔

وطلاق البدعة ان يطلقها ثلثا بكلمة واحدة اوثلثا في طهرواحدفاذافعل ذلك وقع الطلاق وكان عاصياًوقال الشافعيؒ كل طلاق مباح لانه تصرف مشروع حتى يستفادبه الحكم والمشروعية لاتجامع

الحظر بخلاف الطلاق فی حالة الحیض لان المحرم تطویل العدة علیها لا الطلاق ولنا ان الاصل فی الطلاق هوالحظر لمافیه من قطع النکاح الذی تعلقت به المصالح الدینیة والدنیا ویة والا باحة للحاجة الی الخلاص ولاحاجة الی الجمع بین الثلث وهی فی المفرق علی الاطهار ثابتة نظرا الی دلیلها والحاجة فی نفسها باقیة فامکن تصویر الدلیل علیها والمشروعیة فی ذاته من حیث انه ازالة الرق لاتنافی الحظر لمعنی فی غیره وهوماذکرناه وکذا ایقاع الثنتین فی الطهر الواحدبدعة لماقلنا واختلفت الروایة فی الواحدة البائنة قال فی الاصل انه اخطأ السنة لانه لاحاجة الی اثبات صفة زائدة فی الخلاص وهی البینونة و فی روایة الزیادات انه لایکره للحاجة الی الخلاص ناجزا.

ترجمہ:۔اور طلاق بدعت یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو ایک کلمہ سے تین طلاقیں دے یا ایک طہر میں تین طلاقیں دے۔جب وہ ایسا کرے تو یہ طلاقیں اس پر واقع ہو جائیں گی لیکن وہ مرد گنہگار ہو گا اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ہر قسم کی طلاق مباح ہے کیونکہ یہ ایسا تصرف ہے جو شرعاً جائز سمجھا گیا ہے۔یہاں تک کہ اس سے حکم ثابت ہوتا ہے اور ممنوع چیز کے ساتھ حکم ثابت نہیں ہوتا ہے بخلاف حالت حیض میں طلاق دینے کے کیونکہ اس کے حرام ہونے کی وجہ عورت کی عدت کے دن زیادہ کرنے ہیں۔نفس طلاق حرام کرنے والی نہیں ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق اصل ہی میں ممنوع عمل ہے۔کیونکہ اس کے ذریعہ نکاح کے ان تمام تعلقات کو ختم کرنا لازم آتا ہے جن کے ساتھ دینی اور دنیاوی ہر طرح کی مصلحتیں پائی جاتی ہیں۔پھر بھی خاص ضرورت یعنی چھٹکارہ پانے کی بناء پر یہ جائز رکھی گئی ہے۔اس کام کے لئے تینوں طلاقوں کو جمع کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔اور ان سب طلاقوں کو تین طہروں میں علیحدہ علیحدہ کر کے دینے میں اپنی دلیل کے اعتبار سے ضرورت موجود ہے۔اور حاجت اپنی جگہ پر باقی ہے۔اس لئے دلیل کو حاجت پر تصور کرنا ممکن ہے۔اور طلاق بدعی کو جائز اور مشروع ہونا اس بناء پر کہا گیا ہے کہ اس سے غلامی اور لاچاروں کو دور کرنا ہوتا ہے۔اپنے ممنوع ہونے کے مخالف نہیں ہے۔کسی ایسے معنی کے اعتبار سے جو اس کی ذات سے باہر ہوں اور یہ معنی وہ ہیں جو ہم نے پہلے بیان کر دیئے ہیں۔اسی طرح ایک طہر میں دو طلاقیں دینی بھی بدعت ہے اسی وجہ سے جو ہم پہلے کہہ چکے ہیں اور ایک بائنہ طلاق دینے کے بارے میں روایتیں مختلف ہیں۔امام محمدؒ نے اصل میں کہا ہے کہ اس نے سنت کے خلاف اور خطاء کی ہے۔کیونکہ خلاصی حاصل کرنے میں زائد صفت یعنی بائن لگانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔اور زیادات کی روایت میں ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے کیونکہ اسے فوری خلاصی کی ضرورت ہے۔

توضیح:۔طلاق بدعت کی تعریف۔اس کے حکم کے بارے میں ائمہ کا اختلاف۔دلائل

وطلاق البدعة ان یطلقها ثلثا بکلمة واحدة اوثلثا فی طهر واحدفاذافعل ذلك وقع الطلاق......الخ

اور طلاق کی تیسری قسم طلاق بدعت ہے۔ف۔طلاق بدعت ،وہ طلاق ہے جو طلاق احسن و طلاق سنت کے علاوہ ہے۔خواہ کسی صورت سے بھی ہو جسکی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ان میں سے چند صورتیں یہ ہیں ان یطلقها الخ (۱) عورت کو ایک ہی کلمہ سے تین طلاقیں دے۔ف۔مثلاً تجھے تین طلاقیں ہیں یا میں نے تم کو تین طلاقیں دیں۔یا تم تین طلاقوں سے طالقہ ہوں۔او ثلاثا الخ (۲) یا ایک طہر میں تین طلاقیں دے۔ف۔مثلاً ایک طلاق ہفتہ کے دن دوسری پیر کے دن تیسری بدھ کے دن۔کہ یہ اگرچہ مختلف اوقات میں ہیں مگر سب ایک ہی طہر میں ہیں۔یا ایسی طہر میں طلاق ہو جس میں ہمبستری بھی کر لی ہو۔یا طہر میں نہیں بلکہ حیض کے دنوں میں ہو اگرچہ ایک ہی طلاق ہو۔لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ غیر مدخولہ بیوی پر ایک سے زیادہ طلاق نہیں

واقع ہو گی۔ فاذافعل الخ پس اگر ایسا کر لیا یعنی بدعی طلاق دے دی تو وہ واقع ہو جائے گی۔ ساتھ ہی شوہر گنہگار بھی ہو گا۔

وقال الشافعیؒ کل طلاق مباح لانه تصرف مشروع حتی یستفاد به الحکم......الخ

اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ ہر ایک طلاق مباح ہے۔ کیونکہ اس کو ایسے تصرف کی اجازت ہے یہاں تک کہ اس کا نتیجہ بھی حاصل ہوا ہے۔ اور کسی حکم کا جائز اور مشروع ہونا اس کے ناجائز ہونے کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا ہے۔ ف۔ یعنی یہ طلاق بدعت بھی طلاق احسن اور طلاق سنت کی طرح مباح ہے۔ کیونکہ اگر یہ کام مشروع اور مباح کی طرح نہ ہوتا تو طلاق کا حکم یعنی جدائیگی اور اس سے رہائی کس طرح ثابت ہوتی۔ اور جب یہ حکم ثابت ہو گیا تو معلوم ہوا کہ وہ طلاق بھی ممنوع نہ تھی۔ بخلاف الطلاق الخ برخلاف حالت حیض میں طلاق دینے کے ف۔ جسے ہم حرام کہتے ہیں تو اس کی حرمت طلاق دینے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ لان الحرم الخ اس لئے کہ ان دنوں میں طلاق دینے سے عورت کی مدت عدت بہت زیادہ دنوں کی ہو جاتی ہے۔ نفس طلاق حرام نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ حیض کے دن اس کی عدت میں نہ گنے جانے کی وجہ سے مدت بڑھ جائے گی اسی وجہ سے حالت حیض میں طلاق دینے کو حرام کیا گیا ہے۔ جیسے طہر کے دنوں میں جماع کر لیا ہو تو اسے یہ معلوم نہ ہو گا کہ وہ حمل سے رہی یا نہیں۔ الحاصل عدت بڑھ جانے سے حرام ہوتی ہے۔ نفس طلاق کی وجہ سے نہیں ہے۔ جیسا کہ الکافی میں ہے۔

ولنا ان الاصل فی الطلاق هو الحظر لمافیه من قطع النکاح الذی تعلقت به المصالح الدینیة ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے کیونکہ طلاق میں اس نکاح کو ختم کرنا ہوتا ہے جس کے ساتھ دین و دنیا کی مصلحتیں متعلق تھیں۔ ف۔ لیکن کبھی ایسی صورت بھی پیدا ہو جاتی ہے جس میں شوہر اپنی بیوی سے علیحدگی ہی میں بڑی مصلحت سمجھتا ہے۔ والا باحة للحاجة الخ اسے مباح کرنے کی غرض اس عورت سے چھٹکارہ پانا ہے۔ ف اس لئے طلاق کے مباح ہونے کا مدار صرف ضرورت پر ہے۔ اور حقیقتاً ضرورت ہونے کا ثبوت اس دلیل پر ہے کہ پاکی کی حالت میں جبکہ نفسانی خواہش بڑھی ہوتی ہے اپنے نفس پر قابو پایا اور اسے طلاق دی۔

ولاحاجة الی الجمع بین الثلث وهی فی المفرق علی الاطهار ثابتة نظرا الی دلیلها ......الخ

ایسی صورت میں ایک ساتھ تینوں طلاقوں کے دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اور ان سب طلاقوں کو علیحدہ علیحدہ کر کے تین طہروں میں دینی دلیل پر نظر کرتے ہوئے ضرورت موجود ہے۔ ف۔ دلیل یہ ہے کہ طہر کے وقت ہمبستری کی سہولت ہونے کے باوجود طلاق کیوں دی ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ضرورت کی دلیل کو ضرورت کی جگہ پر قائم کرنا اسی وقت ممکن ہے کہ وہاں ضرورت بھی پائی جا سکے۔ حالانکہ پہلی مرتبہ ایک ہی طلاق دینے سے ضرورت پوری ہو گی تو اس کا جواب دیا۔ والحاجة الخ اور بذات خود ضرورت باقی ہے۔ ف۔ کیونکہ مکمل جدائی ابھی بھی نہیں ہوئی ہے۔ فامکن تصویر الخ اس لئے دلیل کو ضرروت پر تصور کرنا ممکن ہے۔ ف۔ یعنی ضرورت کی دلیل کو ضرورت کے قائم مقام کرنا ممکن ہے۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہر طرح سے طلاق دینی جائز ہے کیونکہ اس کے ذریعہ چھٹکارا پانا ممکن ہو جاتا ہے اور اس کی ممانعت تو اس دلیل سے ہوتی ہے کہ عدت وغیرہ میں زیادہ دن رہ جانے کی صورت میں بیوی کو بے جا تکلیف پہنچانی ہوتی ہے۔ اس کا جواب دیا کہ بات ایسی نہیں ہے۔ کیونکہ اصل میں فعل طلاق ہی ممنوع اور مبغوض ہے جیسا کہ کئی

نصوص اس سلسلہ کی پہلے گزر چکی ہیں۔ان کے علاوہ نکاح کرنے سے بہت سی دینی اور دنیاوی مصلحتیں مقصود ہوتی ہیں جبکہ جو طلاق دینے کے بعد یہ سب ختم ہو جاتی ہیں اس لئے ایسی چیز ممنوع ہی ہو گی اور مباح نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن عورت سے اس کی خرابی وغیرہ کی وجہ سے تعلقات انتہائی ناقابل برداشت ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ ان کی جدائیگی ہی میں بھلائی نظر آنے لگتی ہے۔اسی لئے صرف ضرورت کے مطابق ہی اسے مباح کہا گیا ہے۔یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحضرات ابو بکر صدیق اور عمر رضی اللہ عنہم کی خلافت کے ابتدائی زمانہ میں ایک ہی طلاق پر اکتفا کیا جاتا تھا۔ جیسا کہ بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ پھر تو ایک سے زیادہ طلاق دینا ممنوع ہونا چاہئے جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب ہے تو اس کا جواب دیا کہ شریعت نے ایک طلاق دینے پر بھی عدت اس لئے لازم کی ہے کہ شاید وہ شوہر خلاف مصلحت سمجھ کو خود نادم ہو کر رجعت کرے۔دوسری بات یہ ہے کہ اس طرح یہ بھی ظاہر ہو جائے کہ عورت کو حمل نہیں ہے۔اس لئے ایک طلاق سے ہی تعلق بالکل ختم نہیں ہوتا ہے۔اس کے علاوہ شاید بدزبان عورت اب بھی نہ مانے۔اس طرح حقیقت میں بھی ضرورت باقی رہتی ہے اور دلیل کے اعتبار سے بھی ضرورت باقی رہتی ہے اور شرعاً بھی باقی ہے۔اس لئے دوسرے طہر میں اور تیسرے طہر میں تین طلاق دینے تک وہ محل طلاق رہتی ہے۔اسی لئے حضرت عویمر رضی اللہ عنہ نے جب اپنی بیوی کے ساتھ لعان کیا تو اس کے بعد عرض کیا کہ یارسول اللہ اگر میں اسے اپنے پاس اب بھی رہنے دوں تو اس کا صاف مطلب یہ ہو گا کہ میں نے اس پر جھوٹ موٹ الزام لگایا ہے۔لہٰذا تین طلاق یافتہ ہو گئی۔ جیسا کہ صحیحین میں ہے۔اسی طرح رفاعہ قرظی کی بیوی نے کہا تھا کہ رفاعہ نے مجھے طلاق دی اور طلاق بتہ ہو گئی۔ یعنی تین طلاقیں ہو گئیں۔یہاں تک کہ آپ نے حلالہ کا حکم دیا جیسا کہ صحیح وغیرہ میں ہے۔اسی طرح فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کے شوہر نے تین طلاقیں بھیج دیں۔ جیسا کہ صحیح میں ہے نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاق دینے پر انکار نہیں فرمایا۔اس طرح امام مالکؒ کا مذہب منتفی ہو گیا۔اور اب امام شافعیؒ کا یہ قول سامنے آیا کہ ایک ساتھ بھی تین طلاقیں ممنوع نہیں ہیں۔ حالانکہ احناف ایسی طلاق کو بدعت اور مذموم کہتے ہیں۔اس کا جواب یہ ہے کہ ان حدیثوں سے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا ہے کہ یہ تینوں طلاقیں ایک ساتھ ہی دی گئی تھیں کیونکہ تین طلاق یافتہ (مطلقہ ثلثہ) کہنے کا مطلب یہ بھی ہوتا ہے کہ سنت طور پر اس کو ہر طہر میں ایک طلاق ہے اور حضرت فاطمہ بنت بنت قیس رضی اللہ عنہا کی حدیث میں جو جملہ ہے کہ انہیں تین طلاقیں بھیج دیں وہ بظاہر مشتبہ ہے۔ پھر بھی اس کی مراد یہی ہو سکتی ہے کیونکہ صحیح مسلم میں ہے کہ ابو عمر ابن حفص نکل کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ یمن گئے اور وہیں سے اپنی بیوی فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کو ایک تیسری طلاق بھیج دی جو ان کی تین طلاقوں میں سے ایک باقی رہ گئی تھی۔رواہ مسلم۔ پس خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کی مراد یہ ہوئی کہ احسن طلاق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد رسالت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ابتدائی دنوں تک ایک ہی تھی اور طلاق بطریقہ سنت پر بھی عویمر ورفاعہ وابو عمرو بن حفصؓ نے طلاقیں دیں۔اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ ایک ساتھ تین طلاقیں دینے کی بحث ہو آئیگی۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب ایک ساتھ تین طلاقیں دینے میں بھی مطلقہ ہو جاتی ہے تو یہ جائز اور مشروع طریقہ ہوا تو اس سے منع کیوں کیا جاتا ہے تو جواب دیا کہ والمشروعیة فی ذاته الخ اور (طلاق بدعی کا) مشروع ہونا اس بناء پر ہے کہ اس طرح غلامی اور بندش سے رہائی ملتی ہے۔ف۔ یعنی عورت کے پاؤں کی بیڑی اس سے کٹ جاتی ہے۔اس لئے ایسی طلاق اپنی ذات کے اعتبار سے یہ حکم رکھتی ہے۔لاتنافی الخ یہ ایسے معنی کے اعتبار سے جو اس کی ذات سے باہر ہوں اپنے ممنوع ہونے کے منافی نہیں ہے۔وہوماذکرناہ الخ یہ وہ معنی ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کر دیئے ہیں۔ف۔ یعنی ضرورت کے بغیر اس سے دینی اور دنیاوی مصلحت ختم ہو جاتی ہے۔کیونکہ تین طلاقوں کے جمع کرنے کی

کوئی ضرورت نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس اعتبار سے تین طلاقیں ایک ساتھ دینی بغیر ضرورت ایک بیان دونوں کے امر ممنوع کا ارتکاب ہے جو فعل ممنوع ہے لیکن جب یہ پائی گئیں تو ان کا ذاتی اثر ضرورت پیدا ہوگا جو یہ ہے کہ مکمل اور قطعی جدائی ہو جائے۔ اور شریعت اور غیر شریعت میں ہر جگہ اس کی بہت نظیریں موجود ہیں۔ جیسے جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت ممنوع ہے حالانکہ بذات خود بیع کا اثر ہے اور غصب کی زمین میں نماز مکروہ مگر ادا ہے اسی طرح ایسی زمین میں آم کا درخت لگانا مکروہ ہے مگر لگانے سے اس میں پھل آجائیں گے۔ اسی طرح ایک ساتھ تین طلاقیں دینی کہ یہ بدعت اور گناہ کا کام ہے لیکن اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور یہی قصہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی طلاق میں مصرح ہے۔ م۔ وکذا الایقاع الخ اسی طرح ایک طہر میں دو طلاقیں دینی اوپر میں بتائی ہوئی وجہوں سے بدعت ہے۔ ف۔ کہ اس طہر میں ایک طلاق سے زیادہ کی حاجت نہیں ہے۔ واختلفت الروایۃ الخ اور ایک طلاق بائنہ دینے میں روایتوں میں اختلاف ہے۔ ف یعنی ایک روایت میں مکروہ اور دوسری روایت میں مکروہ نہیں ہے۔ قال فی الاصل الخ امام محمدؒ نے اصل میں کہا ہے کہ اس نے سنت سے خطا اور خلاف کیا ہے۔ کیونکہ بیوی کو علیحدہ کرنے کے لئے صرف ایک طلاق کافی تھی۔ اس پر بائنہ کی قید بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بائنہ کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔ صرف ایک طلاق کہنا ہی کافی تھا۔ اس لئے یہ فعل مکروہ ہوا۔ اس جگہ اصل سے مراد اصل مبسوط یعنی حاکم ابی الفضل کی کافی ہے۔ اور وہ ظاہر الروایۃ ہے۔ مف۔ وفی روایۃ الزیادات الخ اور زیادات (یعنی زیادات الزیادات۔ مف ع) کی روایت میں ہے کہ وہ مکروہ نہیں ہے۔ کیونکہ فی الفور رہائی اور خلاصی کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ ف یعنی صرف طلاق کہہ دینے سے مکمل خلاصی نہیں ہوتی کیونکہ اگر چاہے تو اس سے رجوع بھی کر سکتا ہے اس لئے بائنہ کہہ کر مکمل جدائیگی ہو جائے گی۔

والسنة فی الطلاق من وجهین سنة فی الوقت وسنة فی العدد فالسنة فی العدد یستوی فیها المدخول بها وغیر المدخول بها وقد ذکرناها والسنة فی الوقت یثبت فی المدخول بها خاصة وهو ان یطلقها فی طهر لم یجامعها فیه لان المراعی دلیل الحاجة وهو الاقدام علی الطلاق فی زمان تجدد الرغبة وهو الطهر الخالی عن الجماع اما زمان الحیض فزمان النفرة وبالجماع مرة فی الطهر تفتر الرغبة وغیر المدخول بها یطلقها فی حالة الطهر والحیض خلافا لزفرؒ وهو یقیسها علی المدخول بها ولنا ان الرغبة فی غیر المدخول بها صادقة لا تقل بالحیض مالم یحصل مقصوده منها وفی المدخول بها تتجدد بالطهر.

ترجمہ:۔ اور طلاق میں دو طریقوں سے سنت ہے۔ (۱) وقت میں سنت (۲) عدد میں سنت۔ بس عدد کی سنت یعنی طلاق شمار کرنے میں مدخولہ اور غیر مدخولہ دونوں عورتیں برابر ہیں۔ اور یہ بات ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور وقت کی سنت تو صرف عورت کے مدخولہ ہونے کی صورت میں ثابت ہوگی۔ جس کی صورت یہ ہے کہ عورت کو ایسے طہر کے زمانہ میں طلاق دے جس میں اس سے ہمبستری نہ کی ہو۔ کیونکہ (طلاق حلال ہونے میں) جس چیز کی رعایت کی گئی ہے۔ وہ حاجت طلاق کی دلیل ہے اور حاجت کی دلیل یہ ہے کہ ایسے زمانہ میں طلاق دینی چاہے کہ اس زمانہ میں نئی رغبت اور امنگ پیدا ہوئی ہے۔ یعنی پاکی کا وہ وقت جو جماع سے خالی ہو۔ اور حیض کا زمانہ وہ ہوتا ہے جس میں (فطرتاً) وطی سے نفرت ہوتی ہے اور طہر کے زمانہ میں ایک بار بھی وطی کر لینے سے رغبت میں سستی اور کاہلی آجاتی ہے اور جس بیوی سے وطی نہ ہوئی ہو اسے طہر اور حیض ہر زمانہ میں طلاق دے سکتا ہے۔ اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ کیونکہ یہ غیر مدخولہ کو مدخولہ پر ہی قیاس کرتے ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر مدخولہ میں مرد کی رغبت اس کی طرف سچی اور پوری موجود ہوتی ہے۔ وہ حیض کی وجہ سے اس وقت تک کم نہ ہوگی۔ جب تک کہ اس عورت سے مرد کا مقصود حاصل نہ ہو جائے لیکن مدخولہ عورت میں حیض سے پاک ہونے پر نئی رغبت پیدا ہوتی ہے۔

توضیح:۔ طلاق سنت دو طریقوں سے ہوتی ہے۔ وقت میں سنت عدد میں سنت۔ تفصیل

والسنة فی الطلاق من وجهین سنة فی الوقت وسنة فی العدد ......الخ

طلاق میں سنت دو طریقوں سے ہے۔ سنۃ فی الوقت الخ ایک وقت میں سنت۔ اور ایک عدد میں سنت۔ ف۔ اور عورتیں بھی دو طرح کی ہوتی ہیں ایک مدخولہ اور ایک غیر مدخولہ۔ فالسنۃ فی العدد الخ پس عدد کی سنت یعنی طلاق کے شمار کرنے میں تو مدخولہ اور غیر مدخولہ دونوں برابر ہوتی ہے۔ وقد ذکرناھا۔ اسے ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ ف اس طرح سے کہ ایک طہر میں ایک ہی طلاق ہو زیادہ نہ ہو اگرچہ وہ کیسی ہی عورت ہو اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب غیر مدخولہ کو تین طلاقیں دینے میں گناہ ہوتا ہے تو مدخولہ ہونے کی صورت میں بدرجہ اولی ادمی گنہگار ہوگا۔ البتہ اتنا فرق ضرور ہوتا ہے کہ مدخولہ کو عدت کی حالت میں آخری دو طلاقیں دے سکتا ہے۔ لیکن غیر مدخولہ کو نہیں دے سکتا ہے کیونکہ اس کے لئے عدت ہی نہیں ہوتی ہے۔ مف۔

والسنة فی الوقت یثبت فی المدخول بهاخاصة وهوان یطلقها فی طهرلم یجامعها فیه ......الخ

اور وقت کی سنت تو صرف مدخولہ عورت کی صورت میں ثابت ہوگی۔ وھوان یطلقھا الخ اور وقت کی سنت یہ ہے کہ عورت کو ایسے طہر کے زمانہ میں طلاق دے جس میں اس سے جماع نہ کیا ہو۔ ف۔ اور غیر مدخولہ کے حق میں طہر کے زمانہ کی رعایت نہیں ہے بلکہ حیض کے زمانہ میں بھی اس کا وقت سنت ہے۔ لان المراعی الخ کیونکہ (طلاق حلال ہونے میں) جس چیز کی رعایت کی گئی ہے وہ حاجت طلاق کی دلیل ہے۔ ف۔ جو باطنی حاجت کے قائم مقام کی گئی ہے۔ وھوالاقدام الخ اور ضرورت طلاق کی دلیل یہ ہے کہ ایسے زمانہ میں بھی طلاق دینا پسند کرے جس میں اس وقت نفسانی خواہش غالب آجاتی ہے۔ وھوالطھر الخ یعنی ایسے طہر کا زمانہ جو جماع سے خالی ہو۔ امازمان الحیض الخ اور حیض جاری رہنے کا زمانہ تو وطی سے نفرت کا وقت ہوتا ہے۔ ف۔ اگر اس وقت بھی طلاق دینے کے لئے آمادہ نظر آئے تو اس سے یہ دلیل نہیں ملتی ہے کہ اس کو طلاق دینے کی ضرورت ہے۔ جیسے اگر طہر کے زمانہ میں ایک مرتبہ جماع کر لیا پھر طلاق دینے کا ارادہ کر لیا تو بھی حاجت طلاق کی دلیل نہیں ہے۔ وبالجماع ترۃ الخ اور طہر کے دونوں میں ایک بار بھی جماع کر لینے سے رغبت میں سستی اور کمی آجاتی ہے۔ ف۔ تو شاید ایسی سستی کی وجہ سے طلاق دینے کو تیار ہو گیا ہو۔ کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا ہے کہ آپ کے تعلقات انتہائی خراب ہو جانے کی وجہ سے اسے طلاق کی ضرورت ہوئی ہو۔ خلاصہ یہ ہوا کہ شریعت میں نکاح مصلحت کے ساتھ آپس میں معاملہ کرنا ہے تو اس کی ضد یعنی طلاق فساد برپا کرنے کا معاملہ ہے۔ اسی لئے طلاق صرف ایسی ہی ضرورت میں جائز رکھی گئی ہے کہ واقعتاً اس کی ضرورت ہو۔ جس کی پہچان خود آدمی کو بھی نہیں ہوتی ہے کیونکہ کبھی آدمی کو جماع کی رغبت نہ ہونے سے عورت کو اپنے نکاح میں رکھنا گراں اور بے ضرورت معلوم ہوتا ہے۔ بالآخر وہ اسے طلاق دے دیتا ہے۔ ایسی ضرورت پہچاننے کے لئے کوئی دلیل چاہئے۔ تو جب وہ دلیل پائی جائے گی طلاق دینا مباح اور صرف جائز ہو جائے گا۔ پس حیض کے دنوں میں تو اس سے نفرت ہو جاتی ہے اور پاکی کے دنوں میں ایک بار بھی جماع کر لینے سے آسودگی آجاتی ہے۔ اسی وہ سے رغبت بھی کم ہو جاتی ہے۔ اب اگر ایسی حالت میں طلاق دینے پر آمادہ ہو جائے۔ تو طلاق کی ضرورت ثابت نہیں ہوتی۔ اس لئے پورے طور پر طلاق دینا مباح نہ ہوگا۔ البتہ اگر حیض سے پاک ہوئی اور اس نے ایک مرتبہ بھی جماع نہیں کیا اس کے باوجود طلاق دینے پر آمادہ ہوا تو قربت کے زمانہ کے باوجود جب طلاق پر آمادہ ہوا تو معلوم ہوا کہ ان دونوں کے دلوں میں ایک دوسرے سے نفرت جم گئی ہے اور اب اس کی ضرورت ہو گئی ہے کہ دونوں کے درمیان جدائی ہو جائے ورنہ نکاح کرنے کے جو مقاصد تھے اور جو مصلحتیں تھیں وہ پوری نہ ہوں گی۔ اس لئے شریعت نے ایسی حالت میں طلاق کو مباح کر دیا ہے۔ لہٰذا مدخولہ کے حق میں طلاق سنت کا وقت یہ ہے کہ ایسے طہر کے زمانہ میں ہو کہ اس میں جماع نہ کیا ہو۔ م۔ وغیر المدخول بھا الخ اور جو عورت اس کی مدخولہ نہ ہو اس کو طہر اور حیض ہر زمانہ میں طلاق دے سکتا ہے۔ ف۔ کیونکہ کبھی بھی اس کے ساتھ ہمبستری نہیں کی ہے۔ اس لئے ہر وقت اس کی طرف پوری رغبت موجود رہتی ہے۔ پھر بھی جب طلاق دینے پر آمادہ ہوا تو اس بات کی ایک دلیل مل گئی کہ عورت کی بد خلقی وغیرہ سے وہ اس پر مجبور ہوا ہے کہ اسے طلاق دیدے۔ پس اسی مجبوری کی وجہ

سے شریعت نے طلاق دینا اس کے لئے مباح کر دیا ہے۔ اور طلاق سنت بھی اسی کو کہتے ہیں۔ جو طلاق کی خاص ضرورت کے وقت دی جائے۔ م۔ خلافا لزفرؒ الخ بر خلاف امام زفرؒ کے قول کے کہ وہ تو غیر مدخولہ کو مدخولہ پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ تو جس طرح مدخولہ میں زمانہ حیض کی طلاق سنت نہیں بلکہ بدعت ہے۔ اسی طرح غیر مدخولہ میں بھی بدعت ہو گی۔ ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر مدخولہ میں مرد کی رغبت سچی اور پوری موجود رہتی ہے جو حیض کی وجہ سے کم نہیں ہوتی۔ اس وقت تک کہ اس عورت سے مرد کا مقصود حاصل نہ ہو جائے۔ ف۔ پس ایسی رغبت رہنے کے باوجود جب وہ شخص طلاق دینے پر آمادہ ہو گیا تو دلیل سے معلوم ہو گیا کہ اس کو طلاق دینے کی ضرورت ہے۔ لیکن مدخولہ میں یہ بات نہیں ہے۔ وفی المدخول بھا الخ اور مدخولہ عورت میں حیض سے پاک ہونے پر نئی رغبت پیدا ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے اگر جماع کر کے طلاق دینی چاہے تو نفرت کی دلیل ختم ہو گئی کہ شاید اس سے آسودہ ہو کر اس کا نفس طلاق دینے پر آمادہ ہوا ہے اور اگر جماع سے پہلے آمادہ ہوا تو یہ پوری دلیل ہے کہ اسے اس سے نفرت ہو چکی ہے اور طلاق دینے کے علاوہ چارہ نہیں ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ یہ علت تو عقل کی بات ہے لیکن نص حدیث کے مقابلہ میں مقبول نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے مذکورہ قصہ میں غیر مدخولہ ہونے کی تو کوئی تفصیل نہیں ہے۔ جواب یہ کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ اسی حدیث کے آخر میں یہ بھی مذکورہ ہے کہ فتلك العدة التی امر اللہ تعالیٰ ان تطلق لھا النساء۔ یعنی فرمایا کہ یہ وہ عدت ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ اس وقت پر عورتیں طلاق دی جائیں اور یہ صریح بات ہے کہ مذکورہ عدت ان عورتوں کے لئے ہے جن کے واسطے عدت ہو۔ اور ایسی عورتیں وہی ہیں جن سے ہمبستری ہو چکی ہو۔ کیونکہ جن سے ہمبستری نہیں ہوئی ہے بالاجماع ان کے لئے کچھ عدت نہیں ہے۔ م۔

قال واذا کانت المرأة لاتحیض من صغر او کبر فاراد ان یطلقھا ثلثا للسنة طلقھا واحدة فاذا مضی شھر طلقھا اخریٰ لان الشھر فی حقھما قائم مقام الحیض قال اللہ تعالیٰ واللائی یَئسنَ من المحیض الی ان قال و الائی لم یحضن ولاقامة فی الحیض خاصة حتی یقدر الاستبراء فی حقھا بالشھر وھو بالحیض لابالطھر ثم ان کان الطلاق فی اول الشھر یعتبر الشھور بالاھلة وان کان فی وسطه فبالایام فی حق التفریق و فی حق العدة کذلك عند ابی حنیفة وعند ھما یکمل الاول بالاخیر والمتوسطان بالاھلة وھی مسالة الاجارات.

ترجمہ:۔ کہا۔ کہ جس عورت کو حیض نہ آتا ہو خواہ کم عمری کی وجہ سے یا بڑھاپے کی وجہ سے اور اس کا شوہر اسے طلاق سنت دینا ہی چاہے تو وہ اسے ایک طلاق دے پھر جب پورا ایک مہینہ گزر جائے تو دوسری طلاق دے۔ کیونکہ ان دونوں کے حق میں یہی حیض کے قائم مقام ہو گا۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ وہ عورتیں جو حیض کے آنے سے مایوس ہوں۔ پھر بعد میں فرمایا ہے کہ جنہیں حیض نہ آتا ہو اور مہینہ کو قائم مقام بنانا خاص کر حیض میں ہے تاکہ کم عمر اور مایوس بڑھیا کے حق میں مہینوں کے ذریعہ ہی استبراء رحم ہو سکے۔ حالانکہ یہ استبراء حیض کے ذریعہ ہے طہر کے ذریعہ نہیں ہے۔ پھر اگر یہاں طلاق مہینے کی بالکل ابتداء میں ہو تو مہینوں کا اعتبار چاند نکلنے سے ہو گا۔ اور اگر درمیان کی تاریخ میں ہو تو طلاقوں کو متفرق کرنے میں دنوں سے اعتبار ہو گا۔ اور عدت شمار کرنے کے حق میں بھی یہی حکم ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ کے نزدیک اول کو اخیر کے ساتھ پورا کیا جائے اور درمیانی دونوں مہینوں کا چاندوں سے اعتبار ہو گا اور یہ مسئلہ کرایوں کے مسائل سے تعلق رکھتا ہے۔

توضیح:۔ جسے کم عمری یا بڑھاپے کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو تو اس کی عدت گزرانے کا طریقہ

قال واذا کانت المرأة لاتحیض من صغر او کبر فاراد ان یطلقھا ثلثا للسنة طلقھا واحدة .....الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر ایسی عورت ہو جسے حیض نہیں آتا ہے۔ من صغر خواہ کم عمری کی وجہ سے۔ ف۔ امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ قابل حمل بھی نہ ہو۔ مف۔ او کبر۔ یا بڑھاپے کی وجہ سے۔ ف۔ اور ظاہر ہے کہ اسے طہر اور حیض نہ آنے کی وجہ سے

اس کے طلاق کا وقت نہیں ہو سکتا ہے۔ فاراد ان الخ اور اس کے شوہر نے سنت وقت پر طلاق دینا چاہا تو وہ اسے ایک طلاق دے۔ ف۔ جب بھی چاہئے اور پھر اس وقت کو یاد رکھ کر دن شمار کرے۔ فاذاحضیٰ الخ پھر جب ایک مہینہ گزر جائے تو اس کو دوسری طلاق دیدے۔ ف۔ اسی طرح پھر جب مہینہ گزر جائے تو تیسری طلاق دے۔

لان الشهر فی حقهما قائم مقام الحیض قال الله تعالی ﴿واللائی یئسن من المحیض﴾ الی ان قال......الخ

کیونکہ کم عمر اور بڑھیا جو حیض سے مایوس ہو چکی ہو اس کے حق میں مہینہ ہی حیض کے قائم مقام ہوا ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر پہلی ہی طلاق کے بعد چھوڑ دے اور تین مہینے گزر جائیں تو وہ احسن الطلاق ہو کر بائنہ ہو جائے گی۔ قال الله تعالیٰ الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں حیض سے مایوس ہو جانے والی عورتوں کی عدت اور ان کے علاوہ کم عمر صغیرہ کی بھی عدت کی تصریح فرما دی ہے۔ اگر کہا جائے کہ مہینے تو طہروں کے قائم مقام ہیں اور طہروں سے عدت کا اعتبار امام شافعیؒ کا قول ہے۔ حالانکہ احناف کے نزدیک عدت حیض سے ہوتی ہے اور اگر حیضوں کا قائم مقام کچھ ہوتا تو دس دن ہوتے تو جواب یہ ہے کہ اگرچہ حیض کے دس دن تک ہوتے ہیں۔ لیکن تین حیض کا وجود تین ماہ میں ہوگا۔ تو باقی ایام طہر کا لحاظ نہیں ہے۔

والاقامة فی الحیض خاصة حتی یقدر الاستبراء فی حقها بالشهر وهو بالحیض لا بالطهر......الخ

مہینے کو جو قائم مقام بنایا گیا ہے وہ صرف حیض کے بارے میں ہے۔ ف۔ اس طرح سے کہ اس مدت میں حیض صرف ایک ہی مرتبہ ہو سکتا ہے۔ لہٰذا ہر مہینہ ایک مرتبہ حیض کے قائم مقام ہو۔ حتی یقدر الخ یہاں تک کہ صغیرہ اور مایوس بڑھیا کے حق میں استبراء رحم مہینوں کے اعتبار سے ہوا۔ ف۔ مثلاً کوئی کم عمر باندی یا ایسی بڑھیا خریدی جیسے حیض نہیں ہوتا ہے اور خریدار نے مستحب طریقہ سے یا واجب کے طور پر یہ معلوم کرنا چاہا کہ اس کا رحم غیر کے حمل سے خالی ہے یا نہیں اور اس کے معلوم کرنے کا طریقہ بالاتفاق صرف یہی ہے کہ اسے حیض آجائے اور جب وہ کم سن یا بڑھیا ہو تو وہ مہینوں سے استبراء کرے۔ وھو بالحیض الخ حالانکہ یہ استبراء حیض کے ذریعہ ہوتا ہے۔ طہر کے ذریعہ نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ مہینے ہی حیض کے قائم مقام ہوئے۔ اسی طرح طلاق کی عدت میں کمسن اور بڑھیا کی عدت میں مہینے حیضوں کے قائم مقام ہوں گے۔

ثم ان کان الطلاق فی اول الشهر یعتبر الشهور بالاهلة وان کان فی وسطه فبالایام......الخ

پھر اگر مہینے کی بالکل ابتداء میں طلاق دی ہو۔ ف یعنی چاند رات کو طلاق دی۔ یعتبر الخ تو مہینوں کا شمار چاندوں سے ہوگا۔ ف۔ اس مسئلہ میں امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ سب کا اتفاق ہے کہ تینوں طلاقوں کو متفرق کرنے اور عدت شمار کرنے میں دونوں طرح چاند سے ہی ہوگا۔ ف وان کان الخ ۔ اور اگر درمیان کسی تاریخ میں طلاق دی ہو تو فبالایام الخ تو طلاقوں کو متفرق کرنے میں دنوں کا اعتبار ہوگا۔ ف۔ بلاخلاف۔ یہاں تک کہ طلاق کے دن سے ۳۰ دن شمار کرنے کے بعد دوسری طلاق پھر ۳۰ دن کے بعد تیسری طلاق دے۔ وفی حق العدة الخ اور عدت شمار کرنے کے بارے میں (اختلاف ہے) کذلک الخ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف یہاں تک کہ طلاق کے دن سے ۳۰ دن کر کے تین مرتبہ شمار کر کے ختم کرنے پر عدت ختم ہو جائے گی۔ وعندھما الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک اول کو اخیر کے ساتھ پورا کیا جائے۔ اور درمیانی دونوں مہینوں کا اعتبار چاند سے ہوگا۔ ف۔ پس اگر یہ فرض کیا جائے کہ پندرہویں تاریخ کو طلاق دی اور انتیس ۲۹ کا چاند ہوا تو ۱۴ دن اور درمیان میں چاند کے دو مہینے گزارنے کے بعد تیسرے مہینہ میں سے ۱۶ دن لے کر عدت ختم ہوگی۔ اس طرح یہ تیس دن ہوئے۔ اور درمیانی دونوں چاند اگرچہ ۲۹ دنوں کے ہو جائیں تو بھی جائز ہوگا۔ وھی مسئلة الاجارات ۔ یہ مسئلہ حقیقت میں اجارات کی بحث کا ہے۔ ف۔ کہ مثلاً کسی نے تین مہینوں کے لئے مکان کرایہ پر لیا۔ پس اگر شروع چاند سے ہو تو بالاتفاق چاندوں کا اعتبار ہوگا خواہ مہینہ تیس (۳۰) دنوں کا ہو یا ۲۹ دنوں کا۔ اور اگر درمیانی تاریخ سے ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک نوے دنوں سے اور صاحبینؒ کے نزدیک اول مہینہ کے دن آخری مہینہ سے لے کر پورے کئے جائیں اور درمیانی دونوں مہینے چاند سے شمار کئے جائیں۔ فع۔ کہا گیا ہے کہ آسانی

کے خیال سے صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ ہے لیکن فتح القدیر میں اس میں کلام ہے۔م

قال ویجوزان یطلقها ولایفصل بین وطیها وطلاقها بزمان وقال زفرؒ یفصل بینهما بشهر لقیامه مقام الحیض ولان بالجماع تفتر الرغبة وانما تتجدد بزمان وهو الشهر ولنا انه لایتوهم الحبل فیهما والکراهیة فی ذوات الحیض باعتباره لان عند ذلك یشتبه وجه العدة والرغبة وانکانت تفترمن الوجه الذی ذکر لکن تکثرمن وجه اخرلانه یرغب فی وطی غیر معلق فرارا عن مؤن الولد فکان الزمان زمان الرغبة فصار کزمان الحبل

ترجمہ۔: کہا۔اور یہ جائز ہے کہ کم عمراور مایوس ہو جانے والی بڑھیا کو طلاق دے اور اس کی وطی اور طلاق کے درمیان زمانہ کا فصل نہ کرے۔اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں کے درمیان مہینہ کے اعتبار سے فصل کرے۔ کیونکہ مہینہ ہی تو حیض کے قائم مقام ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ایک مرتبہ جماع کر لینے سے رغبت وشہوت میں کمی آجائے گی۔اور نئی رغبت کا ہونا تو ایک زمانہ بعد ہو گا اور وہ زمانہ ایک مہینہ ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں (کم سن اور بڑھیا) میں حمل رہنے کا شبہ نہیں ہوتا ہے اور حیض آنے والی عورتوں میں طلاق کے بعد وطی میں کراہیت اسی اعتبار سے ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسا ہونے میں عدت کا طریقہ مشتبہ ہو جاتا ہے اور رغبت وشہوت اگرچہ اس اعتبار سے جو بیان کیا گیا ہے ست اور کم ہو جاتی ہے لیکن دوسرے اعتبار سے بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ مرد ایسی وطی کا زیادہ خواہشمند ہوتا ہے جو حمل رکھنے والی نہ ہو۔ بچہ ہونے کے بعد اس کے اخراجات برداشت کرنے سے بچتے ہوئے اس طرح یہ زمانہ بھی رغبت کا زمانہ ہو گا تو یہ ایسا وقت ہو گیا جیسے حمل کا زمانہ ہوتا ہے۔

توضیح ۔: کم عمراور حیض سے مایوس ہونے والی بڑھیا سے وطی کر کے فصل زمانہ کے بغیر بھی طلاق دی جاسکتی ہے۔اختلاف زفرؒ دلائل

قال ویجوز ان یطلقها ولایفصل بین وطیها وطلاقها بزمان وقال زفرؒ یفصل بینهما بشهر......الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ شوہر کم عمراور حیض سے مایوس ہونے والی بڑھیا سے وطی کر کے فصل زمانہ کئے بغیر بھی طلاق دے سکتا ہے۔ف ائمہ ثلثہ کا بھی یہی قول ہے۔ محیط میں شمس الائمہؒ سے منقول ہے کہ اگر اتنی کمسن ہو کہ اس سے وطی کے بعد حمل رہ جانے کا احتمال ہو تو وطی کے بعد ایک ماہ تک انتظار کر کے طلاق دینا افضل ہے ورنہ نہیں۔مف۔وقال زفر الخ اور زفرؒ نے کہا ہے کہ وطی وطلاق کے درمیان ایک مہینہ کا بہر صورت فرق کرے کیونکہ حیض کے قائم مقام مہینہ ہی ہے۔ف۔ تو گویا حیض سے استبراء حمل نہ ہونا معلوم کر کے طلاق دے۔

ولان بالجماع تفتر الرغبة وانما تتجدد بزمان وهو الشهر......الخ

اور اس لئے بھی کہ جماع کر لینے سے خواہش نفسانی میں کمی آجائیگی۔ف۔ تو یہ معلوم نہیں ہوسکے گا رواقعۃً ضرورت کی وجہ سے طلاق دی گئی ہے۔وانما یتجدد الخ اور نئی رغبت کا ہونا تو ایک زمانہ کے بعد ہو گا اور وہ ایک ماہ کا زمانہ ہے۔ف۔ تو ایک ماہ کے بعد جب پھر وطی نہ کر کے طلاق دی تو یہ اس بات کی دلیل ہو جائے گی کہ اسے اب بھی اپنی بیوی کو علیحدہ کر دینے کا ارادہ ہے نفرت جمی ہوئی ہے۔اس لئے طلاق جائز ہو گی۔

ولنا انه لایتوهم الحبل فیهما والکراهیة فی ذوات الحیض باعتباره لان عند ذلك یشتبه وجه العدة......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کم عمراور بڑھیا میں حمل کے رہ جانے کا تو احتمال ہی نہیں ہوتا ہے۔ف۔اس لئے وطی کے بعد ہی طلاق دینے میں حرج نہیں ہے۔والکراهیة الخ اور حائضہ ہونے والی عورتوں میں وطی کے بعد طلاق دینے کی کراہت صرف اسی وجہ سے ہے۔ف۔ کہ شاید وہ حاملہ ہو گئی ہو۔لان عند ذلك الخ کیونکہ ایسا ہونے میں عدت کا طریقہ مشتبہ (غیر مفید) ہو جاتا ہے۔ف۔ کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل اور غیر حاملہ کی عدت تین حیض ہے۔اور وطی کے بعد رغبت میں کمی کا ہونا قابل

لحاظ بات ضرور ہے۔لیکن ایسی عورت میں اگر اس اعتبار سے رغبت میں کمی ہوتی ہے تو دوسرے اعتبار سے زیادتی بھی ہوتی ہے۔اس لئے اس کمی کا اعتبار نہ رہا۔اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

والرغبة وانكانت تفترمن الوجه الذى ذكر لكن تكثرمن وجه اخرلانه يرغب فى وطى غير معلق......الخ

اور جو وجہ ذکر کی گئی ہے اس کی وجہ سے اگرچہ رغبت سست اور کم ہو جاتی ہے۔لیکن دوسری وجہ سے بہت بڑھ جاتی ہے۔لانہ یرغب الخ کیونکہ مرد ایسی وطی کی خواہش زیادہ کرتا ہے جس سے حمل قرار نہ پاتا ہو تاکہ بچے کی ولادت اور اس کے بعد کے لازمی اخراجات سے مطمئن اور بے فکر بھی ہو جائے۔ف۔تو اس نے ایسے وقت میں طلاق دی کہ اس کو ایسی وطی کا موقع حاصل تھا۔فکان الزمان الخ تو یہ زمانہ ایسا وقت تھا کہ اس میں رغبت بھی تھی اس لئے یہ ایسا وقت ہو گیا جیسے حمل کا زمانہ ہوتا ہے۔ف۔کیونکہ اس وطی میں اسی طرح بچہ رہ جانے کا خوف نہیں ہے۔جیسے حاملہ کو وطی کرنے میں کہ اس وطی سے حمل رہ جانے کا خوف نہیں ہوتا ہے۔

وطلاق الحامل يجوز عقيب الجماع لإنه لايودى الى اشتباه وجه العدة و زمان الحبل زمان الرغبة فى الوطى لكونه غير بعلق اوفيها لمكان ولده منها فلايقل الرغبة بالجماع ويطلقها للسنة ثلثا يفصل بين كل تطليقتين بشهر عندابى حنيفة وابى يوسفؒ وقال محمدؒ لايطلقها للسنة الاواحدة لان الاصل فى الطلاق الحظروقد ورد الشرع بالتفريق على فصول العدة والشهر فى حق الحامل ليس من فصولها فصار كالممتدة طهرها ولهما ان الاباحة لعلة الحاجة والشهر دليلها كمافى حق الأئسة والصغيرة وهذالانه زمان تجدد الرغبة على ماعليه الجبلة السليمته فصلح علما ودليلا بخلاف الممتدة طهرهالان العلم فى حقها انما هوالطهروهو مرجو فيها فى كل زمان ولايرجى مع الحبل

ترجمہ:۔اور حاملہ کو جماع کے فوراً بعد بھی طلاق دینا جائز ہے کیونکہ یہ وطی طریقہ عدت کو کسی طرح بھی شبہ میں نہیں ڈالتی ہے اور حمل کا زمانہ یا تو وطی میں رغبت کا زمانہ ہوتا ہے کیونکہ ایسے وقت کی وطی سے حمل قرار نہیں پاتا ہے۔یا عورت میں رغبت کلذمانہ ہے کیونکہ اس شوہر کا بچہ اسی بیوی سے (حالت حمل میں) ہے اس لئے جماع سے رغبت میں کچھ کمی نہیں ہوگی۔اس لئے طلاق وقت سنت کی تین طلاقیں دے اس طرح سے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کردے۔یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا مذہب ہے۔اور امام محمد و امام زفر رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ اسے ایک طلاق کے سوا طلاق سنت نہیں دے سکتا۔(ف۔اور یہی ائمہؒ ثلاثہ کا قول ہے) کیونکہ طلاق میں اصل حرمت ہے اور شرع میں اس طرح وارد ہوئی ہے کہ طلاق کو عدت کی فصول (یعنی مہینوں) پر متفرق کردے اور حاملہ کے حق میں مہینہ عدت کی فصلوں سے نہیں ہے۔اس لئے وہ عورت ایسی عورت کے مانند ہوگی جس کا طہر بہت دنوں تک رہتا ہو۔اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ طلاق ضرورتاً مباح کی گئی ہے۔اور اس ضرورت کی دلیل مہینہ ہے۔جیسا کی مایوس ہو جانے والی بڑھیا اور کم عمر لڑکی کے حق میں موجود ہے۔اور مہینہ کا دلیل ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ زمانہ نئی رغبت کے پیدا ہونے کا ہوتا ہے ان لوگوں کے حق میں جو فطرتاً سلیم الطبع والے ہیں۔اس لئے اتنا وقت ایک علامت اور دلیل ہو سکتا ہے۔بخلاف ایسی عورت کے جس کا طہر زمانہ دراز تک رہتا ہو۔کیونکہ ایسی عورت کے حق میں علامت دلیل فقط طہر ہے۔اور ایسی عورت کے حق میں طہر کو ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہے اور حمل ہونے کے ساتھ میں طہر ہونے کی امید نہیں کی جاتی ہے۔

توضیح:۔حاملہ کو سنت طریقہ سے طلاق کس طرح دی جائے۔اختلاف ائمہ۔دلائل

وطلاق الحامل يجوز عقيب الجماع لانه لايودى الى اشتباه وجه العدة......الخ

اور حاملہ کو جماع کے بعد ہی طلاق دینا جائز ہے۔ کیونکہ یہ وطی طریقہ عدت کو کچھ شبہ میں نہیں ڈالتی ہے۔
ف۔اور وطی کرنے سے اگر رغبت کم ہو گئی تو وقت و زمانہ کے اعتبار سے بڑھی ہوتی ہے۔وزمان الحبل الخ اور حمل کا زمانہ یا تو وطی میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ اس وطی سے نیا حمل قرار نہیں پا سکتا ہے۔یا عورت میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ اسی شوہر کا بچہ اسی بیوی سے ہے (جہاں تک ممکن ہو اس سے فائدہ اٹھا لیا جائے) اس لئے رغبت جماع میں کچھ کمی نہ ہوگی۔ف اس بناء پر طلاق کے جائز ہونے کی وجہ موجود ہے۔اب اگر کوئی یہ کہے کہ حاملہ بیوی کو شوہر کس طرح طلاق سنت دے۔تو اس کا جواب مصنفؒ نے یہ دیا کہ یطلقھا للسنۃ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

والشهر في حق الحامل ليس من فصولها فصار كالممتدة طهرها ......الخ

اور حاملہ کے حق میں مہینہ عدت کی فصلوں سے (یعنی جن سے اس مدت کو شمار کیا جا سکے جو مہینے ہیں) نہیں ہے۔اس لئے یہ ایسی عورت کی مانند ہوگی جس کا طہر مدت دراز تک رہتا ہے۔ف اسی بناء پر حاملہ کی عدت وضع حمل پر ختم ہوتی ہے (خواہ جتنے دن لگ جائیں) اب اگر حمل قرار پانے کی ابتدائی دنوں میں طلاق دے تو چھ مہینوں سے دو برس کی مدت ہو سکتی ہے۔اور اگر بالفرض نویں مہینہ میں طلاق دے اور دو چار دنوں کے بعد ہی وضع حمل ہو جائے تو اس عرصہ میں اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔ولھما ان الخ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ طلاق تو ایک ضرورت پوری کرنے کے خیال سے مباح کی گئی ہے۔

والشهر دليلها كمافي حق الآئسة والصغيرة وهذالانه زمان تجدد الرغبة على ماعليه الجبلة ......الخ

اور مہینہ تو اس ضرورت کی دلیل ہے۔ف۔یعنی مہینہ کا زمانہ گزرنے کے بعد یہ خواہشات نفسانی اور وطی کی رغبت بڑھتی ہے پھر بھی اس نے وطی نہیں کی اور منہ موڑا اور طلاق دی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس شوہر نے محض وقتی نفسانیت کے لئے طلاق نہیں دی ہے بلکہ اس سے طلاق کے ذریعہ علیحدہ ہو جانے کی مجبوری ہو گئی ہے۔اسی لئے یہ طلاق مباح ہوئی ہے اور یہ حاملہ میں بھی موجود ہے۔لمافی حق الخ جیسا کہ حمل سے مایوس عورت اور کمسن لڑکی کے حق میں موجود ہے۔وھذا لانہ الخ اور مہینہ بھر کا ہونا اس لئے دلیل ہے کہ یہ زمانہ نئی رغبت پیدا ہونے کا اس بناء پر ہے کہ انسان جس فطری سلامت طبع پر پیدا کیا گیا ہے ۔ف۔اگر وہ اس پر باقی ہے (کسی عارضہ سے اس میں فرق نہیں آیا ہے) تو اس ایک ماہ کے عرصہ میں اس کی نفسانی خواہش ابھر آئے گی۔

فصلح علما و دليلا بخلاف الممتدة طهرهالان العلم في حقها انما هوالطهروهو مرجو فيها......الخ

تو یہ مقدار ایک علامت اور دلیل ہو سکتی ہے۔ف۔اس بات کی کہ رغبت و خواہش ہونے کے باوجود طلاق دینے پر آمادہ اسی لئے ہے کہ اسے طلاق کی مجبوری ہے۔اسی لئے یہ مباح ہے۔اگرچہ حاملہ کی عدت کی فصل اور زمانہ اتنا نہ ہو۔بخلاف الممتدۃ الخ برخلاف ایسی عورت کے جس کا طہر زمانہ دراز تک رہتا ہے۔ف۔کہ اس کے حق میں یہ مقدار مقرر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔لان العلم الخ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں علامت دلیل فقط طہر ہے۔(جیسی دوسری طہر والیوں میں ہے) اور ایسی عورت کے حق میں طہر ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہے اور حمل ہونے کے ساتھ میں طہر ہونے کی امید نہیں کی جاتی ہے۔ف۔اسی لئے حاملہ کے حق میں ایک مہینہ کی مدت نئی خواہش پیدا ہونے کی سلیم الطبع شخص کے اندازہ پر مقرر ہوئی ہے۔

واذا طلق الرجل امرأته في حالة الحيض وقع الطلاق لان النهي عنه لمعنى في غيره وهوماذكرنا فلاينعدم مشروعيته ويستحب له ان يراجعها لقوله عليه السلام لعمرمرابنك فليراجعها وقد طلقها في حالة الحيض وهذايفيدالوقوع والحث على الرجعة ثم الاستحباب قول بعض المشائخ والاصح انه واجب عملا بحقيقة الامرورفعا للمعصية بالقدر الممكن برفع اثره وهي العدة ودفعا لضرر تطويل العدة

ترجمہ۔:اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو اس کے حیض کی حالت میں طلاق دیدے تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اس طلاق کی ممانعت ایک ایسی وجہ سے ہے جو اس سے خارج ہے اور وجہ وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اس لئے اس طلاق کا مشروع اور درست ہونا باطل نہیں ہوگا۔ اس کے باوجود اس کے لئے یہی مستحب ہے کہ اس سے رجوع کرے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا کہ تم اپنے بیٹے کو حکم دو کہ اس بیوی سے مراجعت کر لے۔ جبکہ انہوں نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تھی۔ یہی فرمان اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ طلاق واقع ہو چکی تھی ساتھ ہی ان سے رجعت کرنے پر بھی آمادہ کرنا ہے۔ اسے مستحب کہنا بعض مشائخ کا قول ہے۔ حالانکہ اس کا واجب ہونا ہی قول اصح ہے اور اس کی حقیقت پر عمل کرتے ہوئے اور گناہ کے کام کو ختم کرتے ہوئے حتی الامکان اس کے اثر کو ختم کر کے اور عدت کی درازی کی تکلیف کو ختم کرتے ہوئے۔

توضیح۔: حالت حیض میں دی ہوئی طلاق کا حکم

واذا طلق الرجل امرأته فی حالة الحیض وقع الطلاق لان النهی عنه لمعنی فی غیره ......الخ

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دیدے تو وہ واقع ہو جائے گی۔ ف۔ لیکن وہ شخص بالا جماع گنہگار ہوگا۔ لیکن بعض کے نزدیک یہ طلاق واقع ہی نہ ہوگی۔ اسی لئے اس مسئلہ کو صراحت کے ساتھ بیان کر دیا کہ واقع نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ لان النهی الخ کیونکہ حالت حیض میں طلاق سے جو ممانعت فرمائی گئی ہے وہ ایسی وجہ سے ہے جو اس سے خارج ہے۔ ف۔ یعنی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ اپنی اس بیوی سے جسے حالت حیض میں طلاق دی تھی مراجعت کر لیں۔ اس سے حالت حیض میں طلاق دینے سے ممانعت ثابت ہوئی۔ جیسا کہ نہایہ میں ہے۔ پھر یہ ممانعت نفس طلاق کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ خارجی وجہ سے ہے۔ وھو ماذکرنا۔ یہ معنی وہ ہیں جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ عدت دراز ہو جائے گی۔ کیونکہ جس حیض میں طلاق دی ہے وہ عدت میں شمار نہ ہوگی۔ ف۔ بلکہ طلاق تو ہو جائے گی لیکن یہ مرد ایسی طلاق کی ممانعت کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ ویستحب الخ اور مرد کے لئے یہ مستحب ہوگا کہ عورت سے رجعت کرے۔ ف۔ پھر اس کے پاک ہو جانے پر وہ جب چاہے طلاق دے دے۔ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اس کو چاہئے کہ مراجعت کر لے۔

لقوله علیه السلام لعمر مر ابنك فلیراجعها وقد طلقها فی حالة الحیض ......الخ

کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنے بیٹے کو اس کی بیوی سے مراجعت کرنے کا حکم دو حالانکہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنی بیوی کو ان کے حیض کی حالت میں طلاق دی تھی۔ ف۔ صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ وهذا یفید الخ یہ حدیث اس مفہوم کا فائدہ دیتی ہے کہ طلاق واقع ہو گئی اور اسے رجعت کرنے پر آمادہ کیا گیا ہے۔ ف۔ ورنہ رجعت کرنے کے کچھ معنی نہ ہوتے۔ اسی بناء پر ہمارے ہاں یہ اصولی بات طے شدہ ہے کہ جو چیز اپنی ذات سے ممنوع نہ ہو بلکہ کسی خارجی وجہ سے ممنوع ہو تو اس کا ارتکاب کرنے والا گنہگار ہوگا۔ مگر وہ چیز خود مشروع اور ثابت ہوگی۔ ثم الاستحباب الخ پھر رجعت کا مستحب ہونا بعض مشائخ کا قول ہے۔ والاصح انه الخ اور قول اصح یہ ہے کہ رجعت کر لینا واجب ہے۔ تاکہ حکم اور اس کے حقیقی معنی پر عمل ہو جائے۔ اور تاکہ طلاق کا اثر دور کر کے جہاں تک ممکن ہو گناہ ختم کیا جائے۔ اور تاکہ عورت کو زیادہ دنوں تک عدت میں بیٹھنے کی تکلیف سے محفوظ رکھا جائے۔ ف۔ اور جبکہ ظاہر نص پر عمل واجب اور گناہ و حتی الامکان دور کرنا اور نقصان کو ختم کرنا واجب ہے تو رجعت بھی واجب ہے۔ کافی میں یہی قول مختار ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جب حیض کی حالت میں طلاق دی تو وہ واقع ہو گئی مگر اس سے رجوع کر لے۔

قال: فاذا طهرت وحاضت ثم طهرت فان شاء طلقها، وان شاء امسکها قالؒ: وهکذا ذکر فی الاصل،

وذكر الطحاويؒ انه يطلقها في الطهر الذي يلي الحيضة الاولى، قال ابو الحسن الكرخي ما ذكر الطحاوي قول ابي حنيفة، وما ذكر في الاصل قولهما، ووجه المذكور في الاصل ان السنة ان يفصل بين كل طلاقين بحيضة والفاصل ههنا بعض الحيضة فتكمل بالثانية ولاتتجزى فتتكامل واذاتكاملت الحيفة الثانية فالطهرالذي يليه زمان السنة فامكن تطليقها على وجه السنة وجه القول الأخران اثر الطلاق قدانعدم بالمراجعة فصار كانه لم يطلقها في الحيض فيسن تطليقها في الطهر الذي يليه.

ترجمہ۔: کہا۔اور جب عورت پاک ہو جائے پھر اسے حیض آئے پھر وہ پاک ہو جائے تب اگر شوہر چاہے اسے طلاق دے اور اگر چاہے روک لے۔ طلاق نہ دے۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے اصل میں ایسا ہی کہا ہے۔اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ وہ اسے اسی طہر میں طلاق دے جو پہلے حیض کے بعد ہو۔اور ابوالحسن الکرخیؒ نے کہا ہے کہ امام طحاویؒ نے جو کچھ کہا ہے وہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور اصل میں جو کہا گیا ہے وہ صاحبینؒ کا قول ہے۔اور اصل میں جو وجہ بیان کی گئی ہے اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ سنت طلاق تو یہی ہے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک حیض کا فصل کرے۔ جبکہ موجودہ صورت میں فصل کرنے والا حیض کا کچھ حصہ ہے تو وہ دوسرے حیض سے پورا کیا جائے۔اور چونکہ دوسرے حیض کا حصہ نہیں ہو سکتا ہے اس لئے وہ پورا لیا جائے گا اور جب دوسرا حیض بھی پورا ہو جائے تو وہ طہر جو اس کے بعد ہو تو وہی طلاق سنت کا وقت ہے۔اسی میں اسے سنت طریقہ پر طلاق دینا ممکن ہو گا اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کا اثر اس کے رجوع کر لینے سے ختم ہو چکا ہے تو وہ اب ایسی ہو گئی کہ گویا اس نے حیض میں طلاق نہیں دی ہے اس لئے اس حیض کے بعد آنے والے طہر میں اس عورت کو طلاق دینا سنت طریقہ ہو گا۔

توضیح۔: حالت حیض میں طلاق پانے والی عورت کو رجعت کر لینے کے بعد پھر سے طلاق دینے کا طریقہ۔اختلاف ائمہ۔دلائل

قال: فاذا طهرت وحاضت ثم طهرت فان شاء طلقها، وان شاء امسكها ......الخ

پھر جب حیض سے پاک ہو جائے تو وہ حائضہ ہو پھر پاک ہو تب اس کو اختیار ہے چاہے اسے طلاق دے یا چاہے تو رہنے دے۔ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جس حیض میں طلاق دے اس کے بعد پاک ہونے کا طہر اس قابل نہیں رہا کہ چاہے تو اسی میں طلاق دیدے کیونکہ یہی زمانہ رجعت کا ہے کیونکہ اصلی رجعت تو عملی تو اسے وطی کر لینے سے ہے جس کا زمانہ بھی طہر کا ہو گا۔قال وهكذا الخ مصنفؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے مبسوط میں اسی طرح ذکر کیا ہے۔

وذكر الطحاويؒ انه يطلقها في الطهر الذي يلي الحيضة الاولى، قال ابو الحسن الكرخي ......الخ

اور امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ وہ عورت کو اسی طہر میں طلاق دے سکتا ہے جو پہلے حیض کے بعد ہوا ہو۔ف۔ یعنی جس حیض میں طلاق دی تھی۔قال ابوالحسن الخ شیخ ابوالحسن الکرخیؒ نے کہا ہے کہ امام طحاویؒ نے جو قول ذکر کیا ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور جو مبسوط میں مذکور ہے وہ صاحبینؒ کا قول ہے۔ف۔ لیکن کرخیؒ کا کلام ظاہر کے خلاف ہے۔کیونکہ کتاب مبسوط تو صرف امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کرنے کے لئے لکھی گئی ہے البتہ جس قول میں اختلاف ذکر کر دیا ہو وہاں دوسروں کا بھی قول ہو سکتا ہے حالانکہ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے تو ظاہر یہی ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ سب کا قول ہے اسی لئے کافی میں کہا ہے کہ یہی قول امام اعظمؒ سے ظاہر الروایت ہے۔یہی قول امام مالک و شافعی واحمدؒ کا بھی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جو حکم دینے کی حدیث میں مصرح مخصوص ہے یہی قول ہے جیسا کہ صحیحین وغیرہما میں ہے۔مف۔

ووجه المذكور في الاصل ان السنة ان يفصل بين كل طلاقين بحيضة ......الخ

اور جو روایت مبسوط میں مذکور ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سنت طلاق تو ایسی ہر وہ طلاق کہلاتی ہے جو دو طلاقوں کے درمیان

ایک حیض کا فرق کرے حالانکہ یہاں حیض کا کچھ حصہ فاصل ہوتا ہے۔ اس لئے اس کو دوسرے حیض سے پورا کیا جائے اور چونکہ دوسرا حیض بھی ٹکڑے نہ ہوگا تو اسی کے پورے کو لیا جائے گا۔ف۔ اس کے علاوہ اگر دوسرے حیض سے کچھ دن پورے کر کے طلاق دے تو پھر حیض کے اندر طلاق لازم آئے گی۔ اسی لئے دوسرے حیض کے بعد ہی موقع ہاتھ آئے گا۔ واذا تکاملت الخ اور جب دوسرا حیض پورا ہو کر جو طہر آئے گا وہ طلاق سنت کا وقت ہوگا۔ فامکن الخ تو اسی وقت عورت کو سنت طلاق دینا ممکن ہوگا۔ف۔ اس لئے طلاق بدعت کا ارتکاب حرام ہوا۔ اسی بناء پر رجوع کر کے دوسرے حیض کے بعد جو طہر آئے اور اب بھی اسے طلاق دینی چاہے تو اسی وقت وطی کے قبل طلاق دیدے۔ اور طحاوی کی روایت گزر چکی ہے کہ جس حیض میں طلاق ورجعت کی اس کے بعد کے طہر میں اگر چاہے تو طلاق دے یہ دوسرا قول ہوا۔

وجه القول الأخران اثر الطلاق قدانعدم بالمراجعة فصار كانه لم يطلقها في الحيض ......الخ

اس دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ رجعت کرنے سے گزشتہ طلاق کا اثر ختم ہو گیا۔ اس لئے وہ ایسی ہو گئی کہ گویا اس نے حیض کی حالت میں طلاق ہی نہیں دی تھی۔ فیسن الخ تو اس حیض کے بعد آنے والے طہر میں اس عورت کو طلاق دینا سنت طریقہ پر رہا۔ف۔ اور اسی حدیث کی ایک روایت میں رجعت کے حکم کے بعد فرمایا کہ پھر اس عورت کو حالت طہارت یا حمل میں طلاق دے۔ اصحاب سنن اور مسلم نے اس کی روایت جس میں دوسرے حیض کے بعد طہر میں اختیار دیا ہے۔ اصح واقویٰ ہے۔ اگرچہ یہاں یہ احتمال ہے کہ شاید پہلی روایت میں اولیٰ طریقہ بتلایا ہو اور دوسری روایت میں جواز کا طریقہ ہو۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م

ومن قال لامرأته وهي من ذوات الحيض وقددخل بها أنت طالق ثلثاللسنة ولانية له فهي طالق عندكل طهر تطليقة لان اللام فيه للوقت ووقت السنة طهر لاجماع فيه وان نوى ان تقع الثلث الساعة اوعندراس كل شهرواحدة فهوعلى مانوى سواء كانت في حالة الحيض اوفي حالة الطهروقال زفر لا تصح نية الجمع لانه بدعة وهي ضدالسنة ولنا انه محتمل لفظه لانه سني وقوعا من حيث انه وقوعه بالسنة لاايقاعا فلم يتنا وله مطلق كلامه وينتظمه عندنيته.

ترجمہ۔: اگر کسی شخص نے اپنی ایسی بیوی کو جو حیض والیوں میں سے ہو اور اس سے ہمبستری بھی پہلے کر چکا ہو یہ کہا کہ تم بطور سنت کے تین طلاقوں کی طلاق پانے والی ہو۔ جبکہ اس کہنے میں اس کی کوئی نیت نہیں تھی تو اسے ہر ایک طہر میں ایک طلاق ہوتی جائے گی کیونکہ اس میں لام وقت کے لئے ہے اور وقت سنت ایسا طہر ہے جس میں جماع نہ کیا ہو اور اگر اس جملہ سے یہ نیت کی ہو کہ تینوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں یا ہر مہینہ کی ابتداء میں ایک طلاق واقع ہو تو اس کی نیت کے مطابق ہی طلاق ہوگی۔ خواہ وہ حیض کی حالت میں ہو یا طہر کی حالت میں ہو۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ ایک ساتھ واقع کرنے کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ تو طلاق بدعت ہے جو کہ سنت کی ضد ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے لفظی معنی کا یہ بھی ایک احتمال ہو سکتا ہے کیونکہ یہ طلاقیں اپنے وقوع کے اعتبار سے سنی ہیں البتہ واقع کرنے میں سنی نہیں ہیں۔ تو اس کا کلام مطلق ہونے کی صورت میں اسکو شامل نہیں ہوگا لیکن اس کی نیت کے وقت اس کو شامل ہوگا۔

توضیح۔: اپنی بیوی کو جسے حیض آجایا کرتا ہو اور اس سے ہمبستری
بھی ہو چکی ہو انت طالق ثلثاللسنۃ کہا تو اس کا کیا حکم ہوگا

ومن قال لامرأته وهي من ذوات الحيض وقددخل بها أنت طالق ثلثاللسنة ......الخ

اگر مرد نے اپنی ایسی بیوی کو جو حیض والیوں میں سے ہو اور اس کے ساتھ دخول بھی کر چکا ہو اس طرح کہا کہ انت طالق

ثلث للسنۃ یعنی تم بطور سنت کے تین طلاق سے طلاق پانے والی ہو حال یہ ہے کہ اس کہنے میں مرد کی کچھ نیت نہ ہو تو یہ عورت ہر طہر پر ایک طلاق کے ساتھ طلاق پائے گی۔ف۔ یہاں تک کہ تین طہر میں تین طلاقیں ہو جائیں گی۔لان الام الخ کیونکہ لفظ للسنۃ میں لام وقت کے معنی میں ہے۔ف۔ گویا یوں کہا کہ تم وقت سنت پر تین طلاقیں پانے والی ہو۔ووقت السنۃ الخ اور وقت سنت وہ طہر ہے جس میں جماع نہ ہوا ہو۔ف۔اور بندہ مترجم نے سنت طریقہ پر کے معنی اس سے بھی بہتر لئے ہیں تاکہ طہر کے وقت اس پر تینوں طلاقیں ایک ساتھ واقع نہ ہوں۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ تحقیق یہ ہے کہ لام اختصاص کے معنی میں ہے یعنی وہ طلاق جو سنت طریقہ کے ساتھ خاص ہے اس طرح اس میں عدد اور وقت دونوں آگئے تو اب وقتی طور پر تینوں طلاقیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔

وان نوى ان تقع الثلث الساعة اوعندراس كل شهر واحدة فهوعلى مانوى ......الخ

اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ تینوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں یا ہر مہینہ کے شروع میں ایک واقع ہو تو یہ کلام اس کی نیت پر ہوگا۔ف یعنی اسی وقت سب یا ہر مہینہ کی ابتداء میں ایک ایک جیسی نیت ہو واقع ہوگی۔وقال زفر الخ اور زفرؒ نے کہا ہے کہ ایک ساتھ تینوں واقع ہونے کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ تو طلاق بدعت ہے۔اور بدعت سنت کی ضد ہوتی ہے۔ف۔ حالانکہ اس نے کہتے وقت للسنۃ کہا ہے یہ بات مخفی نہ رہے کہ اگر ہر مہینہ کی ابتداء میں حیض رہتا ہو تو بھی اسی دلیل سے امام زفرؒ کے نزدیک طلاق واقع ہونے اور واقع کرنے میں فرق ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے کہا۔

ولنا انه محتمل لفظه لانه سنى وقوعا من حيث انه وقوعه بالسنة لاايقاعا فلم يتنا وله مطلق ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے لفظ ہی میں اس بات کا احتمال ہے کہ مجموعی تین طلاقیں واقع ہوں۔ف۔اور سنت کے معنی یہ ہیں کہ تین طلاقوں کا واقع ہونا بھی سنت سے ثابت ہے۔لانه سنى الخ کیونکہ تینوں طلاقیں وقوع کے اعتبار سے سنی طلاق ہیں۔لاایقاعًا الخ البتہ واقع کرنے میں سنی نہیں ہیں۔فلم يتنا وله الخ تو اس کو اس کا مطلق کلام شامل نہیں ہوگا۔ف۔ یعنی جب اس نے اس کی نیت کے بغیر کلام کیا تو ہم نے اسے شامل نہیں کیا وینتظمه عند نيته لیکن نیت کے وقت اسے شامل کر لیا۔ف۔ کیونکہ کہنے والا گویا خود یہ کہتا ہے کہ میرے کلام سے میری مراد یہ ہے کہ تینوں طلاقیں بالفعل واقع ہوں تو ہم نے یہ جانا کہ للسنۃ کہنے سے اس کی مراد یہ ہے کہ تینوں طلاقیں جن کا واقع ہونا سنت سے ثابت ہے وہ میں نے ابھی واقع کر دیں۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے بطور سنت واقع کرنا مراد ہی نہیں لیا ہے یہاں تک ایسی عورت کے بارے میں تفصیل تھی جس کو حیض آتا ہو۔

وان كانت آئسة اومن ذوات الاشهر وقعت الساعة واحدة وبعد شهر اخرىٰ وبعد شهر اخرىٰ لان الشهر فى حقهادليل الحاجة كالطهرفى حق ذوات الاقراء على مابينا وان نوى ان يقع الثلث الساعة وقعن عندنا لماقلنا بخلاف ماذاقال انت طالق للسنة ولم ينص على الثلث حيث لا تصح نية الجمع فيه لان نية الثلث انما صحت فيه من حيث ان اللام فيه للوقت فيفيد تعميم الوقت ومن ضرورته تعميم الواقع فيه فاذانوى الجمع بطل تعميم الوقت فلاتصح نية الثلث

ترجمہ۔:اور اگر عورت مایوس ہو چکی ہو یا وہ ایسی عورت ہو جس کی عدت مہینوں سے ہوتی ہو تو اسے اسی وقت ایک طلاق ہو جائے گی۔اور اس کے ایک ماہ بعد دوسری اور ایک ماہ بعد تیسری واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں طلاق کی ضرورت پیدا ہونے کی دلیل ایک مہینہ ہوتا ہے ۔ جیسے کہ حیض والیوں کے حق میں طہر کا ہونا ضرورت کی دلیل ہے اس بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ تینوں طلاقیں ایک ساتھ اسی وقت واقع ہو جائیں تو ہمارے نزدیک واقع ہو جائیں گی۔اسی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس نے انت طالق للسنۃ کہا لیکن اس میں ثلث

(تین ہونے کی) تصریح نہیں کی تو اس میں اکٹھے ہونے کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں اسی وقت تین کی نیت صحیح ہوگی ہے کہ اس میں لام وقت کے لئے موجود ہے۔ جو کہ ہر وقت کے عام ہونے کا فائدہ دیتا ہے اور وقت کی تعمیم لازماً طلاق واقع ہونے کی تعمیم کا فائدہ دیتا ہے اور اب جبکہ جمع کرنے کی نیت کرلی تو وقت کی تعمیم باطل ہوگئی۔ اس لئے تین کی نیت صحیح نہ ہوگی۔

توضیح۔: اور اگر عورت مایوس ہو جانے والی یا مہینوں سے حساب لگانے والی ہو تو کس طرح حساب لگائے گی۔ تفصیل حکم

وان کانت آئسة اومن ذوات الاشهر وقعت الساعة واحدة وبعد شهر اخرى ......الخ

اور اگر وہ مایوس ہو چکی ہو۔ف۔ حیض کے آنے اور بچوں کی پیدائش سے بڑھاپے کی وجہ سے مایوس ہو چکی ہو یا وہ عورت ایسی عورت میں سے ہو جن کی عدت مہینوں سے ہوتی ہے۔ف حیض سے نہیں۔ اس سے مراد وہ کمسن ہے جس کو ابھی تک حیض نہ آیا ہو اور کہنے والے نے یوں کہا ہو کہ انت طالق للسنۃ (تم تین طلاقوں سے طلاق پانے والی ہو) اور درکہتے وقت کچھ بھی نیت نہ کی ہو۔ وقعت الساعۃ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

کالطهر فی حق ذوات الاقراء علی مابینا وان نوی ان یقع الثلث الساعة وقعن عندنا ......الخ

جیسے حیض والیوں کے حق میں طہر ضرورت کی دلیل ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ف۔ اور ہم نے بار بار اس کی وضاحت کردی ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ کچھ نیت نہ کی ہو۔ وان نوی الخ اور اگر اس نے یہ نیت کی ہو کہ اسی وقت تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں تو ہمارے نزدیک واقع ہو جائیں گی۔ لماقلنا اس وجہ سے جو ہم نے بیان کردی ہے۔ف۔ کہ جو نیت وہ اپنی بیان کرتا ہے وہ بھی اس کے کلام سے بن سکتی ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک واقع نہیں ہوں گی۔ جیسا کہ گزر گیا۔

بخلاف ماذاقال انت طالق للسنة ولم ینص علی الثلث حیث لا تصح نیة الجمع فیه ......الخ

بخلاف اس کے اگر اس نے ان الفاظ سے کہا کہ تم "طالق للسنۃ" ہو۔ یعنی تین طلاق ہونے کی تصریح نہیں کی۔ حیث لاتصح الخ تو اس کلام میں تینوں طلاقوں کے جمع ہونے کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ف بالاتفاق۔ اسی قول کو فخر الاسلام۔ صدر شہید اور صاحب المختلفات نے اختیار کیا ہے اور قاضی ابوزید و شمس الائمہ و شیخ الاسلام کے نزدیک صحیح ہے۔ لیکن خود مصنفؒ نے جو قول اختیار کیا ہے یہی اوجہ ہے۔مف۔

لان نیة الثلث انما صحت فیه من حیث ان اللام فیه للوقت فیفید تعمیم الوقت ......الخ

کیونکہ کلام میں اسی اعتبار سے تینوں طلاقوں کی نیت صحیح ہوئی تھی کہ للسنۃ میں لام وقت کے لیا گیا تو اس نے ہر وقت کو لام ہونے کا فائدہ دیا ہے۔ف۔ اور معنی یہ ہوئے کہ جو وقت طلاق سنت کا ہو تم پر تینوں طلاقیں واقع ہوں۔ ومن ضرورتہ الخ اور وقت کے عام کردینے سے یقیناً طلاق کو بھی عام کردینے کا فائدہ ہوگا۔ف۔ پس ہر سنت وقت پر طلاق سنت ہی واقع ہوگی۔ اس طرح ایک وقت پر ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ فاذانوی الخ پھر جب اس نے تینوں طلاقوں کا مجموعہ ہونا مراد لیا تو وقت کو عام کرنے کی بات ختم ہوگئی۔ف کیونکہ سب ایک ہی وقت سنت پر ختم ہوتیں۔ تو دوسرا کوئی وقت سنت طلاق کے واسطے نہیں رہا۔ حالانکہ اس کے کلام میں تعمیم موجود ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اپنی نیت کے خلاف کلام کہتا ہے۔ فلاتصح بنیة الثلث تو تین طلاقیں جمع کرنے کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔

ف۔ اس موقع پر مترجم کو یہ مسئلہ بتانا ضروری ہے کہ کیا ایک ساتھ تین طلاقیں واقع ہوئی بھی ہیں یا نہیں۔ کیونکہ بعض کے نزدیک ایسی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اور اس پر بعض لوگوں نے اب عمل کرنا شروع کردیا ہے اور حنفیوں پر لعن وطعن کرنے لگے ہیں۔

اس مسئلہ کی تفصیل و تحقیق یہ ہے کہ صحیحین میں ہے کہ ابوالصہباء نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا کہ کیا آپ کو یہ معلوم نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک اور ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی پوری خلافت اور عمر رضی اللہ عنہ کی ابتدائی خلافت میں تین طلاقیں ایک ہی طلاق مانی جاتی تھیں تب ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہاں درست ہے۔ صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابو بکر صدیقؓ اور ابتدائی دو سال حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں تین طلاقیں ایک ہی ہوتی تھیں۔ پھر عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگوں نے ایسے معاملہ میں جلدی کی جس میں ان کے لئے آہستگی کی مہلت تھی تو اب ہم لوگ ان پر اس کو جاری کر دیں اور ان پر جاری کر دیا۔ اس حدیث کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں نے ایک ساتھ تینوں طلاقیں دینی شروع کیں تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کے مشوروں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر اس کا حکم جاری کر دیا کہ ایسی عورت مغلظہ تین طلاقوں سے بائنہ ہو گئی ہے۔

ابوداؤد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اگر عورت کو ایک کلمہ سے کہا کہ تم کو تین طلاقیں دیں تو ایک طلاق ہو گی۔ محمد بن اسحاق نے عکرمہ عن ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رکانہ بن عبد یزید نے اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیں پھر وہ اس پر بہت زیادہ رنج و ملال کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم نے کس طرح دی ہیں۔ کہا کہ بیوی کو ایک ہی مجلس میں تینوں طلاقیں دی ہیں۔ آپؐ نے فرمایا کہ تم تو صرف ایک ہی طلاق کے مالک تھے اس لئے تم اس سے رجعت کر لو۔ واضح ہو کہ بعضوں نے کہا ہے کہ عورت اگر غیر مدخولہ ہو تو تین طلاقوں سے ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔ اور مدخولہ ہونے سے سب واقع ہوں گی۔ کیونکہ صحیح مسلم وابوداؤد اور نسائی کی ابوالصہباء کی حدیث میں اس طرح ہے کہ کیا تم کو یہ معلوم نہیں ہے کہ اگر مرد نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں اس سے ہمبستری کرنے سے پہلے تو اسے ایک ہی مانتے تھے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہا نے کہا کہ مرد جب اپنی بیوی کو اس سے ہمبستری کرنے سے پہلے تین طلاقیں دیتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ رسالت اور ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی پوری مدت خلافت اور عمر رضی اللہ عنہ کے ابتدائی خلافت کے دنوں میں اسے ایک ہی ٹھہراتے تھے۔ پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگوں نے اس میں پے درپے کرنا شروع کیا ہے تو فرمایا کہ ان لوگوں پر تینوں طلاقوں کا جائز رکھو۔ جیسا کہ سنن ابوداؤد میں ہے۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ دین و قرآن تو ہمیں صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے پہنچا ہے اور سوائے بدعتی اور فاسق کے کوئی بھی یہ گمان نہیں کر سکتا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے جان بوجھ کر اس میں کچھ تحریف و تبدیل کی بلکہ عین سنت رسول اللہ صلی اللہ پر علم و فقہ کے مطابق چلتے تھے اور بلاشبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے کہ جب تینوں طلاقیں ایک ساتھ دی جائیں تو تینوں ہی واقع ہو جائیں گی تو یہ اجماع کبھی مخالف سنت نہیں ہو گا بلکہ حضرت عمر و علی و عثمان و دیگر صحابہ علماء و فقہاء رضی اللہ عنہم نے اس کے مسنون ہونے پر اتفاق کیا ہے اور ان کا اجماع قطعی حجت ہے۔ ابن الہمامؒ نے ذکر کیا ہے کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ اور ان کے بعد کے فقہاء و علمائے مسلمین سب نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ تینوں طلاقیں واقع ہوں گی۔ منجملہ دلائل میں سے ایک وہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے جو پہلے گزر چکی ہے اور ابن ابی شیبہ و دار قطنی کی ہدایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ مجھے مطلع فرمادیں کہ اگر میں نے عورت کو تین طلاقیں دیدیں تو کیا میں رجعت کر سکوں گا۔ فرمایا کہ اس بارے میں تم اپنے رب عزوجل کے گنہگار ہو گے۔ اور تمہاری عورت تم سے بائنہ ہو جائے گی۔ اب اگر تم یہ کہو کہ رکانہ بن عبد یزید کی حدیث جو اوپر گزری اس کے صریح مخالف ہے۔ جواب یہ ہے کہ رکانہ کی حدیث صحیح نہیں بلکہ منکر ہے۔ اور رکانہ کی طلاق کی صحیح روایت یہ ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو طلاق البتہ دیدی تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم لی کہ انہوں نے اس لفظ سے صرف ایک ہی طلاق کی نیت کی تھی زیادہ کی نہیں۔ تب ان کو ان کی بیوی سے رجعت کا حکم دیدیا۔ پھر رکانہ نے ان کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے زمانہ میں دوسری طلاق دی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے زمانہ

میں تیسری طلاق دی۔ اس کی روایت ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے کی ہے اور یہ کہا ہے یہ حدیث اصح ہے۔ یعنی پہلی روایت صحیح نہیں بلکہ اس کا صحیح قصہ اس طرح ہے۔ اور کیا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مذہب بھی جمہور کے موافق ہے۔ اس سلسلہ میں مجاہدؒ نے فرمایا ہے کہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس تھا اتنے میں ایک مرد آیا اور عرض کیا کہ اس نے (خود) اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں۔ مجاہدؒ نے کہا کہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ خاموش ہوئے تو میں نے سمجھا کہ مرد کو اس سے رجعت کا اختیار دیں گے۔ پھر ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی آدمی حماقت پر سوار ہو کر طلاق دیتا ہے۔ پھر کہتا ہے کہ اے ابن عباس (مصیبت سے نکالنے کے لئے کوئی راستہ بتائیے) حالانکہ اللہ تعالیٰ عزوجل فرماتا ہے۔ ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا۔ تم نے خود ہی اپنے رب عزوجل کی نافرمانی کی۔ اس لئے تمہاری بیوی تم سے تین طلاقوں سے بائنہ (جدا) ہوگئی اور ۹۷ طلاقوں سے تم نے اللہ تعالیٰ کی آیتوں سے مذاق کیا اور بھی مؤطا میں روایت ہے کہ ایک شخص نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو آٹھ طلاقیں دیں تو فرمایا کہ پھر تم کو کیا حکم دیا گیا ہے۔ اس نے عرض کیا کہ مجھ سے فرمایا گیا کہ تم سے تمہاری بیوی بائنہ ہوگئی۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے بھی تم کو سچ بتلایا ہے یہ حکم اسی طرح ہے۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اتفاق کیا تھا اور کسی کا کوئی اختلاف نہ تھا اور غیر مدخولہ کو تین طلاقوں کے بعد ابوہریرہ و ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا تو دونوں نے جواب دیا کہ دوسرے شوہر سے حلالہ کئے بغیر تم سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ ابوداؤد اور مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ اسی طرح ابن عمر رضی اللہ عنہ وغیر سے ثابت ہے ان باتوں سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تین طلاقوں کو تین ہی طلاقوں پر باقی رکھ کر حکم دینا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا کچھ اختلاف نہ کرنا یقیناً اسی وجہ سے ہے کہ ان کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اسی قول پر متواتر اتفاق کیا ہے۔ اور عبدالرزاقؒ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے یہی روایت ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔ بلکہ عبدالرزاق نے عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ان کے باپ نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دیں۔ پس عبادہ رضی اللہ عنہ نے جا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وہ تین طلاقوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرتے ہوئے بائنہ ہوئی۔ اور ۹۹۷ طلاقیں اس کا ظلم و نافرمانی بن کر رہیں۔ اس لئے اب اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو بخش دے اور چاہے تو اسے سزا دیدے۔ واضح ہو کہ بعضوں نے کہا ہے کہ عشر عشیر (یا دس فیصد) صحابہؓ سے بھی ایک کلمہ سے تین طلاقیں واقع ہونا ثابت نہیں ہوا ہے۔ ابن الہمامؒ۔ اس قول کو رد کیا ہے اور کہا کہ یہ باطل ہے اس وجہ سے کہ صحابہ کرامؓ کے اجماع سے یہ صاف ظاہر ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم جاری کرنے پر کسی ایک سے بھی مخالفت نہیں پائی گئی ہے اور اجماع سکوتی (صرف خاموش رہ جانے اور انکار نہ کرنے کی) نقل ضرور نہیں بلکہ اجماع قولی کے نقل میں بھی فرداً فرداً نام لکھ کر ایک ضخیم دفتر جمع کرنا۔ کسی کا قول نہیں ہے۔ (۲) اس وجہ سے کہ نقل کرنے میں صرف مجتہدین کا قول نقل کر دینا ہی کافی ہوتا ہے اور عوام کا قول نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ عام صحابہ کرام ایک لاکھ میں سے مجتہدین تو تھوڑے ہی تھے جو شمار میں بیس بھی نہ ہوں گے جیسے خلفاء راشدین اور چاروں عبداللہ (ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس، ابن عمرو) اور زید بن ثابت و معاذ بن جبل وانس بن مالک وابوہریرہ اور کچھ دوسرے جو تھوڑے ہیں رضی اللہ عنہم اجمعین اور باقی حضرات اپنے ضروری مسائل ان لوگوں سے ہی حل کراتے تھے۔ پھر ہم نے ان لوگوں میں سے اکثر سے ہی صراحۃً نقل ثابت کر دی ہے کہ ایک ساتھ تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور ان کا مخالف کوئی بھی معلوم نہیں ہوا۔ اس لئے اجماع کی دلیل برحق ہے اور حق کے بعد گمراہی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر کوئی قاضی یہ فیصلہ دے کہ ایک کلمے سے دی ہوئی تین طلاقیں ایک ہوئی تو اس کا حکم نافذ نہیں ہوگا کیونکہ یہ مسئلہ اجتہادی نہیں بلکہ اجماعی ہے اور یہ اختلاف نہیں بلکہ مخالفت ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کو طحاویؒ نے سند کے ساتھ بیان کیا ہے کہ تین طلاقیں جو ایک کلمے سے دی گئی ہوں واقع ہو جاتی ہیں اور اس کے

معارضہ کو ختم کرنے کے لئے بہترین تاویل اس بات کی کہ تین طلاقیں ایک ہی شمار کی جاتی تھیں یہ ہے کہ اگر کسی مرد نے اپنی بیوی سے یوں کہا تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، اس بات پر یہ محمول کیا جاتا تھا کہ اس نے ایک طلاق دینے کے ارادے سے اسی جملے کو بار بار کہا ہے اور جب اس کا ارادہ تین طلاق دینے کا ظاہر ہوا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے اسکو تین طلاقوں کا حکم دیا اسی واسطے رکانہ بن عبد یزید نے جب طلاق البتہ کا لفظ استعمال کیا جو کہ تاکید ہونے کا احتمال نہیں رکھتا ہے بلکہ تین طلاق کو واضح کرتا ہے۔ یعنی گویا کہ اس نے یوں کہا کہ مجھ پر تین طلاقیں واقع ہیں۔ البتہ اس میں اس بات کا احتمال تھا کہ یہ تین طلاقیں ابھی فوری پڑ جائیں یا بعد میں۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم لی کہ فی الفور ایک ہی طلاق کی مراد تھی پھر رجعت کی اجازت دیدی۔ لیکن رکانہ کی بیوی کو آخر کار جب بھی ہو تین طلاقیں ہونی ضروری تھیں۔ اسی لئے رکانہ نے دوسری طلاق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں اور تیسری حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں پوری کردیں۔ اس سے پہلے ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ عویمر العجلانی وغیرہ نے تین تین طلاقیں دیں۔ اور وہ اس پر محمول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو علیحدہ علیحدہ اور متفرق ہونے پر محمول فرمایا۔ مجتمع اور ایک ساتھ ہونے پر نہیں۔ حالانکہ نسائی میں محمود بن لبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر دی گئی کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو اکٹھے تین طلاقیں دی ہیں تو آپ انتہائی غصہ کے عالم میں کھڑے ہو گئے اور فرمایا کہ کیا اللہ تعالیٰ کی کتاب سے بھی کھیل کیا جاتا ہے جبکہ میں خود تمہارے درمیان موجود ہوں۔ یہاں تک کہ دوسرا ایک شخص کھڑا ہوا اور کہنے لگا یا رسول اللہ اگر آپ اجازت مرحمت فرمائیں تو ہم ایسے طلاق دینے والے کو قتل کردیں۔ الحاصل حق واضح ہو گیا اور ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ اس پر تمام صحابہ کرام اور فقہائے مسلمین کا اجماع ہے۔ اور شاذ اور چند افراد کے قول پر توجہ دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں تک فتح القدیر سے اقتصار کے ساتھ اور کچھ خود مترجم کی طرف سے اضافہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

چند ضروری مسائل

طلاق سنتؒ کے وہ الفاظ جو نیت کے بغیر بھی عمل کرتے ہیں یہ ہیں طالق للسنۃ۔ طالق علی السنۃ۔ طالق فی السنۃ۔ طلاق سنت۔ طلاق عدت اور تو طلاق کی عدت میں بیٹھ۔ طلاق عدل، طلاق دین، طلاق اسلام، احسن الطلاق، طلاق حق، طلاق قرآن، یا طلاق کتاب اللہ، یہ سب کے سب بغیر نیت کے ہونے سے طلاق سنت پر محمول ہیں۔ مف۔

فصل ويقع طلاق كل زوج اذا كان عاقلا بالغا ولا يقع طلاق الصبي والمجنون والنائم لقوله عليه السلام كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون ولان الاهلية بالعقل المميز وهما عديم العقل و النائم عديم الاختيار وطلاق المكره واقع خلافا للشافعيؒ هو يقول ان الاكراه لايجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته فلايعرى عن قضيته دفعا لحاجته اعتبارا بالطائع وهذا الانه عرف الشرين واختار اهونهما وهذا اية القصد والاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل

ترجمہ:۔ فصل ہر ایسے شوہر کی طلاق اس کی بیوی پر پڑ جاتی ہے جو کہ عاقل اور بالغ ہو۔ اسی لئے بچہ اور دیوانہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہر طلاق جائز (اور واقع) ہے مگر بچہ اور پاگل کی اور اس وجہ سے بھی کہ اس طلاق کی اہلیت عقل سلیم سے آتی ہے جبکہ پہلے دونوں (بچہ اور دیوانہ) اس عقل سے خالی ہوتے ہیں۔ اور سونے والا شخص بے اختیار ہوتا ہے اور مکرہ (جس پر زبردستی کی گئی ہو) کی طلاق واقع ہو جاتی ہے اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں وہ فرماتے ہیں کہ جبر اختیار کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اختیار ہی کے ساتھ شرعی تصرف معتبر ہوتا

ہے۔ بخلاف مذاق اڑانے والے کے کیونکہ وہ لفظ کے بولنے میں بااختیار ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسے مجبور شخص نے اپنی منکوحہ کو ایسی حالت میں طلاق دینے کا ارادہ ہے کہ اسے طلاق دینے کی پوری صلاحیت موجود ہے۔ اس لئے اس کا یہ ارادہ اپنے نتیجہ اور مقتضاء سے خالی نہیں رہے گا تاکہ اس کی ضرورت پوری ہو فرمان بردار پر قیاس کرتے ہوئے۔ کیونکہ اس نے اس وقت دو خرابیوں کو محسوس کر لیا ہے اور ان دونوں میں اس کے نزدیک جو کم تر ہے اسی کو قبول کر لیا ہے۔ یہی بات اس کے ارادہ اور اختیار ان دونوں کی نشانی ہے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ ایسا مجبور شخص اس کے حکم یعنی بیوی کی جدائی پر راضی نہیں ہے اور اس کا راضی نہ ہونا اس کے واقع ہونے میں خلل ڈالنے والا نہیں ہے۔ مذاق کرنے والے کی طرح۔

توضیح:۔ فصل۔ طلاق دینے والے کی حالت وصفت کا بیان

فصل ویقع طلاق کل زوج اذا کان عاقلا بالغا ولایقع طلاق الصبی والمجنون والنائم ......الخ

اس میں طلاق دینے والے کا بیان ہے۔ ویقع الخ ہر شوہر کی طلاق واقع ہو جاتی ہے بشرطیکہ وہ عاقل و بالغ ہو۔ ف۔ عاقل سے مراد ایسا شخص ہے کہ اس کی عقل کا اثر تمیز کے طور پر ظاہر ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کی پیدائش سے وہ بے امتیازی نہ رکھتا ہو۔ اس لئے اس تعریف سے سونے والا شخص نکل گیا۔ فلایقع الخ اسی لئے بچہ کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ ف۔ یعنی ایسا شخص جو ابھی تک بالغ نہ ہوا ہو۔ اور مجنوں کی بھی۔ ف۔ جسے عقل نہ ہو۔ والنائم الخ اور سوتے ہوئے کی۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انسان کی فطرت کچھ اس طرح کی بنائی ہے کہ اس حالت میں وہ اچھے برے کی تمیز نہیں کرپاتا ہے اس لیے وہ مجنوں کے مشابہ ہو گیا۔

لقوله علیه السلام کل طلاق جائز الاطلاق الصبی والمجنون ......الخ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہر طلاق جائز (صحیح) ہے سوائے بچہ اور دیوانے کی۔ ف ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اسے ضعیف بتلایا ہے لیکن ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اسی پر علماء صحابہ وغیرہم کا عمل ہے۔ اس طرح یہ حدیث بھی قوی ہو گئی اور اسی پر فیصلہ کرنے کا اجماع ہے۔

ولان الاهلية بالعقل المميز وهما عديم العقل و النائم عديم الاختيار ......الخ

اور اس وجہ سے بھی ہے کہ لیاقت اور صلاحیت کا مدار تمیز کرنے والی عقل پر ہے۔ ف۔ تو جب تک آدمی میں اتنی بھی عقل نہ ہو کہ وہ باتوں میں اور چیزوں میں تمیز نہ کر سکے اور وہ اعتبار کے لائق نہیں ہے۔ جبکہ وہ دونوں یعنی بچہ اور دیوانہ کو تو عقل ہی نہیں ہوتی ہے۔ والنائم اور سونے والا ف اگرچہ عقل والا ہو۔ عدیم الاختیار۔ لیکن وہ بے اختیار ہوتا ہے۔ ف۔ حالانکہ اختیاری فعل پر حکم مترتب ہوتا ہے۔

چند ضروری مسائل

جس شخص کو سرسام (جنون کی طرح کی ایک بیماری) ہو یا اغماء طاری ہو یا مدہوش (بمعنی حیران، اور حیرت زدہ) ہونے کا بھی یہی حکم ہے۔ شرح الطحاوی۔ معتوہ کی بھی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اس کی روایت ترمذی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعا کی ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ معتوہ وہ شخص ہے جس میں تھوڑی سمجھ اور دیوانگی ملی جلی ہو۔ خراب باتیں اور خراب کام کرتا ہو۔ لیکن کسی کو مارپیٹ نہ کرتا ہو۔ مع۔ اور ترمذی کی حدیث میں اس کی تفسیر یہ ہے کہ اس کی عقل مغلوب ہو۔ اس کی روایت بخاری نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے تعلیقاً کی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تصرفات نافذ ہونے والے دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک یہ وہ محض خیر ہوں۔ دوسرے یہ کہ اس میں نفع و نقصان ملا جلا ہو۔ اس لئے سمجھ دار اور تمیز بچے کا ایمان صحیح ہے لیکن اس پر زکوۃ وغیرہ لازم نہیں ہے۔ اور ایسے معاملات جن میں ایک چیز دینا اور ایک چیز لینا ہوتا ہو وہ بچہ سے صحیح اور نافذ نہیں ہوتا ہے اگرچہ اپنے طور پر ایک مباح فعل ہے۔ اس لئے طلاق جو

خود بھی مباح نہیں ہے پھر بھی ضرورتاً اسے مباح مان لیا جاتا ہے لہٰذا یہ بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں ہوگی۔ اور ابن ابی شیبہؒ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہی قول روایت کیا ہے۔ لیکن وہ شخص جو اپنے فعل میں تمیز نہ کر سکتا ہو یعنی شراب وغیرہ سے مست ہو گیا ہو یا وہ شخص جس پر کسی نے جبر کر کے اسے بے اختیار اور مجبور کر دیا ہو۔ ان کے بارے میں فقہاء کے اقوال میں اختلاف ہے۔ مصنفؒ نے کہا ہے:

وطلاق المکرہ واقع خلافا للشافعیؒ هو یقول ان الاکراہ لایجامع الاختیار ......الخ

اور مکرہہ مجبور کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ ف۔ باب الاکراہ میں آئے گا کہ مکرہ وہ شخص ہے جس کو جان یا کسی حصہ بدن کے نقصان ہو جانے کا بادشاہ نے دھمکی دی ہو یا کسی بھی ایسے شخص نے دھمکی دی ہو کہ اس سے یہ تصور ہو سکتا ہو کہ وہ ایسا کام کر بیٹھے گا۔ لہٰذا جس پر اکراہ کیا گیا وہ مکرہ راء کے فتحہ کے ساتھ ہے۔ اب اگر کسی ایسے ہی شخص نے کسی کو مجبور کیا کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دیدے اور اس نے طلاق دے دی تو ہمارے نزدیک واقع ہو جائے گی۔ خلافا للشافعیؒ الخ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ فرماتے ہیں کہ اکرہ اور دباؤ کے ساتھ اختیار نہیں رہتا ہے۔ جبکہ اختیار ہی کے ساتھ شرعی تصرف معتبر ہوتا ہے۔ (لہٰذا دباؤ کے ساتھ طلاق دینے کا تصرف شرعاً معتبر نہ ہوگا)۔ بخلاف اس صورت کے کہ جس نے یوں ہی مذاق اور لاپرواہی کے عالم میں طلاق دی ہو، کیونکہ اسے طلاق کا لفظ بولنے پر تو پورا اختیار باقی ہے۔ ف۔ الحاصل ہزل کے ساتھ کی طلاق بالاتفاق واقع ہوگی لیکن دباؤ میں آنے والے کی طلاق معتبر نہیں ہوگی۔ چنانچہ امام مالکؒ و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔

ولنا انہ قصد ایقاع الطلاق فی منکوحتہ فی حال اہلیتہ فلایعری عن قضیتہ دفعا لحاجتہ ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دباؤ میں آنے والے نے اپنے ارادہ سے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے اور اس میں طلاق دینے کی صلاحیت موجود ہے۔ ف۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اس وقت دباؤ نہ ہوتا تو بالاتفاق اس کی طلاق واقع ہوتی۔ فلایعری الخ تو بالارادہ یہ طلاق دینا اپنی مقتضاء اور نتیجہ سے خالی نہیں جائے گا تاکہ اس کا مقصد پورا ختم ہو۔ بخوشی دینے والے پر قیاس کرتے ہوئے ف۔ یعنی جس طرح اپنی خوشی سے دباؤ کے بغیر طلاق دینے سے اس کی حاجت پوری ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ مکرہ اور دباؤ میں آنے والا بھی اسی طرح اپنی جان یا مال کے بچانے کا ارادہ کرتا ہے۔ لہٰذا اس کی طلاق واقع ہوگی۔ اور جان مال محفوظ رہ جائے گا۔ کیونکہ اس نے ایسا ہی چاہا ہے۔

وهذا لانہ عرف الشرین واختار اهونهما وهذا آیۃ القصد والاختیار ......الخ

وجہ یہ ہے کہ اس کے ارادہ سے یہ معلوم ہوا کہ اس نے آنے والے سے نقصان کا اندازہ لگا لیا ہے۔ ف۔ یعنی طلاق نہ دینے میں اپنی جان و مال کا خطرہ۔ اور دینے سے بیوی کی جدائیگی کا نقصان۔ واختارا هونهما پھر اس نے ان میں سے اپنی پسند کے مطابق کم نقصان کو برداشت کیا اور بڑے نقصان سے محفوظ ہو گیا۔ ف۔ کہ اس نے اپنی جان بچالی اور بیوی کو چھوڑ دیا۔ وهذا آیتہ الخ اور یہ قصہ واختیار کی دلیل ہے۔ ف۔ پھر یہ کہنا کہ مکرہ کو اختیار نہیں رہتا ہے کس طرح درست ہو سکتا ہے۔ بلکہ فرق یہ ہے کہ اپنی مرضی سے دینے والے کا مقصود دوسرا اور اس کی وجہ دوسری ہوتی ہے اور مکرہ نے طلاق دی ہے اس کی وجہ دوسری اور مقصد بھی دوسرا ہے۔ یعنی اپنی جان و مال کو بچانا ہے۔ بہر حال طلاق تو دونوں صورتوں سے ہو جاتی ہے۔

الا انہ غیر راض بحکمہ وذلک غیر مخل بہ کالهازل ......الخ

لیکن فرق صرف یہ ہے کہ اپنی بیوی کی جدائی سے خوش نہیں ہے ف۔ اور مجبوری میں ایسا کیا ہے۔ وذلک الخ جبکہ راضی نہ ہونے سے طلاق واقع ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔ ہزل کرنے والے کی طرح۔ د۔ اور شیخ ابن الہمامؒ نے جبر کے ساتھ یہ دس احکام گنوائے اور انہیں صحیح کہا ہے۔ تصرفات نکاح۔ ۲۔ طلاق۔ ۳۔ رجعت ۴۔ ایلاء ۵۔ فیئ ۶۔ ظہار۔ ۷۔ عتاق ۸۔ قصاص معاف کرنا۔ ۹۔ قسم ۱۰۔ نذر اور بحر الفائق نے ان پر تو نو اور بھی بڑھائے گئے ہیں۔ استیلاد۔ رضاعت۔ قبول ودیعت۔ صلح قصاص

۔مال کے ساتھ طلاق۔ طلاق کی قسم۔غلام کو مدبر کرنا۔اچھی طرح سمجھیں اور یاد رکھیں ۔م۔د۔

وطلاق السكران واقع واختيار الكرخي و الطحاوىؒ انه لايقع وهواحد قولي الشافعيؒ لان صحة القصد بالعقل وهوزائل العقل فصار كزواله بالبنج والدواء ولنا انه زال بسبب هومعصية فجعل باقيا حكما زجراله حتى لوشرب فصدع وزال عقله بالصداع نقول انه لايقع طلاقه وطلاق الاخرس واقع بالاشارة لانها صارت معهودة فاقيمت مقام العبارة دفعا للحاجة وستأتيك وجوهه في اخرالكتاب ان شاء الله .

ترجمہ ۔:اور نشہ میں مست کی طلاق واقع ہوتی ہے۔ لیکن امام کرخی اور طحاوی رحمہما اللہ نے یہ اختیار کیا ہے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ یہی قول امام شافعی صاحبؒ کا بھی ایک قول ہے۔ کیونکہ ارادہ کی درستگی تو عقل کے ساتھ ہوتی ہے۔ جبکہ اس شخص کی عقل اس وقت زائل ہو جاتی ہے تو ایسا بھنگ یا کسی مواد کی وجہ سے اس کی عقل ختم ہو گئی ہو۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کی عقل ایک ایسے سبب سے زائل ہوئی ہے جو گناہ اور معصیت ہے تو اس کو نہ جبر وتنبیہ کے لئے حکما اس کی عقل باقی مانی گئی ہے یہاں تک کہ اگر اس نے شراب پی پھر اسے دردسر ہوا اور اس درد کی وجہ سے اس کی عقل زائل ہو گئی تو ہم کہیں گے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔اور گونگے کی طلاق جو کہ اشارہ سے ہو وہ واقع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس کا اشارہ متعین ہو چکا ہے اس لئے یہی اشارہ اسکے جملہ کہنے کے برابر مان لیا گیا ہے۔اس کی ضرورت دور کرنے کی غرض سے اور اس کی دوسری وجہیں انشاء اللہ آخر کتاب میں آئیں گی۔

توضیح۔: نشہ میں مست کی طلاق اور گونگے کی طلاق واقع ہوتی ہے یا نہیں

وطلاق السكران واقع واختيار الكرخي و الطحاوىؒ انه لايقع وهواحد قولي الشافعيؒ ......الخ

نشہ میں مست کی طلاق واقع ہوتی ہے۔ف۔اگرچہ وہ نیند یا بھنگ یا افیون سے نشہ میں مست ہو اس پر فتویٰ ہوگا۔ جیسا کہ درمختار میں تصحیح سے منقول ہے اور مست وہ شخص ہے کہ مرد اور عورت اور آسمان وزمین کے درمیان بھی فرق نہ کر سکے۔ف۔ہ ۔واختیار الکرخی الخ اور کرخیؒ وطحاویؒ نے یہی اختیار کیا ہے کہ نشہ والے کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ بھی ہے۔ف اور یہی اختلاف آزاد کرنے والے وخلع کرنے والے وغیرہ میں ہے۔

لان صحة القصد بالعقل وهوزائل العقل فصار كزواله بالبنج والدواء ......الخ

کیونکہ ارادہ کا صحیح ہونا تو عقل کے ہونے پر موقوف ہے۔ جبکہ اس کی شخص کی عقل ناپید ہے۔ تو ایسا ہو گیا گویا کہ اس کی عقل بھنگ یا دواء کے استعمال سے ختم ہو گئی ہو۔ف اگرچہ خود بھنگ وغیرہ کے بارہ میں بھی اختلاف ہے۔ لیکن اگر کسی مباح چیز کے کھانے یا سر کے درد کی زیادتی سے عقل ختم ہو گئی ہو تو بالاتفاق اس کی طلاق واقع نہیں ہو گی۔ جیسے کسی نے یہ نہیں جانا کہ گلاس میں شراب وغیرہ ہے اور پی گیا اور اسکی عقل زائل ہو گئی یہاں تک کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو اس سے طلاق واقع نہیں ہو گی۔ لیکن تاتارخانیہ میں تفریق سے فرق نقل کیا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔اور بخاریؒ نے حضرت عثمان رضی تعالیٰ اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ مجنون اور نشہ والے کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔اس کے علاوہ اس کے بارے میں دوسرے آثار بھی موجود ہیں۔ لیکن قول اصح یہ ہے کہ گنہگار نشہ والے کی طلاق واقع ہے۔

ولنا انه زال بسبب هومعصية فجعل باقيا حكما زجراله حتى لوشرب فصدع وزال عقله بالصداع ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسکی عقل ایسی وجہ سے زائل ہوئی ہے۔ جو گناہ ہے۔ف۔ تو ایسا شخص اس شخص کے مانند کیسے ہوگا جسکی عقل کسی گناہ کے بغیر فطرتاً ختم ہو گئی ہو۔ یہاں تک کہ ایسا شخص جس کی جبلت میں نافرمانی ہو اسکی عقل زائل نہیں ہوتی۔ فجعل باقیا۔الخ تو اسکو ڈانٹ ڈپٹ اور تنبیہ کے خیال سے اسکی عقل حکم نافذ کرنے کے معاملے میں باقی مانی گئی ہے۔ف

۔کیونکہ اس میں پیدائشی فطرت اور شرعی اجازت نہیں پائی گئی جسکا شریعت اعتبار کرے حتی لو شرب۔الخ یہاں تک کہ کسی نے اتنی شراب پی کہ اس سے اگرچہ اسکی عقل زائل نہیں ہوئی مگر اسکے سر کا درد بڑھ گیا اور اسکی وجہ سے اسکی عقل ختم ہوگئی۔ پھر اس نے طلاق دے دی۔

نقول انه لایقع طلاقه......الخ

تو ہم بھی کہتے ہیں اسکی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ف۔ بحث اسی مسئلے میں ہے کہ اگر کسی نے جان بوجھ کر نشے والی کوئی چیز استعمال کی جس سے اس کی عقل زائل ہوگئی تو قول اصح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس کی طلاق واقع ہوگئی اور امام شافعیؒ کا قول اصح اور سفیان ثوری اور مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے اور علماء کے ایک بڑے گروہ کا قول بھی یہی ہے۔ مع۔

وطلاق الاخرس واقع بالاشارة لانها صارت معهودة فاقيمت مقام العبارة دفعا للحاجة......الخ

اور اشارے کے ساتھ گونگے کی طلاق واقع ہوتی ہے۔ف۔ جس کی زبان اچانک گونگی ہو جائے اگر یہی حالت اسکی موت تک رہے تو وہ بھی مادرزاد گونگے کے حکم میں ہے اور اسی پر فتویٰ ہوگا۔د۔ لانها صارت .الخ کیونکہ اسکا اشارہ متعین ہو گیا ہے۔ف۔اور اسکی مراد پہچان لی جاتی ہے تو اسکا یہ اشارہ ہی اسکی گفتگو کے برابر ہوگا تاکہ اسکی ضرورت پوری ہو سکے۔وسیاتیک الخ اور انشاءاللہ کتاب کے آخیر میں عنقریب اسکی وجہیں بیان کی جائیں گی۔ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ گونگا کا نکاح کرنا اور خرید و فروخت کرنا صحیح ہے خواہ اسے لکھنا آتا ہو یا نہیں۔اور بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر وہ لکھنا پوری طرح جانتا ہو تو اشارے سے اسکی طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ جب اسکے اندر ایک اچھی صلاحیت موجود تو مجبوری کا فائدہ اسکو نہیں دیا جاسکتا ہے اور یہ قول بہت عمدہ ہے۔مف۔

وطلاق الامة ثنتان حراكان زوجها اوعبدا وطلاق الحرة ثلاث حراكان زوجها او عبداً وقال الشافعي عددالطلاق معتبر بحال الرجال لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولان صفة المالكية كرامةً والآدمية مستدعيه لها ومعنى الادمية في الحر اكمل فكانت ومالكيته ابلغ واكثر

ترجمہ ۔: باندی کی طلاقیں دو تک ہو سکتی ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو اور آزاد عورت کی طلاقیں تین تک ہو سکتی ہیں خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام۔امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ طلاق کے عدد میں مرد کے حال کا اعتبار ہوگا۔رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے طلاق میں مرد کا اعتبار ہے اور عدت میں عورتوں کا اور اس وجہ سے بھی کہ مالک ہونے کی صفت ایک بزرگی ہے شرافت ہے اور آدمی اس کو چاہنے والا ہوتا ہے آدمیت کے یہ معنی آزادی میں مکمل طور سے پائے جاتے ہیں لہٰذا اسکی مالکیت زیادہ بلیغ اور بڑھ کر ہوگی۔

توضیح۔: طلاق کی تعداد میں امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کے حال کا اعتبار ہوتا ہے اور احناف کے نزدیک عورتوں کے حال کا اعتبار ہوتا ہے

وطلاق الامة ثنتان حراكان زوجها اوعبدا وطلاق الحرة ثلاث حراكان زوجها او عبداً......الخ

اور باندی کی طلاقیں دو ہوں گی۔خواہ اسکا شوہر غلام ہو یا آزاد ہو۔ف۔اسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر باندی کو دو طلاقیں دی جائیں تو وہ مغلظہ ہو جائے گی۔اسی وجہ سے مرد اسکے حلالہ کے بغیر اس سے دوبارہ نکاح نہیں کر سکتا۔وطلاق الحرة۔الخ اور آزادی عورتوں کی طلاقیں تین ہو سکتی ہے خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو۔ف۔ یہاں تک کہ اگر اس کا شوہر تین طلاقیں دے دے تو وہ مغلظہ ہو جائے گی لیکن دو طلاقوں تک وہ اگر چاہے تو دوبارہ نکاح کر سکتا ہے۔حاصل یہ ہوا کہ ہمارے یہاں طلاق کے بارے میں عورتوں کے حال کا اعتبار ہے۔

وقال الشافعیؒ عددالطلاق معتبر بحال الرجال لقوله علیه السلام الطلاق بالرجال ......الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے طلاق مردوں کے حال کے مطابق ہوتی ہے۔ف۔ اگر شوہر آزاد ہے تو وہ تین طلاقیں دے سکتا ہے اگرچہ اسکی بیوی باندی ہو اور اگر شوہر غلام ہو تو وہ صرف دو طلاقیں دے سکتا ہے اگرچہ اسکی بیوی آزاد ہو۔ قولہ علیہ السلام الخ کیونکہ رسول اللہ علیہ نے فرمایہ ہے کہ طلاق مردوں کے ساتھ ہے اور عدت عورتوں کے ساتھ ہے۔ف۔ لیکن یہ رسول اللہ علیہ کی حدیث ثابت نہیں ہو سکی ہے بلکہ ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عباس کا قول نقل کیا ہے اور طبرانیؒ نے ابن مسعود کا قول اور عبدالرزاق نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے اس بناء پر یہ روایت امام شافعیؒ کے لئے دلیل نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال دلیل نہیں ہوتے۔ اسکے علاوہ یہ حدیث حجت اسی صورت میں ہوگی کہ اسکے یہ معنی لئے جائیں کہ طلاق کی تعداد شوہر کے حال پر نظر کر کے ہوتی ہے یعنی اگر غلام ہو تو دو طلاقیں اور آزاد ہو تو تین طلاقیں دے سکتا ہے اور عدت عورت کے حالت کے مطابق ہوگی یعنی آزاد عورت کی عدت تین اور باندی عورت کی عدت دو ہوں گی حالانکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس طرح معنی لینا تکلف ہے بلکہ یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ طلاق دینا مرد کے قبضہ میں ہے اور عدت گزارنے کے بارے میں عورت کے قول کا اعتبار ہوگا البتہ یہ قیاس رہا۔

ولان صفة المالكية كرامةٌ والآدمية مستدعيه لها ومعنى الادمية فى الحر اكمل ......الخ

اور اس وجہ سے کہ مالک ہونے کی صفت تو کرامت اور نعمت الٰہی ہے جو آدمی ہی کے مناسب ہے۔ف۔ ولقد کرمنا بنی آدم و معنی الآدمیة۔ آدمیت کے معنی آزاد آدمی میں پوری طرح پائے جاتے ہیں اس لئے کسی آزاد کا مالک ہونا بھی غلام سے بڑھ کر اور زیادہ ہوگا۔ف۔ لہٰذا آزاد مردوں کو تین طلاقوں کا اور غلام کو دو طلاقوں کا اختیار ہوگا اگرچہ عورت آزاد یا باندی ہو۔ اور یہی قول امام احمدؒ کا بھی ہے۔

روایت ہے کہ عیسیٰ ابن ابانؒ حنفی فقیہ نے امام شافعیؒ سے کہا کہ جب آزاد مرد کو اپنی باندی بیوی پر تین طلاق کا اختیار ہے تو وہ اس کو سنت کے مطابق کس طرح طلاق دے گا تو فرمایا کہ پہلے ایک طلاق دے جبکہ وہ طہر کی حالت میں ہو۔ پھر حیض آکر جب طہر آجائے تو دوسری طلاق دے۔ پھر جب الخ وہ کہنا چاہتے تھے تو عیسیٰ بن ابان نے فوراً کہا اے حضرت فقیہ! آپ اب بس کیجئے کیونکہ اس کی عدت تو پوری ہو چکی کیونکہ اسے دو سے زائد نہیں دی جا سکتی ہے تب شافعیؒ خاموش ہو کر سوچنے لگے۔ پھر کہا کہ وہ ایک ساتھ ہی سب طلاقیں دے دے کیونکہ اکٹھی دینا کوئی بدعت کام نہیں ہے۔ اور علیحدہ کر کے دینا سنت بھی نہیں ہے۔ مصف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ شافعیہ کے لئے کوئی نقل دلیل موجود نہیں سوائے عقلی قیاس کے۔ جو کہ صراحۃً مخدوش ہے اور ہمارا قول جو ہے وہی سفیان ثوری کا بھی قول ہے بلکہ ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول امام شافعی واحمد واسحاق کا بھی ہے۔ اور وہ حضرت علی کرم اللہ وجھہ، وابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ جس کی تائید نص صریح سے ہوتی ہے یہاں تک کہ ترمذیؒ نے کہا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم وغیرہ کا اسی پر عمل تھا۔

ولنا قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتا ولان حل المحلية نعمة فى حقها وللرق اثرفى تنصيف النعم الا ان العقدة لاتتجزى فتكامل عقد تان وتاويل ماروى ان الايقاع بالرجال واذاتزوج العبدامراة باذن مولاه وطلقها وقع طلاقه ولايقع طلاق مولاه على امرأته لان ملك النكاح حق العبدفيكون الاسقاط اليه دون المولى.

ترجمہ:۔ اور ہماری دلیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں اور اس لئے کہ محلیت کا حلال ہونا عورت کے حق میں نعمت ہے اور غلام کے لئے نعمتوں میں آدھا ہونے کے لئے اثر موجود ہے البتہ عقد کا جزو نہیں ہوتا ہے تو دو عقد پورے ہوں گے اور جو روایت بیان کی ہے اسکی تاویل یہ ہے کہ طلاق واقع کرنا مردوں

کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور جب کہ غلام نے کسی عورت سے شادی کی اپنے مالک کی اجازت سے اور اسے طلاق دے دی تو اسکی طلاق واقع ہو جائے گی اور اسکے برعکس اسکے مالک کی طلاق اسکی بیوی پر نافذ نہیں ہو گی اس لئے کہ نکاح کی ملکیت غلام کا حق ہے لہذا اسے ساقط کرنا بھی اسی کا حق ہو گا اسکے مالک کا حق نہیں۔

توضیح۔: باندی کی طلاق اور اسکی عدت کی تعداد کے بارے میں احناف کی دلیل۔ غلام اگر اپنے مالک کی اجازت سے نکاح کرے اور اسے طلاق دے تو اسکی طلاق واقع ہو جائے گی اور اسکے مالک کو طلاق دینے کا حق نہیں ہو گا

ولنا قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان و عدتها حيضتان....الخ

ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں۔ ف۔ اسکی روایت ابوداؤد و ترمذی اور ابن ماجہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً کی ہے اور اسی جیسی روایت ابن ماجہ، و بزار و طبرانی اور دار قطنی نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً کی ہے اور اسکی روایت حاکم نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے۔ اسی طرح یہ حدیث تین صحابہ کرام یعنی حضرت عائشہ رضؓ وابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مرفوعاً منقول ہوئی۔

اب یہ سوال کہ یہ صحیح ہے کہ نہیں تو واضح ہو کہ حضرت عائشہ رضی کی حدیث کی اسناد میں مظاہر بن اسلم راوی ہیں اور ابوداؤد نے کہا ہے کہ حدیث مجہول ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث تو مشہور ہے جیسا کہ آئندہ بیان ہو گا اس سے معلوم ہوا کہ انکی مراد یہ ہے کہ راوی مظاہر بن اسلم مجہول ہیں۔ ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث غریب ہے اور اسی پر علماء و صحابہ وغیر ھم کا عمل ہے اور مظاہر بن اسلم کا نام اس حدیث کے سوا کہیں نہیں آیا۔

میں کہتا ہوں کہ ابن عدی نے **مظاهر بن اسلم عن سعيد البقرى عن ابى هريره عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يقراء كل ليلة عشر آيات من آخر آل عمران**۔ روایت کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مظاہر بن اسلم کا نام دوسری حدیث میں بھی موجود ہے اور ذھبی نے ابن نعیم و بخاری و ابو حاتم سے مظاہر بن اسلم کا ضعیف ہونا نقل کیا اور کہا کہ ابن حبان نے اسکو ثقہ کہا ہے اور حاکم نے اس حدیث کو مظاہر بن اسلم عن القاسم بن محمد عن ابن عساس سے روایت کیا ہے۔ اور قاسم ابن محمد مدینہ کے سات مشہور فقہاء میں سے ہیں ثقہ اور جلیل القدر مشہور ہیں۔ حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے حالانکہ بخاری و مسلم نے اسکی روایت نہیں کی اور کہا کہ مظاہر بن اسلم اہل بصرہ میں سے ایک شخص ہیں جن کو ہمارے متقدمین اور مشائخ میں سے کسی نے مجروح نہیں لکھا۔ حاکم کے اس قول سے یہ ثابت ہوا کہ ابن معین و بخاری اور ابن حاکم کا انکو ضعیف کہنے کا قول حاکم کے نزدیک صحیح نہیں ہے اور ابن حبان کا ثقہ کہنا بھی دلیل ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث صحیح ہے اور اگر ہم انکی بات مان بھی لیں تو بھی حدیث کا درجہ حسن کا ہو گا لیکن جب کوئی حسن روایت متعدد صحابہ اور کئی سندوں سے منقول ہو تو وہ بھی صحیح ہو جاتی ہے جبکہ یہاں اسی حدیث پر علماء، صحابہ رضی اللہ عنہ وغیر ھم کا عمل ہے جیسا کہ ترمذی نے کہا اور دار قطنی میں ہے کہ قاسم ابن محمد و سالم بن عبد اللہ نے فرمایا کہ اسی حدیث پر تمام مسلمانوں نے عمل کیا ہے لہذا یہ حدیث صحیح کے درجے پر کیوں نہ ہو گی حالانکہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ جب مدینہ طیبہ میں کوئی حدیث مشہور ہو جائے تو اسکی سند کے صحیح ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام مالکؒ کا اس مسئلے میں یہی قول ہے جیسا کہ منقول ہوا ہے اور دوسری حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کی تو اسکے پسند کے بارے میں دار قطنی نے گفتگو کرتے ہوئے کہا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

میں کہتا ہوں کہ کوئی حدیث جب درجہ صحت تک پہنچ جائے تو ضعیف راوی کا مرفوع کرنا بھی صحیح روایت کے موافق مقبول

ہے اور اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ یہ روایت مرفوع اور موقوف دونوں طرح سے ثابت ہے اسکے علاوہ ابن عمر کا قول کسی حکم کے بارے میں مرفوع ہے کیونکہ وہ آثار کا بہت اتباع کرتے تھے پھر ہم نیچے اترتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ اگر عمل کا مقصود تو تمام صحابہؓ اور تابعین کی موافقت میں ہے اور وہ اسی میں حاصل ہے پس اول تو حدیث صحیح دوسرے اسی پر صحابہؓ اور تابعین کا عمل ہے تیسرے قیاس کے بھی موافق ہے لہٰذا یہی قول اصح اور حق ہے اب رہی یہ بات کہ قیاس کی موافقت اس میں کس طرح ہے تو مصنف نے اسکے بارے میں فرمایا ہے:

ولان حل المحلية نعمة فی حقها وللرق اثر فی تنصيف النعم الا ان العقدة لاتتجزی ......الخ

اس وجہ سے کہ محلیت کا حلال ہونا عورت کے حق میں نعمت ہے ف۔ کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے محل حلال ٹھہرایا ہے۔ وللرق اثر الخ غلامی کے لئے نعمت کو آدھا کرنے کے بارے میں ایک اثر موجود ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ جو حکم آزاد عورت کے لئے ہوگا اسکا آدھا لونڈی کو ہوگا اس طرح جب آزاد عورت کیلئے طلاقیں تین ہوتی ہیں تو باندی کے لئے ڈیڑھ ہونی چاہئیں۔ الا انا الخ لیکن ایک عدد کا جزو تین ہوتا ہے تو وہ عدد پورا مراد ہوگا۔ ف جیسے بالاتفاق تین حیض کا آدھا ہونے میں بھی پورے دو حیض کا اعتبار کیا جاتا ہے اس لئے باندی کے لئے دو طلاق کی حلیت ہوئی۔ اگر کوئی کہے کہ شافعیؒ نے جو قول بعض صحابہؓ کا روایت کیا ہے کیا اسکا بھی کوئی جواب دیا جائے گا کہ ضرور ہے۔

وتاويل ماروی ان الايقاع بالرجال ......الخ

اور جو روایت کی ہے اسکی تاویل یہ ہے کہ طلاق واقع ہونا مردوں کا حق ہے۔ ف۔ عورت کا اس میں کوئی حق نہیں ہے بلکہ عورت کا کام عدت ہے اس لئے اگر کوئی عورت یہ دعویٰ کرے کہ میری عدت پوری ہوگئی اور مرد اس سے منکر ہو تو عورت کا اعتبار ہوگا اور عبدالرزاقؒ نے جو روایت کی ہے کہ ایک غلام نے آزاد عورت کو دو طلاق دیکر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ وزید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے اسکے متعلق دریافت کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ حرام ہوگئی۔ اس جواب سے کوئی بات ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ یہ ایک فعلی واقعہ ہے شاید انہوں نے دو مرتبے میں تینوں طلاقیں دیں یا عدت گزر گئی یا وہاں کوئی خاص سبب ہو کیونکہ یہ بات تو صاف مذکور ہے کہ صحابہؓ و تابعین کا عمل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے موافق تھا بلکہ اجماع کا لفظ دار قطنی سے ثابت ہے تو لامحالہ عبدالرزاق کی روایت کی کوئی تاویل ہوئی ہے تاکہ صحیح حدیث اور صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعینؒ کے عمل کی مخالفت نہ ہو یہاں تک کہ یہ نقل کیا کہ امام شافعیؒ وغیرھم کا یہی مذہب ہے اس مسئلے کو اچھی طرح یاد رکھو کیونکہ یہ حق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

واذا تزوج العبد امراة باذن مولاه وطلقها وقع طلاقه ولايقع طلاق مولاه علی امرأته ......الخ

اور اگر غلام نے اپنے آقا کی اجازت سے کسی عورت سے نکاح کیا پھر اس کو طلاق دی۔ ف۔ آقا کی اجازت کے بغیر۔ وقع طلاقه. تو غلام کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ حاصل یہ ہے کہ نکاح میں مولیٰ کی اجازت شرط ہوتی ہے لیکن طلاق میں نہیں بلکہ غلام ہی اسکی طلاق کا مالک و مختار ہوتا ہے۔ ولایقع الخ اور غلام کی بیوی پر غلام کے مالک کی طلاق واقع نہیں ہوتی کیونکہ نکاح کی ملکیت تو غلام کا حق ہے اس لئے اس ملک کو ختم کرنا بھی غلام کے اختیار میں ہوگا مولیٰ کے اختیار میں نہیں ہے۔ ف۔ حدیث میں آیا ہے کہ ایک غلام نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آکر عرض کیا کہ میرے آقا نے مجھے باندی دے دی اب وہ چاہتا ہے کہ اسے مجھ سے علیحدہ کردے یہ سن کر آپ ﷺ نے منبر پر خطبہ دیا جس میں فرمایا کہ اے لوگو یہ کیا بات ہے پنڈلی پکڑی (نکاح کیا) ہے۔ کہ تم میں سے ایک شخص اپنے غلام کا اپنی باندی سے نکاح کرتا ہے اور خود ہی دونوں میں جدائی کرنا چاہتا ہے طلاق تو اسی کے قبضے میں ہوگی۔ اسکی روایت ابن ماجہ اور دار قطنی نے کی ہے۔ صف۔

اگر مولیٰ کو خوف ہو کہ غلام کا نکاح کر دینے سے وہ خودسر اور لاپرواہ ہو جائے گا تو اسے چاہئے کہ اسکو اس طرح اجازت دے

کہ میں نے تم کو اس شرط کے ساتھ نکاح کرنے کی اجازت دی ہے کہ تمہاری بیوی کو طلاق دینا میرے اختیار میں ہوگا۔ جب میں چاہوں اسکو تمہاری طرف سے طلاق دے دوں یا غلام نے ایسا خود کہا اور جب غلام نے اسے منظور کر لیا تو اسکی بیوی کی طلاق کا اختیار مولی کے قبضے میں آ گیا جیسا کہ فتاویٰ کی کتابوں میں ہے۔ ھ۔ د۔ فع۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب ایقاع الطلاق

الطلاق علي ضربين صريح و كناية فالصريح قوله انت طالق ومطلقة و طلقتك فهذا يقع به الطلاق الرجعي لان هٰذه الالفاظ تستعمل في الطلاق ولاتستعمل في غيره فكان صريحا وانه يعقب الرجعة بالنص ولايفتقر الى النية لانه صريح فيه لغلبة الاستعمال وكذا اذانوى الابانة لانه قصد تنجيز ماعلقه الشرع بانقضاء العدة فيرد عليه ولونوى الطلاق عن وثاق لم يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يحتمله ولونوى به الطلاق عن العمل لم يدين في القضاء ولافيمابينه وبين الله تعالى لان الطلاق لرفع القيد وهوغير مقيد بالعمل وعن ابي حنيفةؒ انه يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يستعمل للتخليص

ترجمہ۔: طلاق کی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ۔ پس صریح یہ کہنا ہے کہ تم طلاق پانے والی ہو۔ تم طلاق پائی ہوئی ہو۔ میں نے تم کو طلاق دی تو ایسے الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ الفاظ مطلق ہی استعمال کئے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ دوسرے کاموں میں استعمال نہیں کئے جاتے ہیں تو یہ طلاق صریح ہوئی اور اسکے بعد رجعت ہو سکتی ہے۔ دلیل نص سے اس طلاق میں نیت کی محتاجی نہیں ہے کیونکہ زیادتی استعمال کی وجہ سے اس معنی میں یہ صریح ہے اسی طرح جب اس نے بائنہ کرنے کی نیت کی ہو (تو رجعی واقع ہوگی) کیونکہ جس بائنہ ہونے سے جس چیز کو شریعت نے عدت گزارنے پر معلق کیا ہے اسکو اس میں فی الفور کر دینا چاہا تو اسکا ارادہ اسی چیز پر الٹا دیا جائے گا۔ اور اگر اس نے بیڑی سے جدائی کی نیت کی ہو تو قاضی کے نزدیک اسکی بات نہیں مانی جائے گی کیونکہ اس نے ظاہر کے خلاف کیا ہے البتہ اسکے اور اللہ کے درمیان اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ لفظ اس معنی کا احتمال رکھتا ہے اور اگر اس طلاق سے اس نے عمل سے چھوٹنے کا ارادہ کیا ہو تو قاضی کے نزدیک اسکی بات نہیں مانی جائے گی اسی طرح اسکے اور اسکے اللہ کے درمیان بھی بات نہیں مانی جائے گی کیونکہ لفظ طلاق لغت میں قید کو دور کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے حالانکہ عورت کسی عمل کی بیڑی میں نہیں ہے اور ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ اسکے اور اللہ کے درمیان تصدیق ہوگی کیونکہ یہ لفظ چھٹکارا دینے میں بولا جاتا ہے۔

توضیح۔: باب طلاق دینے کا بیان۔ طلاق کی قسمیں۔ طلاق صریح کی تعریف اور اسکا حکم:

باب ایقاع الطلاق......الخ

یہ باب طلاق واقع کرنے کے بیان میں ہے۔ ف۔ یعنی جس سے طلاق واقع ہوتی ہے خواہ نیت کی گئی ہو یا نہیں اور اسکی تفصیلیں۔ ف۔

الطلاق علي ضربين صريح و كناية فالصريح قوله انت طالق ومطلقة و طلقتك ......الخ

طلاق کی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ۔ پس صریح کی صورت یہ ہوگی۔ ف۔ صریح مانند اس قول کے تم طلاق پانے والی ہو اور تم کو طلاق دی جا چکی ہے اور میں نے تمہیں طلاق دی۔ فهذا يقع الخ ایسے ہر لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ ف۔ یعنی یہ طلاقیں صریح ہیں۔ صریح کے دو حکم ہیں ایک یہ کہ اس سے رجعی طلاق واقع ہوتی ہے۔ لان هذه الخ کیونکہ ایسے الفاظ کا استعمال طلاق ہی میں ہوتا ہے اور کسی دوسری چیز میں نہیں ہوتا ہے اس لئے ایسی طلاق صریح ہوگی۔

وانه يعقب الرجعة بالنص ولايفتقر الى النية لانه صريح فيه لغلبة الاستعمال ......الخ

صریح طلاق کے بعد میں رجعت بھی ہو سکتی ہے دلیل نص سے۔ف۔ یعنی قرآن میں اس بات کی تصریح ہے کہ طلاق صریح کے بعد رجعت کا اختیار ہے اسی لئے اگر کوئی یہ نیت کرے کہ میں نے ایسی صریح طلاق دی جسکے بعد رجعت نہیں تو اسکی ایسی نیت مہمل سمجھی جائے گی کیونکہ اسکی نیت کسی ایسے حکم کو منسوخ نہیں کر سکتی ہے جو نص سے ثابت ہے۔ف۔اس پر اجماع ہے۔لانه صريح الخ کیونکہ اسکا استعمال غالب ہے اس لئے کہ یہ طلاق میں صریح ہے۔ف۔بلکہ طلاق کے سوا کسی شرعی معاملے میں اسکا استعمال نہیں رہا۔لہذا اسکے معنی خود متعین ہوئے بخلاف لفظ تصریح اور فراق کے جن کو شافعیہ نے صریح کہا ہے کہ کیونکہ قرآن میں اگرچہ مستعمل ہے مگر عرف عام میں اسکا غلبہ نہیں ہے۔ صف۔

و كذا اذا نوى الابانة لانه قصد تنجيز ماعلقه الشرع بانقضاء العدة فير د عليه ......الخ

اور اسی طرح جب اس نے بائنہ کرنے کی نیت کی۔ف۔ مگر بولتے ہوئے میں صرف طلاق صریح کا لفظ استعمال کیا اور بائنہ نہیں کہا تو بھی صرف رجعی واقع ہوگی اور بائنہ کی نیت لغو ہوگی۔ لانه قصد .الخ کیونکہ شریعت نے جس کو بائنہ ہونا عدت گزرنے پر معلق کیا ہے اس کو اس نے فی الفور کر دینا چاہا۔ف۔ حالانکہ اس شخص کو نسخ کرنے کا کوئی اختیار نہیں۔فیر دعليه اس لئے اسکا ارادہ اسی پر لوٹا دیا جائے گا۔ف۔ پھر معلوم ہوا کہ جب طلاق کا ارادہ ہوا تو اس سے بگڑے ہوئے الفاظ مثلاً طلاغ و تلاک وطلاک و تلاگ اور ط ل اق یہ سے طلاق کے حکم میں ہیں البتہ اگر اس کہنے سے پہلے اس نے دو آدمی گواہ بنالئے کہ ان الفاظ کے کہنے سے میرا مقصد صرف اسے ڈرانا ہے تو حاکم بھی اسکی تصدیق کرے گا اور اسی پر فتوی رہے گا۔ ھ ف د۔ اور یہ معلوم ہونا چاہے کہ لغت میں لفظ طلاق قید سے رہائی دینے کے معنی میں بھی آیا ہے اسی لئے مصنف نے فرمایا۔

ولو نوى الطلاق عن وثاق لم يدين فى القضاء لانه خلاف الظاهر ......الخ

کہ اگر اس نے بیڑی سے چھٹکارے کا ارادہ کیا۔ف۔ اور ظاہر میں صرف یہ کہا کہ تو طالقہ ہے اور پہلے سے اس پر گواہ مقرر نہیں کیا تھا اور اب اپنی نیت بیان کرتا ہے کہ میری مراد یہ تھی کہ تم بندش اور بیڑی سے چھوٹی ہوئی ہو۔ لم یدین الخ۔ قاضی کے نزدیک اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ف۔ کیونکہ ظاہر اسکی یہی مراد معلوم ہوتی ہے کہ اس نے طلاق سے جدائی کا ارادہ کیا تھا ورنہ اس مفہوم کے لئے ایسے ہی الفاظ کیوں استعمال کرتا۔ حاکم پر فرض ہے کہ وہ ظاہری حالات پر فیصلہ کرے اور باطن اور دلی ارادے کا علم اللہ تعالیٰ پر چھوڑ دے ہاں اگر وہ دباؤ کے ساتھ مجبور کر کے کہلایا گیا ہو ایسی صورت میں قاضی اسکی تصدیق کرے جیسے کہ اگر کھل کر صاف لفظوں میں کہا ہو کہ تم قید یا بند سے طالقہ ہو اسی طرح جب پہلے شوہر سے طلقہ مراد لی ہو۔ قول صحیح کے مطابق جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔ ھ۔ف۔ د۔

ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يحتمله ولو نوى به الطلاق عن العمل لم يدين ......الخ

اور دیانتاً اس کے اور اللہ کے درمیان تصدیق ہوگی کیونکہ اس کے کلام میں اس معنی کا بھی احتمال ہے۔ف۔ کیونکہ اگر حقیقت میں اسکی یہ نیت ہوگی کہ تم قید سے آزاد ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ شخص سچا ہوگا اس لئے یہ عورت اسکی بیوی باقی رہے گی لیکن شریعت کے ظاہری حکم سے قاضی مخالفت نہیں کر سکتا ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ اگر وہ عربی زبان میں بولا ہو کیونکہ اگر اپنی اردو زبان میں بولا تو واجب ہے کہ دیانتاً بھی اسکی تصدیق نہ ہو کیونکہ اس معنی کا یہاں بالکل احتمال نہیں ہے جیسے کہ اس مسئلے میں ہے۔ لو نوى به .الخ اگر اس نے کام سے چھوٹی ہوئی مراد لی۔ف۔ یعنی زبان سے تو یہ کہا کہ تم طالقہ ہو مگر یہ دعویٰ کیا کہ میری مراد یہ ہے کہ تم کام سے چھوٹی ہوئی ہو۔ لم یدین۔ الخ تو یہ حکم قاضی کے یہاں مقبول نہ ہوگا اسی طرح اسکے اور اللہ کے یہاں بھی مقبول نہ ہوگا۔ف۔ کیونکہ اس معنی سے لغوی معنی میں مناسبت نہیں ہے۔

لان الطلاق لرفع القيد وهو غير مقيد بالعمل وعن ابى حنيفةؒ انه يدين فيما بينه وبين الله تعالى ......الخ

کیونکہ لغت میں طلاق کے معنی بیڑی دور کرنے کے ہیں حالانکہ عورت عمل کی بیڑی میں نہیں ہے۔ف۔ اس جگہ بھی

لغوی معنی میں اس معنی کا احتمال نہیں ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی حنیفۃؒ الخ امام ابو حنیفہ سے (حسنؒ کی) روایت میں ہے کہ دیانتاً اس مفہوم کی تصدیق ہو گی کیونکہ یہ کلام چھٹکارا دینے میں بولا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی تم کام کی مشقت سے چھوٹی ہوئی ہو اور حاصل کلام یہ ہے کہ حقیقی لغت تو اس کا احتمال نہیں رکھتا مگر مجازی محاورے کا احتمال رکھتا ہے۔ مگر یہ بات مخفی نہ رہے کہ اس مجاز کی طرف رجوع کرنا خلاف ظاہر ہے۔ اور اگر اس نے صراحتاً یوں کہا کہ تم کام سے طالقہ ہو تو دیانتاً اسکی تصدیق ہو گی لیکن قضاء اسکی تصدیق نہیں ہو گی۔ یہ گفتگو طلاق صریح میں تھی۔

ولو قال انتِ مُطلقَة بتسكين الطاء لايكون طلاقا الابالنية لانها غير مستعملة فيه عرفا فلم يكن صريحا

ترجمہ۔: اور اگر اس نے کہا انت مطلقۃ طاء کو سکون کے ساتھ تو طلاق واقع نہیں ہو گی اور اگر نیت کی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی لہٰذا یہ طلاق صریح نہیں ہو گی۔

توضیح ۔: انت مطلقۃ طاء کے سکون کے ساتھ کہنے کا حکم

ولو قال انتِ مُطلقَة بتسكين الطاء لايكون طلاقا الابالنية لانها غير مستعملة فيه عرفا ......الخ

اور اگر کہا کہ تم مطلقہ ہو طاء کے سکون کے ساتھ۔ ف۔ اور ل کو فتح دے کر مصدر اطلاق سے اسم معفول کہا جو ایسے موقع پر بولتے ہیں کہ مثلاً جانور کا راستہ چھوڑ دیا کہ وہ جدھر چاہے جائے۔ پس اگر یہی جملہ اپنی بیوی سے کہا۔ لایکون طلاقًا الخ تو اس سے طلاق نہیں ہو گی مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ حتی یہ نیت ہو کہ میں نے تم کو نکاح کے قید سے چھوڑ دیا اب تم جہاں چاہو جاؤ تو اس سے طلاق ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ لانھما الخ کیونکہ یہ لفظ عرف میں طلاق کے معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا ہے اس لئے یہ طلاق صریح واقع نہیں ہو گی۔ ف۔ کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے کہ اس سے طلاق کا مقصود ادا ہو تا ہے پس جب طلاق کا ارادہ ہو گا تو یہی معنی مراد ہو جائے بخلاف مطلقہ طاء کو فتح اور ل کو تشدید کے ساتھ اسم معفول مرّقہ کے وزن پر کیونکہ طلاق صریح میں یہ لفظ استعمال ہو تا ہے۔

چند جزوی مسائل

(۱) اگر یہ کہا کہ او مطلقہ یا اے طالقہ یہ کام کرو۔ تو طلاق ہو جائے گی اور اسکا انکار مقبول نہیں ہو گا۔ لیکن اگر عورت کو پہلے کے شوہر نے طلاق دی ہو اور موجودہ شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں نے اسے اسی پہلی طلاق کا طعنہ دیا ہے تو بالاتفاق دیانۃً اسکی تصدیق ہو گی اور قضاء بھی تصدیق ہونے کی روایت ہے اور یہی اچھی روایت ہے۔ صف۔

(۲) صریح طلاق واقع ہو جاتی ہے خواہ اسکے مفہوم کو جانتا ہو یا نہیں جانتا ہو اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ نیت پر موقوف نہیں ہے اسکے معنی یہ ہوئے کہ کہتے وقت کسی قسم کی کوئی نیت نہ ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر کوئی دوسرا ارادہ ہو تو واقع ہو جائے گی جیسا کہ قید سے رہائی وغیرہ کی مراد بیان ہو چکی ہے۔

(۳) واضح ہو کہ لفظ طلاق سے خطاب کا ارادہ کرنا اسکے معنی و مفاد کو جانتے ہوئے ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ اگر عورت کے سامنے بار بار طلاق کے مسائل کو بیان کرتا ہو کہ تم طالقہ ہو یا تو طلاقہ ہے تو اس سے کچھ طلاق واقع نہیں ہوتی۔

(۴) اور خلاصہ میں ہے کہ جس نے مذاق سے طلاق دی یا وہ کچھ کہنا چاہتا تھا اور اسکی زبان سے نکل گیا کہ تم طالقہ ہو تو اس سے طلاق ہو جائے گی یعنی قضاء واقع ہو جائے گی لیکن عنداللہ نہیں ہو گی۔

(۵) فتاوئے منصوری میں ہے کہ اگر کسی نے کسی کو یہ وظیفہ سکھلایا امراتی طالق ثلاثا اور اس نے ایسا ہی کہا تو طلاق واقع نہیں ہو گی خواہ اس شخص نے اسے وظیفہ جانا ہو یا کچھ اور سمجھا ہو اور خلاصہ میں یہ بھی ہے کہ عورت نے شوہر کو یہی کلمہ سکھلایا اور اس نے زبان سے ادا کر دیا تو حاکم کے سامنے قضاء طلاق ہو گی اور دیانتاً نہ ہو گی اور شریعت سے یہی ظاہر ہو تا ہے کہ اللہ تعالیٰ

کے نزدیک بغیر ارادے کے لفظ طلاق بولنے سے طلاق نہیں ہوگی لیکن جب لفظ طلاق کا ارادہ کیا تو اسکے معنی کا ارادہ اور نیت کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ جب کسی نے حکم کے سبب کا ارادہ کیا اس طرح سے کہ اسکو سبب جان لیا مثلاً یہ کہ لفظ طلاق کو مخاطب کر کے کہنا شریعت کے مطابق بیوی سے جدائی کا سبب ہے پس اس لفظ کو قصداً کہا تو شریعت میں اسپر جدائی کا حکم لازم ہوگا خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے لیکن اس کے سوا جب اس نے اس لفظ سے ایسے معنی کا ارادہ کیا جو بن سکتے ہیں جیسا کہ بیان ہو چکا۔ اب بات کہ جب اس نے اس لفظ کا ارادہ ہی نہیں یا ارادہ کیا مگر اسے یہ نہیں معلوم ہوا کہ یہ کیسا لفظ ہے اور اسکے کیا معنی ہیں یعنی سبب نہیں جانتا اور نہ وہ اسکے حکم پر راضی ہے اور نہ لفظ پر راضی ہے تو اس پر شرعی حکم ثابت کرنا شریعت کے اصول سے بہت بعید ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿لایؤ اخذ کم اللہ باللغو فی ایمانکم﴾ الایۃ، اس نے بندوں کے واسطے ایک قاعدہ مقرر کر دیا کہ ایسے الفاظ اور ایسی چیزوں پر احکام لازم اور نافذ نہ کریں جن کا کوئی ارادہ نہ کیا گیا ہو۔ یوں بھی اس پر طلاق وغیرہ کا حکم کس طرح لازم آسکتا ہے جبکہ ایسے شخص میں اور سوتے ہوئے میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے کیونکہ خواب کی حالت میں نہ اس نے اس لفظ کا ارادہ کیا اور نہ اسکے حکم کا۔ اسی طرح یہ شخص بھی نہیں جانتا ہے۔ یا اس کا ارادہ ہی نہیں کیا ہے تو حکم اس پر کس طرح لازم آئے گا اور اس حقیقت کو اللہ تعالیٰ خوب جانتے ہیں اس لئے دیانتاً (عند اللہ) اس کی طلاق بالکل واقع نہیں ہوگی۔ البتہ قاضی کو دل کی بات کی خبر نہیں ہوتی ہے اس لئے وہ ظاہر حال پر فیصلہ دیتا ہے۔

حاوی میں جامع اصغر سے نقل کیا ہے کہ اسد بن عمروؒ سے پوچھا گیا کہ کسی نے اپنی بیوی عمرہ کو طلاق دینی چاہی تھی لیکن اس کی زبان پر لفظ زینب آگیا تو فرمایا کہ قاضی کے نزدیک اس کو طلاق ہوگی جس کا نام اس کی زبان پر آیا ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک کسی کو بھی طلاق نہ ہوگی کیونکہ اس نے زینب کو طلاق دینے کا ارادہ ہی نہیں کیا اور عمرہ کا اس نے نام نہیں لیا جبکہ اس کا قول صریح ہے اور نصیرؒ نے جو روایت کی ہے کہ قضاء اور دیانتاً زینب ہی کو طلاق ہوگی یہ روایت قابل اعتماد نہیں ہے۔ فتح القدیر کا خلاصہ ہے۔ بندہ مترجم نے اس بحث کو بہت طوالت کے ساتھ اس لئے بیان کیا ہے کہ بندہ کے نزدیک یہی قول حق ہے۔ اگرچہ کچھ عوام غیر معتبر روایت پر جم جاتے ہیں۔

لدوای وکیع عن ابن ابی لیلیٰ عن الحکم بن عتیبہ عن خیثمہ بن عبدالرحمن ان امرات قالت الخ یعنی خیثمہ نے کہا کہ ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ میرا کچھ نام رکھو اس نے کہا کہ میں نے طیبہ نام رکھا۔ وہ کہنے لگی کہ یہ کیسا نام ہے یہ کچھ نہیں ہے۔ اس نے کہا کہ تم خود ہی بتلاؤ کہ تمہارا کیا نام رکھوں۔ اس نے کہا خلیہ طالق رکھو۔ شوہر نے کہا اچھا تمہارا نام خلیہ طالق ہے۔ وہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دربار میں گئی اور کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دی ہے۔ یہ سن کر اس کا شوہر آیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پورا قصہ بیان کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کے سر پر ہاتھ مارا اور اس کے شوہر سے کہا کہ اس کا ہاتھ پکڑ کر اس کے سر کو سزا دو۔

چند جزوی مسائل

(۱) علیحدہ علیحدہ حروف تہجی سے بھی طلاق واقع ہوتی ہے۔ جیسے تم ط۔ا۔ل۔ق ہو یا اس سے پوچھا گیا کہ کیا تم نے اس کو طلاق دی ہے۔ جواب دیا ہ۔ا۔ن۔ یا زبان عربی میں کہا ن۔ع۔م۔ بشرطیکہ اس کی نیت بھی ہو۔ البدائع

(۲) شوہر نے کہا تم اپنی طلاق لو۔ اس نے جواب دیا کہ میں نے لے لی تو اگر نیت ہو پھر بھی کہہ دینے سے اسے طلاق ہو جائے گی۔ یہی صحیح ہے۔

(۳) اگر پہلے سے اس بات کے دو گواہ مقرر کر لے کہ بس اسے دھمکی کے طور پر کہوں گا پھر کہہ دیا تو دیانتاً طلاق نہ ہوگی۔

(۴) عالم وجاہل میں فرق نہیں ہے۔ اس پر فتویٰ ہے۔
(۵) اگر کہا کہ دنیا کی تمام عورتیں یا اس شہر کی عورتیں طلاق پانے والی ہیں اور کہنے والے کی بیوی بھی اسی شہر میں ہے تو اسے طلاق نہ ہوگی البتہ اگر طلاق دینے کی نیت ہو تو ہو جائے گی اور اسی پر فتویٰ ہے۔
(۶) اگر کہا کہ اس گلی یا اس گھر کی تمام عورتیں طالقہ ہیں اور اس کی بیوی بھی ان ہی میں ہو تو نیت کے بغیر بھی اسے طلاق ہو جائے گی۔
(۷) اگر کہا کہ تم پر طلاق فرض یا واجب یا لازم یا ثابت ہے تو اختلاف ہے مگر قول مختار یہ ہے کہ واقع ہو جائے گی۔ مگر جبکہ عرف یہ ہو کہ ایسا کرنا مجھ پر فرض یا لازم وغیرہ ہے۔ اس لئے فی الفور طلاق واقع نہ ہوگی مگر جبکہ قصداً دی گئی ہو۔ اگر یہ کہا کہ تم طالقہ ہو یا مطالقہ ہو تو واقع ہو جائے گی۔ مف اور میرے نزدیک حق میں تفصیل ہے کیونکہ اگر یہ مقصود ہو کہ جب بھی منظور ہو کہ تم طالقہ ہو یعنی تم مجھ سے طلاق چاہو تا کہ میں تم کو طلاق دے دوں اس لئے اس میں نیت ضروری ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر صریح کا دوسرا حکم بیان کیا جا رہا ہے۔

قال ولایقع به الاواحدة وان نوی اکثر من ذلك وقال الشافعیؒ یقع مانوی لانه محتمل لفظه فان ذکر الطالق ذکر للطلاق لغة کذکر العالم ذکر للعلم ولهذا یصح قران العدد به فیکون نصبا علی التفسیر ولنا انه نعت فرد حتی قیل للمثنی طالقان وللثلث طوالق فلایحتمل العدد لانه ضده وذکر الطالق ذکر لطلاق هو صفة للمرأة لالطلاق هو تطلیق والعدد الذی یقترن به نعت لمصدر محذوف معناه طلاقا ثلثا کقولك اعطیته جزیلا ای اعطاءً جزیلا

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا کہ مذکورہ جملوں سے صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی اگرچہ اس سے زیادہ کی نیت کی ہو اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ جتنی طلاق کی نیت کرے گا اتنی ہی واقع ہو گی کیونکہ لفظ میں اس کا بھی احتمال ہے اس لئے کہ طالق ذکر کرنا لغتاً طلاق کا ذکر ہے جیسے عالم کا ذکر کرنا علم کا ذکر کرنا ہوتا ہے اسی لئے اس لفظ کے ساتھ عدد ملانا صحیح ہوتا ہے اور عدد کو منسوب کہنا تفسیر کی بناء پر ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ لفظ ایک کی صفت ہے اسی لئے دو کہنے کی صورت میں طالقان اور تین کہنے کی صورت میں طوالق کہا جاتا ہے اس لئے عدد کا احتمال نہیں رہتا ہے کیونکہ یہ اسکی ضد ہے اور طالق ذکر کرنے میں وہ طلاق مذکور ہوتی ہے جو عورت کی صفت ہے اور وہ طلاق نہیں ہوتی ہے جو تطلیق، طلاق دینا ہے اور وہ عدد جسکے ساتھ ملتا ہے وہ ایک مصدر محذوف کی صورت ہوتی ہے جس کا مطلب ہوتا ہے طلاقاً ثلاثاً جیسا کہ تمہارا یہ کہنا اعطیتہ جزیلاً جسکا مطلب ہے اعطاء جزیلاً۔

توضیح:۔ احناف کے نزدیک انت طالق وغیرہ الفاظ کہنے سے صرف ایک ہی طلاق ہو گی اگرچہ زیادہ کی نیت کی ہو لیکن امام شافعیؒ کا اسمیں اختلاف ہے۔ دلائل

قال ولایقع به الاواحدة وان نوی اکثر من ذلك وقال الشافعیؒ یقع مانوی لانه محتمل لفظه......الخ
قدوریؒ نے کہا ہے کہ لفظ صریح سے صرف ایک ہی طلاق واقع ہوتی ہے اگرچہ کہنے والے نے زیادہ کی نیت کی ہو وقال الشافعیؒ امام شافعیؒ نے کہا۔ ف۔ مالکؒ واحمدؒ اور زفرؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ وہی طلاق واقع ہو گی جسکی نیت کی گئی ہو گی۔ ف۔ خواہ تین ہو یا ایک لانه محتمل الخ کیونکہ اس کے لفظ میں اس کا بھی احتمال ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جب اس نے کہا کہ تو طالقہ ہے تو تین طلاقوں تک کا احتمال ہے۔

فان ذکر الطالق ذکر للطلاق لغة کذکر العالم ذکر للعلم ولهذا یصح قران العدد به......الخ
کیونکہ لغت میں طالقہ ذکر کرنا طلاق کا ذکر ہے جیسے عالم کا لفظ بولنا علم کا ذکر ہے۔ ف۔ اور ہم سب اس بات پر اتفاق کرتے

ہیں کہ لفظ طلاق مصدر ہے جو ایک اور زیادہ کا احتمال رکھتا ہے اس لئے لفظ طالق بھی سب کا احتمال رکھے گا۔ ولہذا ۔الخ اسی وجہ سے اس کے ساتھ عدد ملانا صحیح ہوتا ہے ف۔ مثلاً تم تین طلاقوں سے طالقہ ہو جسکی عربی یہ ہے انت طالق ثلاثا فیکون نصبًا الخ اس میں لفظ ثلاثا کو تفسیر کی بناء پر نصب ہے۔ ف۔ یعنی انت طالق میں تین طلاق ہی مراد ہیں اس لئے لفظ ثلاثا سے اسکی تفسیر کی گئی ہے۔ مگر یہ بیان قابل اعتراض ہے کیونکہ طلاق کا ہونا مفہوم ہے لیکن لفظ طالق مذکور ہے اور مذکور کی ایسی تفسیر نہیں ہو سکتی۔ ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ طالق ایک کی صفت ہے۔

حتی قیل للمثنی طالقان وللثلث طوالق فلایحتمل العددلانه ضده وذکر الطالق ذکر الطلاق ......الخ

یہاں تک اگر دو عورتیں ہوں تو انکو طالقان اور اگر تین ہوں تو طوالق کہا جاتا ہے یا طالقان بھی کہتے ہیں بس لفظ طالق مفرد ہے جو ایک سے زیادہ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ فلا یحتمل الخ یہ لفظ طالق عدد کا احتمال نہیں رکھے گا کیونکہ وہ عدد اسکی ضد ہے اور کسی چیز میں اسکی ضد کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسا کہ اندھا بھی اپنی ضد یعنی نابینا یا آنکھ والے کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو وہ لفظ طالق جو مذکور ہے وہ عدد کا احتمال رکھنے والا نہیں ہوا لیکن یہ بات کہ طلاق کہنے میں طلاق کا بھی ذکر ہو جاتا ہے اور لفظ طلاق اسم مصدر جنس ہے تو وہ عدد کا احتمال رکھتا ہے۔ حقیقت میں یہ خیال ایک دھوکے سے ہوا کیونکہ جملہ تم طالق ہو کہنے میں ایک تو مرد کا طلاق دینا پایا گیا یعنی تطلیق اور تعداد کا ذکر اسی تطلیق کے لئے ہے کیونکہ اسکی مراد یہی ہے کہ میں نے تم کو تین تطلیق دیں دوسرے یہ کہ تطلیق کا جو اثر عورت کو پہنچا۔

وذکر الطالق ذکر الطلاق هو صفة للمرأة لالطلاق هو تطلیق ......الخ

طالق ذکر کرنے میں وہ طلاق مذکور ہے جو عورت کی صفت ہے۔ف۔ یعنی یہ عورت اس صفت کی ہو گئی کہ اسکے ساتھ طلاق لگی ہوئی ہے حالانکہ اس میں تعداد پائے جانے کے کوئی معنی نہیں۔ لالطلاق الخ اور اسی طلاق کا ذکر نہیں ہے جو تطلیق ہے۔ف۔ وہ ایک یا تین وغیرہ ہو سکتی ہے کیونکہ تم طالق ہو کے یہ معنی نہیں کہ تم تطلیق ہو کیونکہ تطلیق معنی میں طلاق عورت کو لاحق کرنا خواہ ایک بار ہو یا زیادہ اور اس تطلیق سے عورت میں طلاق کی صفت آجاتی ہے۔ اس صفت کی ضد یعنی عدد کا اس میں احتمال نہیں ہے۔

والعددالذی یقترن به نعت لمصدرمحذوف معناه طلاقا ثلثا کقولك اعطیته جزیلا ......الخ

لیکن وہ عدد جو اس لفظ طالق میں پایا جاتا ہے اور عربی میں طالق ثلاثا اور اردو میں تین طلاقیں دیں بولتے ہیں۔ لغت الخ ایک محذوف مصدر کی صفت ہے۔ف۔ یعنی مفعول مطلق کی صفت ہے۔ معناہ جس کے معنی ہوں گے انت طالق طلاقًا ثلاثًا لقولك الخ جیسے تمہارا یہ کہنا کہ میں نے اسکو جزیل دیا یعنی میں نے اسکو دیا بہت زیادہ دینا۔ ف۔ بلکہ اولیٰ یہ ہے کہ اسکے معنی یہ لئے جائیں انت طالق تطلیقا ثلاثًا یعنی تم کو طلاق ہے کیونکہ میں نے تم کو تین دفعہ تطلیق دے دی اور عورت تو صرف طلاق سے متصف ہوتی ہے اس میں تین کا وصف بھی ہونا ضروری نہیں ہے اسی لئے تین طلاق کے بعد عورت کے بارے میں کوئی ملامت نہیں ہے بلکہ یہ فرمان خداوندی ہے حتی تنکح زوجًا غیرہ۔ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور مرد کے بارے میں کہا گیا ہے فلا تحل لہ کیونکہ ناشکری مرد ہی کی طرف سے ہوئی ہے البتہ یہ معلوم ہے کہ عورت کی صفت جب طلاق ہو تو کبھی ایک تطلیق سے اور کبھی زیادہ سے ہوتی ہے کیونکہ طلاق مصدر دونوں کا احتمال رکھتا ہے اسی لئے مصنف نے فرمایا۔

ولوقال انت الطلاق وانت طالق الطلاق اوانت طالق طلاقافان لم تکن له نیة اونوی واحدة اوثنتین فهی واحدة رجعیة وان نویٰ ثلثا فثلث ووقوع الطلاق باللفظة الثانیة والثالثة ظاهرلانه لوذکر النعت وحده یقع به الطلاق فاذاذکره وذکرالمصدرمعه وانه یزیده وکادة اولی واماوقوعه باللفظة الا ولی فان المصدریذکرو یرادبه الاسم یقال رجل عدل ای عادل فصار بمنزلة قوله انت طالق وعلی هذا لو قال انت طلاق یقع الطلاق به

ایضاولایحتاج فیه الی النیة ویکون رجعیا لمابینا انه صریح الطلاق لغلبة الاستعمال فیه وتصح نیة الثلث لان المصدر یحتمل العموم والکثرة لانه اسم جنس فیعتبر لسائر اسماء الاجناس فتتناول الادنی مع احتمال الکل ولاتصح نیة الثنتین فیها خلافالزفرؒ هویقول ان الثنتین بعض الثلث فلما صحت نیة الثلث صحت نیة بعضها ضرورة

ترجمہ۔:اور اگر کہاانت الطلاق یاانت طالق الطلاق یاانت طالق طلاقاً تواگر اس کہنے کے ساتھ کوئی نیت نہ ہویاایک کی نیت ہویا دو کی نیت ہو توان تینوں صورتوں میں صرف ایک رجعی طلاق واقع ہوگی اور اگر تین کی نیت کی توتینوں واقع ہوں گی اور دوسرے اور تیسرے لفظ سے طلاق کاواقع ہونا ظاہر ہے کیونکہ اگر صرف صفت ہی بیان کردے تو بھی اس لئے طلاق واقع ہوگی پس جب کہ لفظ طلاق ذکر کیااور اسکے ساتھ مصدر بھی ذکر لیاتواس کہنے سے اس طلاق کی قوت میں زیادتی ہوجائے گی لیکن طلاق کا پہلے لفظ سے واقع ہونااس لئے ہے کہ مصدر ذکر کر کے اسم مراد لیاجاتا ہے جیساکہ کہاجاتا ہے رجل عدل یعنی عادل لہٰذایہ لفظ انت طالق کے مرتبے میں ہوگیااسی بناء پر اگر کہاانت طالق تواس سے بھی طلاق واقع ہوگی اور اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہوگی اور وہ بھی رجعی واقع ہوگی۔اسی وجہ سے ہم نے بیان کردیاہے کہ اس کے استعمال کی زیادتی کی وجہ سے یہ صریح طلاق ہے اور تین کی نیت بھی صحیح ہوجائے گی کیونکہ مصدر عموم اور کثرت دونوں کااحتمال رکھتاہے اس لئے کہ طلاق مصدر اسم جنس ہے اس لئے اس کا اعتبار دوسرے اسمائے اجناس کے ساتھ ہوگااسی لئے کم سے کم کو شامل ہوتے ہوئے تمام اعداد کااحتمال بھی رکھے گا لیکن اس میں دو کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔اس مسئلہ میں امام زفرؒ کااختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ دو کاعدد تین کاحصہ ہے پس جب کہ تین کی نیت صحیح ہوسکتی ہے تولامحالہ اسکے حصے کی بھی نیت صحیح ہوگی۔

توضیح ۔:انت الطلاق ،انت طالق الطلاق، اَنت طالق طلاقاً کہنے کے حکم

ولوقال انت الطلاق وانت طالق الطلاق اوانت طالق طلاقافان لم تکن له نیة ......الخ

اور اگر کہاکہ تو طلاق ہے۔ف۔یعنی عورت کاوصف طلاق سے بیان کیابرخلاف طالق کے۔اوانت طالق.الخ یا تو طلاق ہے طلاق کو۔ف۔یعنی طالقہ ہونے میں طلاق کووصف لینے والی ہے اور الطلاق کو معرفہ بیان کیا۔او انت الخ یاتو طالق ہے طلاق کو۔ف۔اور طلاق کو نکرہ بیان۔فان لم یکن الخ پس اگر اسکی کچھ نیت نہ ہویااس نے ایک یادو طلاق کی نیت کی توایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔وان نویٰ ثلاثًا فثلاث اور اگر اس نے تین طلاق کی نیت کی توتین طلاقیں ہوں گی۔

ووقوع الطلاق باللفظة الثانیة والثالثة ظاهر لانه لوذکر النعت وحده یقع به الطلاق ......الخ

دوسرے اور تیسرے لفظ سے طلاق کاواقع ہوناظاہر ہے۔لانه لو الخ کیونکہ اگر وہ خالی صفت کوذکر کرتا۔ف۔اس طرح سے کہ انت طالق یعنی تم طلاق پانے والی ہو تواس سے طلاق واقع ہوجاتی۔ف۔جبکہ یہاں اسے مصدر یعنی لفظ الطلاق یاطلاقاً کو بڑھا دیاہے۔فاذاذکر ،پس جب اس نے طالق کوذکر کیااور اسکے ساتھ ہی مصدر کو بھی ذکر کیا وانه یزیده وکارۃ جب کہ مصدر اسکی مضبوطی کو بڑھادیتاہے تو بدرجہ اولیٰ ہوگی۔

واماوقوعه باللفظة الاولی فان المصدریذکرو یرادبه الاسم یقال رجل عدل ای عادل ......الخ

لیکن پہلے لفظ کے ساتھ طلاق واقع ہونا۔ف۔جبکہ طالق ذکر نہیں کیابلکہ فقط مصدر ذکر کیااور کہاانت الطلاق تو بھی یہی حکم رہتاہے یعنی طلاق واقع ہوتی ہے۔فلان المصدر الخ اس لئے کہ مصدر ذکر کیاجاتاہے اور اس سے اسم مراد ہوتاہے۔ف۔یعنی مصدر کااسم فاعل مثلاًیقال زید عدل۔بولتے ہیں کہ زید عدل یعنی عادل زید۔ف۔کیونکہ عدل کے معنی دونوں پلے کو برابر کرنا ہے۔زید کی صفت بمعنی ہے بلکہ مصدر سے اسم فاعل مراد ہے یعنی زید دوپلے کو بالکل برابر کرنے والاہے لیکن ایساعادل ہے کہ گویا بالکل عدل ہے جیساکہ علم بلاغت میں اسکی تفصیل ہے پس یہاں عورت کوالطلاق کہاتو یہ معنی میں الطالق کے ہے فصار الخ تو یہ

جملہ انت الطالق کہنے کے برابر ہو گیا۔ف۔ یہاں تک کہ طلاق واقع ہو جائے گی۔

وعلى هذا لو قال انت طلاق يقع الطلاق به ايضا ولايحتاج فيه الى النية ويكون رجعيا ......الخ

اسی طرح اگر یوں انت طلاق یعنی الف لام کے بغیر یقع الطلاق الخ تو اس سے طلاق واقع ہو گی گویا انت طالق کہا لیکن یہ بات یاد رہے کہ جب طلاق مصدر کہنے میں زیادہ مبالغہ ہوتا ہے جیسا کہ فن بلاغت میں کہا گیا ہے تو طالق کہنے سے طلاق کہنے میں کچھ زیادتی مراد ہو گی۔ جسکا فرق بیان کیا جائے گا۔اور اس میں کوئی شک نہیں کہ طالق کی طرح طلاق کہنے میں بھی وہ یقیناً طالقہ ہو جائے گی۔ف۔ ولايحتاج فيه الخ اور طلاق کہنے میں کسی نیت کی ضرورت نہیں ہو گی اور اس سے طلاق رجعی ہو گی کیونکہ پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ صریح طلاق ہے اس لئے کہ طلاق ہی کے معنی میں اسکا استعمال غالب ہو گیا ہے۔ف۔اب رہی یہ بات کہ ان جملوں میں کیا فرق ہے تو وہ یہ ہے۔

وتصح نية الثلث لان المصدر يحتمل العموم والكثرة لانه اسم جنس فيعتبر لسائر ......الخ

اور تین طلاقوں کی نیت صحیح ہو گی۔ف۔ یعنی ان تینوں صورتوں میں جہاں لفظ طلاق مصدر ہے۔لان المصدر الخ کیونکہ مصدر میں عام ہونے اور زیادہ ہونے سب کا احتمال ہوتا ہے۔لانه اسم جنس الخ کیونکہ طلاق مصدر اسم جنس ہے اسی لئے اس کا اعتبار دوسرے اسم جنسوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ف۔ کیونکہ تمام اسم جنس عام ہونے اور زیادہ ہونے کا احتمال رکھتے ہیں۔

فتتناول الادنى مع احتمال الكل ولاتصح نية الثنتين فيها خلافالزفرؒ هويقول ان الثنتين بعض الثلث......الخ

تو کم سے کم کے ساتھ کل کا احتمال بھی شامل ہو گا۔ف۔ یعنی کم سے کم مقدار تو یقینی ہے۔اور کل یعنی تینوں طلاقوں کا بھی اس میں احتمال ہے۔ف۔اس لئے جب وہ یہ کہے کہ اس جملے سے میری مراد کل طلاق ہے تو اس نے اپنے لفظ سے وہی مراد لی جس کا احتمال بھی ہے اور اسی کا حق بھی ہے لہٰذا اسکی مراد کے موافق طلاق ہو گی۔ولا تصح الخ اور ان الفاظ میں دو طلاقوں کی نیت صحیح نہیں ہو گی بخلاف امام زفرؒ کے قول کے۔ف۔ یعنی زفرؒ کے نزدیک دو طلاق کی نیت بھی صحیح ہو گی۔هو يقول الخ زفرؒ فرماتے ہیں کہ دو تین کا ایک حصہ ہے پس جبکہ تین طلاقوں کی نیت صحیح ہو سکتی ہے تو تین کے جزو کی نیت یقیناً صحیح ہو گی۔

ونحن نقول نية الثلث انما صحت لكونها جنسا حتى لوكانت المرأة امة تصح نية الثنتين باعتبار معنى الجنسية اماالثنتان فى حق الحرة عددواللفظ لايحتمل العددوهذا لان معنى التوحد مراعا فى الفاظ الوحدان وذلك بالفردية او الجنسية والمثنى بمعزل منها ولوقال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولى طالق واحدة وبقولى الطلاق اخرى يصدق لان كل واحد منها صالح للايقاع فكانه قال انت طالق وطالق فتقع رجعيتان اذاكانت مدخولا بها

ترجمہ۔:اور ہم یہ کہتے ہیں کہ تین طلاقوں کی نیت کرنی اس لئے صحیح مانی گئی ہے کہ یہ عدد جنس ہے۔یہی وجہ ہے کہ اگر بیوی باندی ہو تو اس کے حق میں دو طلاقوں کی نیت بھی صحیح ہو جائے گی۔ جنسیت کے معنی کے اعتبار سے۔ لیکن آزاد عورت کے حق میں دو ،صرف ایک عدد ہے اور لفظ طلاق عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ مفرد الفاظ میں وحدانیت کے معنی کا لحاظ ہوا کرتا ہے اور واحد ہونا مفرد ہونے کے اعتبار سے ہو گا یا جنس ہونے کے اعتبار سے ہو گا۔اور دو طلاق جو تثنیہ ہے وہ ان دونوں سے دور ہے اور اگر شوہر نے انت طالق الطلاق کہا اور یہ بیان دیا کہ میں نے طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی تھی اور الطلاق کہنے سے دوسری طلاق مراد لی ہے تو اس کی بات صحیح اور سچ مان لی جائے گی۔کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک طلاق واقع کرنے کے لائق ہے تو گویا اس نے اس طرح کہا انت طالق و طالق اس طرح دونوں رجعی طلاقیں ہو کر واقع ہو جائیں گی۔بشرطیکہ یہ عورت مدخولہ ہو۔

توضیح۔: صریح طلاقوں میں آزاد عورت ہونے کی صورت میں تین کی نیت کی

تو صحیح ہو گی اور باندی ہونے میں بھی دو کی صحیح ہو گی لیکن آزاد میں دو کی نیت صحیح نہ ہو گی، احناف کی دلیل

ونحن نقول نية الثلث انما صحت لكونها جنسا حتى لو كانت المرأة امة تصح نية الثنتين ......الخ

اور ہم یہ کہتے ہیں کہ تین طلاق کی نیت فقط اسی وجہ ہوتی ہے کہ وہ تین جنس ہے۔ف یعنی مرد عورت کو جو طلاق دینے کا حق رکھتا ہے وہ جنس طلاق کا ہے اور وہ تین عدد ہے اور لفظ طلاق مصدر جنس ہونے کی وجہ سے تین کو شامل ہے حتی لو كانت الخ یہاں تک کہ اگر اس کی بیوی کسی کی باندی ہوتی تو اس دو میں جنس کے معنی ہونے کی وجہ سے اس میں دو کی نیت بھی صحیح ہوتی۔ف۔کیونکہ باندی کو طلاق صرف دو تک ہو سکتی ہے۔لہذا جنس طلاق کا فرد باندی کے بارے میں صرف دو ہے اس لئے یہ لفظ فرد جنسی کے لحاظ سے دو کو شامل ہو گیا ہے۔لیکن لفظ کے اعتبار سے شامل نہیں ہو گا۔

اماالثنتان فی حق الحرة عددواللفظ لايحتمل العددوهذا لان معنی التوحد مراعا فی الفاظ ......الخ

لیکن آزاد عورت کے حق میں دو طلاق عدد ہے۔ف۔اور جنس طلاق کا یہ عدد نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی ہے۔جبکہ لفظ طلاق کسی بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے وهذا الان الخ اور یہ جو ذکر کیا گیا اس لئے کہ مفرد الفاظ میں وحدانیت کے معنی کا لحاظ ہے۔ف۔اور چونکہ لفظ مفرد طلاق ہے تو معنی میں بھی واحد ہونا چاہئے جس طرح سے بھی ہو وذالك الخ واحد ہونا خواہ مفرد کے طور پر ہو یا جنس کے طور پر ہو۔ف۔پھر ایک طلاق اس لحاظ سے کہ لفظ طلاق کے معنی ہیں واقع ہو گی اور باندی میں دو طلاق فرد جنسی ہے یعنی اس جنس کے دو ہی اعداد ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں کل تین طلاقیں جنس ہیں۔والمثنى الخ لیکن دو طلاق جو تثنیہ ہے وہ ان دونوں میں سے کسی میں نہیں ہے۔ف۔کیونکہ نہ فرد حقیقی ہے نہ فرد حکمی کیونکہ جنس تو ایک فرد ہوتی اسی لئے کہا جاتا ہے کہ یہ سب جانور ایک جنس کے ہیں حالانکہ وہ بہت ہوتے ہیں اور تثنیہ یعنی دو طلاق آزاد عورت کے حق میں جنس نہیں ہے بلکہ اسکے حق میں جنس تو تین یا اس سے زیادہ ہے مگر ہمیں یہ معلوم ہے کہ تین سے زیادہ طلاق ثابت ہی نہیں ہے۔یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ کہنے والے نے انت طالق الطلاق کہتے ہوئے الطلاق کو بطور مصدر تاکید کی کہا ہو۔

ولو قال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولي طالق واحدة وبقولي الطلاق اخرى يصدق ......الخ

کیونکہ اگر اس کہنے والے نے انت طالق الطلاق کہا اور اس کی وضاحت میں یہ کہا کہ میں نے طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور الطلاق کہنے سے دوسری طلاق مراد لی ہے تو اسکی یہ بات صحیح مان لی جائے گی۔ف۔اس طرح اسی کلام سے دو طلاقیں واقع ہو نگی۔لان كل الخ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک لفظ طلاق واقع کرنے کے لائق ہے۔ف۔یہاں تک کہ انت طالق کی طرح انت طلاق سے طلاق واقع ہو جائے گی۔

فكانه قال انت طالق وطالق فتقع رجعيتان اذاكانت مدخولا بها......الخ

گویا اس نے یوں کہا تم طالقہ ہو اور طالقہ ہو۔ف۔یا تم طالقہ ہو اور طلاق ہو۔فتقع رجعيتان الخ پس دونوں طلاقیں رجعی واقع ہوں گی۔بشرطیکہ یہ عورت مدخولہ ف۔ورنہ غیر مدخولہ تو پہلی طلاق سے ہی بائنہ ہو جائے گی۔پھر معلوم ہونا چاہئے کہ اس مسئلے سے اس بات کی دلیل نکلتی ہے کہ جاہل کی خراب بولی کا لحاظ نہ ہو گا کیونکہ اس عبادت میں انت طالق الطلاق۔ اپنے عربی ترکیب کے لحاظ سے الطلاق کو نصب ہے اس لئے اس سے صرف تاکید واقع ہو سکتی ہے اس کے باوجود اس کی دوسری طلاق مان لی حالانکہ درمیان میں واؤ عطف نہیں ہے پھر بھی انت طالق وطالق سے تفسیر کی۔اس بات کو اچھی طرح سمجھ لیں اور یاد رکھیں۔م۔یہ تفسیر اس وقت تھی کہ عورت کو طالق یا طلاق کہا کیونکہ اگر عورت کے سر کو طالق کہا یا اس کے پیٹ کو یا ہاتھ یا آنکھ وغیرہ کو تو کیا حکم ہو گا جیسے پوری آدھی یا تہائی وغیرہ طالق کہا۔مصنفؒ نے آگے اس کی وضاحت فرمائی۔

واذااضاف الطلاق الی جملتها اوالی مایعبربه عن الجملة وقع الطلاق لانه اضیف الی محله وذلك مثل ان یقول انت طالق لان التاء ضمیر المرأة اویقول رقبتك طالق اوعنقك طالق اورأسك طالق اوروحك اوبدنك اوجسدك اوفرجك اووجهك لانه یعبربها عن جمیع البدن اماالجسدوالبدن فظاهروکذاغیرهما قال الله تعالی فتحریر رقبة وقال فظلت اعناقهم وقال علیه السلام لعن الله الفروج علی السروج ویقال فلان راس القوم ووجه العرب وهلك روحه بمعنی نفسه ومن هذا القبیل الدم فی روایة یقال دمه هدرومنه النفس وهو ظاهر.

ترجمہ:۔اور جب کہ طلاق کو اس کے پورے حصے کی طرف منسوب کیا یا ایسے حصے کی طرف جس کو پورے حصے سے تعبیر کیا جاسکتا ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس کی اضافت اسکی محل کی طرف کی گئی ہے اس کی مثال یوں ہو گی کہ یوں کہے انت طالق اس میں حرف تا' عورت کی ضمیر ہے یا یوں کہے رقبتک طالق' یعنی تمہاری گردن طلاق پانے والی یا تمہاری عنق (گردن) طلاق پانے والی ہے یا تمہارا سر طلاق پانے والا ہے یا تمہاری روح یا تمہارا بدن یا تمہارا جسد یا تمہاری شرمگاہ یا تمہارا چہرہ کیونکہ ان الفاظ سے پورے بدن سے تعبیر کی جاتی ہے کیونکہ لفظ جسد اور لفظ بدن تو ظاہر ہی ہے اسی طرح ان دونوں کے علاوہ بقیہ الفاظ میں اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا فتحریر رقبۃ اور دوسری جگہ فرمایا ہے فظلت اعناقہم اور رسول اللہؐ نے فرمایا ہے لعن اللہ الفروج علی السروج اور کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص راس القوم ہے اور کہا جاتا ہے وجہ العرب اور ہلک روحہ یعنی اس کا نفس ہلاک ہو گیا اسی قبیل سے ایک روایت میں لفظ دم بھی ہے کہا جاتا ہے دمہ ہدر' اور اسی قبیل سے لفظ نفس بھی ہے اور یہ بات واضح ہے۔

توضیح:۔جب لفظ طلاق کی اضافت اسکے پورے بدن یا ایسی چیز کی طرف نسبت کی گئی ہو جو پورے بدن سے تعبیر کی جاسکتی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی

واذااضاف الطلاق الی جملتها اوالی مایعبربه عن الجملة وقع الطلاق .....الخ

اور جب مرد نے طلاق کو عورت کے کل کی طرف یا ایسے جزو کی طرف منسوب کیا جس سے کل کی تعبیر کی جاتی ہے تو طلاق پڑ جائے گی۔ **لانہ اضیف الخ** کیونکہ طلاق اپنی جگہ کی طرف اضافت کی گئی ہے اور اسکی صورت یوں ہے کہ مثلاً یوں کہے کہ تم طالقہ ہو کیونکہ اس جملے میں "تاء" یا "تم" عورت کی طرف ضمیر ہے۔ف۔ جیسے کہے کہ تم پوری یا کل طلاق پانے والی ہے اور **یقول الخ** یا جیسے کہے کہ تمہاری گردن طلاق پانے والی ہے۔ف۔ کیونکہ محاورے میں گردن سے پوری ذات مراد لی جاتی ہے جیسا کہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک رقبہ آزاد کیا یا ایک گردن آزاد کی یا جیسے ایک راس گھوڑا آزاد کیا حالانکہ راس کے معنی سر کے ہیں۔ **اوعنق طالق** یا یوں کہے تمہاری عنق طالق ہے۔ف۔ یہ عنق بھی رقبہ ہی کے معنی میں ہے یا تمہارا راس یعنی سر طالق ہے یا تمہاری روح یا تمہارا بدن یا تمہارا جسم یا تمہاری شرمگاہ یا تمہارا چہرہ طلاق پانے والا ہے۔ف۔ کہ ان میں سے ہر ایک میں طلاق پڑ جاتی ہے اگرچہ جزو ہے مگر یہ جزو کل کے حکم میں ہے۔ **لانہ یعبربھا الخ** کیونکہ تمام بدن کو ان الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ف۔ یعنی ان میں سے کوئی جزو بولا جاتا ہے مگر اس کی مراد تمام بدن ہوتی ہے۔ **اماالجسد الخ** چنانچہ جسم و بدن تو ظاہر ہے۔ف۔ کیونکہ تمہارا جسم یعنی کل اور تمہارا بدن یعنی کل مراد ہوا کرتا ہے۔ **وکذا غیرھما:** اسی طرح ان دونوں کے علاوہ میں بھی حکم ہو گا۔ف۔ جیسے رقبۃ اور عنق میں **قال اللہ تعالی** الخ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فتحریر رقبۃ یعنی ایک گردن آزاد کرنا یعنی پورا ایک غلام آزاد کرنا اور فرمایا **فظلت اعناقھم الخ** ف۔ یعنی خاضعین وہ لوگ جو خضوع کرنے والے ہیں تو اعناق جو عنق کی جمع ہے اس سے مراد خود لوگ ہیں ورنہ خاضعۃ ہوتا اسی طرح لفظ فرج ہے **قال علیہ السلام الخ** یعنی رسول اللہؐ نے فرمایا اللہ کی لعنت ہو ان شرمگاہوں پر جو زینوں پر ہوں یعنی ان عورتوں پر جو گھوڑے پر سوار ہوں۔ یہ حدیث تو موضوعات کے اندر ہے اور ثابت نہیں ہوئی ہے بلکہ قریش کے اونٹ پر سوار ہونے والی عورتوں کی مدح فرمائی ہے اور مصنفؒ کے لئے کلام عرب واطلاق شاید کافی ہے۔ یہی سر یعنی

راس کا بھی حال ہے ویقال فلان الخ محاورے میں بولا جاتا ہے کہ فلاں شخص راس القوم ہے۔ ف۔ اسی طرح ایک راس گھوڑا۔ اسی طرح لفظ روح ہے۔ وھلك روحه الخ بولتے ہیں کہ اسکی روح مر گئی یعنی وہ خود مر گیا۔ ف۔ اب باقی رہ گیا لفظ خون۔ و من هذا القبيل الخ اور ایک روایت میں خون بھی اسی قبیل سے ہے۔ یعنی یہ لفظ بول کر پورا آدمی مراد ہوتا ہے۔ يقال الخ بولتے ہیں کہ اس کا خون رائیگاں ہے۔ ف۔ یہ روایت کفالت ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ دم کی طرف عتاق کی اضافت صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے کہا کہ تمہارا خون آزاد ہے تو اس کہنے سے وہ آزاد نہیں ہوگی اسی طرح طلاق بھی صحیح نہیں ہے۔ مع اور یہی قول اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔ پھر میں نے دیکھا کہ خلاصہ میں اسی قول کو صحیح کہا ہے فالحمد للہ رب العالمین۔ م

ومن هذا القبيل الدم فی روایة یقال دمه هدر ومنه النفس وهو ظاهر ......الخ

اور اسی قبیل سے لفظ نفس ہے اور یہ تو ظاہر ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ زبان عرب میں لفظ جسد سے مراد پورا جسم یعنی بیچ کا تنہ ہاتھ پاؤں اور سر کے ساتھ ہے اور لفظ بدن صرف تن کے واسطے ہے اعضاء کے بغیر لیکن اردو میں یہ فرق ظاہر نہیں ہے اور واضح ہو کہ عربی میں جیسے تیری فرج طالقہ کہنے سے طلاق ہوتی ہے اسی طرح تیری چوتڑ طالق کہنے سے بھی طلاق واقع ہوگی بخلاف بضع اور دبر کے۔ خلاصہ مع اس مترجم کو اردو زبان میں لفظ روح میں تردد ہے لیکن باقی الفاظ تو اس طرح بولے جاتے ہیں کہ کبھی ان سے کل یعنی وہ شخص مراد ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ان الفاظ سے طلاق اسی وقت واقع ہوگی کہ اس نے اس طلاق دینے میں اس کے معنی حقیقی کا ارادہ نہ کیا ہو کیونکہ اگر خاص سر اور گردن کا ارادہ کیا تو چاہئے کہ دیانۃ اس کی بات مان لی جائے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ اور اگر اس طرح کہا کہ تم میں سے گردن یا چہرہ وغیرہ طالق ہے یا اس نے ہاتھ رکھ کر کہا کہ یہ سر یا یہ گردن یا یہ چہرہ طالق ہے تو قول اصح یہ ہے کہ یہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر ہاتھ رکھ کر نہیں کہا بلکہ اشارہ کیا کہ یہ سر یا یہ چہرہ مثلاً تو قول اصح یہ ہے کہ یہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ ف ت د میں مترجم کہتا ہوں کہ جب اشارے سے کہا کہ یہ عضو طالق ہے تو واقعہ ہوگی اگرچہ اس حصے کا خاص کرنے کا دعویٰ کرے۔ لیکن دیانۃً اس کی تصدیق ہونی چاہئے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

وكذلك ان طلق جزء شائعا مثل ان يقول نصفك اوثلثك طالق لان الجزء الشائع محل لسائر التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون محلا للطلاق الا انه لايتجزى فی حق الطلاق فيثبت فی الكل ضرورة ولوقال يدك طالق اورجلك طالق لم يقع الطلاق وقال زفرؒ والشافعیؒ يقع وكذالخلاف فی كل جزء معين لايعبربه عن جميع البدن لهما انه جزء متمتع بعقد النكاح وماهذا حاله يكون محلالحكم النكاح فيكون محلاللطلاق فيثبت الحكم فيه قضية للاضافة ثم يسرى الى الكل كما فی الجزء الشائع بخلاف ماذااضيف اليه النكاح لان التعدی ممتنع اذالحرمة فی سائر الاجزاء تغلب الحل فی هذا الجزء وفی الطلاق الامر علی القلب o

ترجمہ:۔ اور اسی طرح اگر طلاق دی ایسے جزء کو جو شایع ہو مثلاً یوں کہے کہ تمہار انصف یا تمہاری تہائی طلاق پانے والی ہے اس لئے کہ جزء شائع تمام تصرفات کا محل ہوتا ہے جیسے بیع وغیرہ تو اسی طرح وہ طلاق کا بھی محل ہوگا البتہ چونکہ طلاق کے معاملے میں جزو کو علیحدہ حصہ نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے مجبوراً پورے بدن پر ثابت ہوگی اور اگر کہا کہ تمہارا ہاتھ یا تمہارا پیر طلاق پانے والا ہے تو اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی مگر امام زفرؒ اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ واقع ہو جائے گی اسی طرح اختلاف ایسے معین جزو میں بھی ہے جس کو پورے بدن سے تعبیر نہیں کیا جاتا ہو ان دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ یہ جزو ایسا ہے کہ عقد نکاح کی وجہ سے اس سے فائدہ حاصل کیا جاتا ہے اور جس جزو کا یہ حال ہوگا وہ حکم نکاح کا محل بنے گا لہذا طلاق کا بھی محل بن سکتا ہے۔ چنانچہ اس کی طرف طلاق کی اضافت کا تقاضا ہونے سے اس جزو میں طلاق کا حکم ثابت ہو جائے گا اور پھر اس جزو سے تمام بدن میں اثر کر جائے گا جیسا کہ مشترک جزو کی صورت میں ہوتا ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ ایسے جزو کی طرف نکاح کی نسبت کی ہو کیونکہ یہاں متعدی ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس جزء میں حلال ہونے پر باقی تمام اجزاء کا حرام ہونا غالب رہے گا اور طلاق میں معاملہ برعکس

ہے۔

توضیح:۔ پورے بدن۔ یا اس کے کسی حصہ متعین یا مشترک کو طلاق دینے کا حکم

وکذلك ان طلق جزء شائعامثل ان یقول نصفك اوثلثك طالق لان الجزء الشائع محل ......الخ

اسی طرح طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ اس نے جزو مشترک کو طلاق دی ہو۔ ف۔ یعنی ایسا جزو جو غیر معین اور تمام بدن میں ہر جگہ اور ہر طرف سے ہو سکتا ہو۔ مثل ان الخ مثلاً یوں کہے کہ تمہارے آدھے بدن یا تمہارے تہائی بدن کو طلاق ہے۔ لان الجزء الخ کیونکہ وہ جزو جو شائع اور مشترک ہو وہ دوسرے تمام تصرفات کا محل ہے جیسے بیع وغیرہ۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر نصف غلام یا باندی خریدی تو یہ خریداری صحیح ہو گی۔ فکذا الخ تو اسی طرح یہ جزو طلاق کا بھی محل ہو گا۔ مگر اتنی بات ہے کہ طلاق کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ فیثبت الکل الخ تو مجبوراً کل طلاق ثابت ہو جائے گی۔ف۔ پس اس کی طلاق کا تعلق کل سے ہو جائے گا۔ بخلاف بیع وغیرہ کے کہ بیع کا تعلق صرف اسی متعین حصہ یعنی نصف یا تہائی سے ہو گا۔ اس لئے کہ ایک غلام کے مالک دو تین اشخاص ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ جائز نہیں ہے کہ کسی بھی عورت کے صرف نصف یا تہائی حصہ کا نکاح ہو اور بقیہ حصہ اس کے بغیر آزاد رہ جائے۔ اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ نصف مثلاً طلاق کا محل ہے تصرفات وغیرہ کی دلیل سے اس لئے یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ طلاق کا تعلق نہ ہو کیونکہ جب طلاق اپنی جگہ سے متعلق ہو گی تو ضرور اس کا حکم بھی ثابت ہو گا۔ پھر حکم کے ثابت ہونے سے مجبوراً یہ بھی لازم آیا کہ وہ کل اور پورے طور پر حرام ہو گئی۔ پھر یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ ایسے جزو میں ہو کہ اسے بول کر کل مراد ہو سکتا ہو اور اگر ایسا جزء نہ ہو تو طلاق نہ ہو گی۔ اسی لئے مصنفؒ نے کہا۔

ولو قال یدك طالق اورجلك طالق لم یقع الطلاق وقال زفرؒ والشافعیؒ یقع ......الخ

اور اگر کہا کہ تمہارا ہاتھ طالق ہے یا تمہارا پاؤں طالق ہے تو طلاق واقع نہیں ہو گی۔ ف۔ کیونکہ اس جزء کو کل کے موقع میں نہیں بولا جاتا ہے۔ وقال زفر الخ لیکن امام زفرؒ اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ واقع ہو جائے گی۔ف۔ اور یہی قول امام مالکؒ و احمدؒ کا بھی ہے اور شرح سراجی سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں ہاتھ یا دونوں کو طلاق دینے سے واقع ہو جاتی ہے۔ اور قاضیؒ نے کہا ہے کہ اشبہ یہ ہے کہ اگر ایک ہاتھ یا پاؤں سے کل بدن مراد لیا جاتا ہو تو واقع ہو جائے گی۔ وکذا الخلاف الخ اور ایسا ہی اختلاف ہر ایسے معین جزء میں بھی ہے جس سے پورے بدن کی تعبیر نہیں کی جاتی ہو۔ ف۔ جیسے انگلی، ہتھیلی، قدم و کان و ناک و آنکھ و گال و دل و چھاتی و دانت و کمر و کولھا و گھٹنا و ٹخنہ اور ان جیسا کہ امام زفر و ائمہ ثلثہؒ کے نزدیک اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ سوائے اس کے کہ امام احمدؒ کے نزدیک دانت و ناخن اور بال میں ہمارے قول کے مطابق طلاق نہیں ہو گی۔ مع۔

لهما انه جزء متمتع بعقد النکاح وماهذا حاله یکون محلالحکم النکاح ......الخ

امام زفر و امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ جزو بھی ایسا جزء ہے کہ نکاح کے حکم کا اثر لیتا ہو تو ہر وہ جزء جو نکاح کا محل ہوتا ہے وہ طلاق کا بھی محل ہو گا اور اس کی طرف طلاق کی نسبت ہونے سے اولاً اسی جزء میں طلاق کا حکم ثابت ہو گا پھر اس جزء سے تمام بدن میں پھیل جائے گا۔ جیسا کہ مشترک جزء ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس جگہ یہ وہم نہیں ہونا چاہئے کہ جب اس جزء پر طلاق ثابت ہو گئی تو اس سے ان الفاظ سے کہ میں نے تمہارے ہاتھ سے نکاح کیا یہ نکاح بھی درست ہو جانا چاہئے حالانکہ امام شافعیؒ وغیرہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ تو یہ وہم ہے کیونکہ طلاق میں حرمت پائی جاتی ہے جبکہ نکاح میں حلت ہے۔ لہٰذا دونوں میں فرق پایا گیا۔ اسی لئے طلاق کا اثر پورے بدن میں پھیل جائے گا۔

بخلاف ماذااضیف الیه النکاح لان التعدی ممتنع اذالحرمة فی سائر الاجزاء ......الخ

برخلاف اس کے یعنی جبکہ ایسے جزء کی طرف نکاح کی نسبت کی ہو کیونکہ اس میں دوسرے اجزاء کی طرف اس کے اثر کا

پھیلنا ممکن نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اس خاص جزء میں نکاح سے وہ حصہ حلال ہو کر اس کی حلت کا اثر دوسرے اعضاء میں پھیل جانا ممتنع ہے۔ لیکن حرمت کا پھیلنا ممتنع نہیں ہے۔ اذالحرمة الخ یعنی اس جزء کے ماسوا دوسرے اجزاء کی حرمت اس حلال جزء پر غالب آجائے گی۔ ف۔ اس لئے اس جزء کے نکاح سے نکاح کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

وفی الطلاق الامر علی القلب......الخ

لیکن طلاق میں معاملہ برعکس ہے۔ ف۔ کہ اس ایک جزء کے حرام ہونے سے اس کی حرمت باقی تمام اجزاء پر غالب آجائے گی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ امام شافعیؒ کا یہ اصول ہو گیا کہ بدن کا جو جزء بھی نکاح کی وجہ سے فائدہ اٹھانے کے لائق ہے وہی طلاق کی جگہ بھی ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک محل طلاق عورت ہے۔ اس لئے طلاق واقع ہونے میں اصل یہ ہوگی کہ طلاق اس عورت کی ذات کی طرف منسوب ہو اور ان اجزاء واعضاء میں اسی وجہ سے طلاق واقع ہو جاتی ہے کہ ان کو بول کر پوری ذات مراد لی جاتی ہے۔ بخلاف ان اجزاء کے جن سے ذات مراد نہیں لی جاتی ہو۔ اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

ولنا انه اضاف الطلاق الی غیر محله فیلغو کما اذااضافه الی ریقها اوظفرها وهذالان محل الطلاق مایکون فیه القید لانه ینبیء عن رفع القید ولاقیدفی الیدولهذا لاتصح اضافة النکاح الیه بخلاف الجزء الشائع لانه محل للنکاح عندناحتی تصح اضافته الیه فکذایکون محلاللطلاق واختلفوا فی الظهروالبطن و الاظهرانه لایصح لانه لایعبربهما عن جمیع البدن٥

ترجمہ:۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے طلاق کو غیر محل کی طرف منسوب کیا ہے اس لئے وہ لغو ہوگی جیسا کہ اگر وہ اس طلاق کو اس کے تھوک یا ناخن کی طرف منسوب کرتا اور یہ اس لئے کہ طلاق کی جگہ وہ ہے جس میں قید ہو کیونکہ طلاق سے مطلب سمجھا جاتا ہے کسی قید کو ختم کر دینا جبکہ ہاتھ میں کوئی قید نہیں ہوتی اسی لئے نکاح کو معین جزو کی طرف منسوب کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے بخلاف مشترک جزو کے کیونکہ ہمارے نزدیک ایسا جزو نکاح کا محل ہوتا ہے اسی لئے یہ جزو طلاق کا بھی محل ہوگا۔ اور فقہاء نے پیٹھ اور پیٹ کو طلاق دینے کے معنی میں اختلاف کیا ہے۔ قول اظہر یہ ہے کہ اس سے طلاق صحیح نہیں ہوتی کیونکہ ان دونوں کو بول کر پورا بدن مراد نہیں لیا جاتا ہے۔

توضیح:۔ بیوی کے تھوک یا ناخن یا پیٹھ یا پیٹ کو طلاق دینے سے کیا طلاق واقع ہو جاتی ہے

ولنا انه اضاف الطلاق الی غیر محله فیلغو کما اذااضافه الی ریقها اوظفرها......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے طلاق کو بے جگہ منسوب کیا ہے اس لئے وہ لغو ہو جائے گی جیسا کہ طلاق کو عورت کے تھوک یا ناخن کی طرف منسوب کرنے سے ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی بالاتفاق لغو ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طلاق کا اثر اسی وقت ظاہر ہوتا ہے جب کہ طلاق کو اسکی جگہ کی طرف منسوب کیا جائے۔ وہذالان الخ اور یہ اس لئے کہ طلاق کی جگہ وہ ہے جس میں قید ہو کیونکہ قید اٹھانے سے طلاق کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی طلاق کی جگہ معلوم کرنے کے لئے ہم نے طلاق کے معنی پر توجہ دی اس سے ہم نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ طلاق کے معنی ہیں قید اٹھانا اس سے معلوم ہوا کہ جسم میں اسی جگہ طلاق ہوتی ہے جس میں نکاح ہو لہٰذا اس سے تھوک وغیرہ خارج ہوگا۔ اسی طرح ہاتھ اور پاؤں بھی۔

ولا قید فی الید ولهذا لا تصح اضافة النکاح الیه بخلاف الجزء الشائع......الخ

اور ہاتھ میں نکاح کی کوئی قید نہیں ہے اسی بناء پر نکاح کو ہاتھ کی طرف منسوب کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ سے یا پاؤں سے نکاح کیا اور اس نے قبول کر لیا تو بھی نکاح صحیح نہیں ہوگا اور اگر عورت کی طرف نکاح منسوب کیا یہ کہتے ہوئے کہ میں نے تم سے نکاح کیا تو صحیح ہوگا اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ایسا عضو جسکو کل کی جگہ رکھا

جاسکے وہی محل قید ہے مگر کوئی خاص نہیں بلکہ کل اور ہر وہ جزو جو ہاتھ پاؤں کی طرف کل کی جگہ نہ ہو سکے اس سے نکاح صحیح نہیں۔ بخلاف الجزء الشائع الخ بخلاف جزء شائع اور مشترک کے کیونکہ ایسا جزء مثلاً آدھا اور تہائی وغیرہ ہمارے نزدیک محل نکاح ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کی طرف نکاح کی نسبت بھی صحیح ہوتی ہے تو نکاح کی طرح وہ جزو طلاق کا بھی محل ہوگا۔

واختلفوا فی الظهر والبطن و الاظهرانه لايصح لانه لايعبربهما عن جميع البدن......الخ

اور فقہاء نے پیٹھ اور پیٹ کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ف۔ یعنی یہ کہا ہے کہ تمہاری پیٹھ کو یا پیٹ کو طلاق ہے تو بعضوں نے کہا کہ طلاق صحیح ہو جائے گی۔ والاظهر الخ اور زیادہ ظاہر قول یہ ہے کہ اس سے طلاق صحیح نہیں ہوتی ہے کیونکہ پیٹھ اور پیٹ سے پورا بدن مراد نہیں لیا جاتا ہے۔ف۔ یعنی محاورے میں مثلاً یہ نہیں کہتے کہ یہ پیٹ سب سے شریر ہے۔ بخلاف چہرے کے کہ بولا جاتا ہے کہ یہ چہرہ بہت ہی برا ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ آدمی بہت ہی مفسد ہے۔ البتہ اگر کسی قوم میں ایسا محاورہ مشہور ہو کہ پیٹھ یا پیٹ یا ناخن یا بال یا ہاتھ یا پاؤں یا پنڈلی وغیرہ بول کر وہ شخص مراد ہوتا ہو تو اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ف ھ د۔ یہ سب احکام اس صورت میں ہیں کہ عورت کی طرف اضافت کرنے میں ٹکڑے ٹکڑے کیا ہو لیکن اگر طلاق کے ٹکڑے کئے تو اس کا حکم یہ بیان فرمایا۔

وان طلقها نصف تطليقة او ثلث تطليقة كانت طالقا تطليقه واحدة لان الطلاق لايتجزى وذكر بعض مالايتجزى كذكرالكل وكذا الجواب فى كل جزء سماه لمابينا ولوقال لها انت طالق ثلثة انصاف تطليقتين فهى طالق ثلثا لان نصف التطليقتين تطليقته فاذاجمع بين ثلثة انصاف تكون ثلثة تطليقات ضرورة ولوقال انت طالق ثلثة انصاف تطليقة قيل يقع تطليقتان لانها طلقة ونصف فتكامل وقيل يقع ثلث تطليقات لان كل نصف يتكامل فى نفسها فيصير ثلثاo

ترجمہ:۔ اور اگر اپنی بیوی کو آدھی طلاق یا تہائی طلاق دی تو اسے ایک طلاق پوری پڑ جائے گی اس لئے کہ طلاق کا ٹکڑا نہیں ہوتا ہے اور ایسی چیز کے کچھ حصے کو ذکر کرنا جس کا ٹکڑا ممکن نہ ہو وہ کل کے ذکر کرنے کے برابر ہوتا ہے اور یہی حکم ایسی تمام جزو کے بارے میں بھی ہوگا جس کو متعین کر دیا ہو جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں اور اگر کسی نے کہا کہ تم کو دو طلاقوں کے تین آدھی طلاق ہے تو اس سے تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ دو آدھی طلاقیں ایک طلاق ہوگی پس جبکہ تین آدھی طلاقوں کو جمع کیا جائے گا تو وہ مجبوراً تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ اور اگر کسی نے کہا کہ تم کو ایک طلاق کی تین آدھی طلاق ہیں تو کہا گیا ہے کہ اسے دو طلاقیں ہوں گی کیونکہ حقیقت میں اسے ایک اور آدھی طلاق ہوگی لیکن وہ ممکن مان لی جائے گی اور یہ بھی کہا گیا کہ پوری تین طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ ہر آدھے کو مکمل کیا جائے گا اس طرح وہ تین طلاقیں ہو جائیں گی۔

توضیح:۔ بیوی کو آدھی یا تہائی اور ایک طلاق کے تین آدھی وغیرہ کے الفاظ سے طلاق دینے کا حکم

وان طلقها نصف تطليقة او ثلث تطليقة كانت طالقا تطليقه واحدة ......الخ

اور اگر عورت کو ایک طلاق کی آدھی یا تہائی طلاق دی۔ف۔ مثلاً یوں کہا کہ تم کو آدھی طلاق ہے یا یوں کہا کہ تم کو تہائی طلاق ہے یعنی ایک طلاق کی آدھی یا تہائی ہے تو یہ کہنے سے اس عورت کو ایک طلاق پڑ جائیگی کیونکہ طلاق کے ٹکڑے ممکن نہیں۔ وذکر بعض الخ اور جو چیز ٹکڑے نہیں ہوتی ہو اس کا ٹکڑا بیان کرنا اس کے کل کو بیان کرنے کے برابر ہوتا ہے۔ف۔ لہٰذا طلاق کا آدھا یا تہائی وغیرہ ایک طلاق کہنے کے برابر ہوگا۔ وکذا الجواب الخ اور یہی حکم ہر جزء میں ہے جس کو بیان کیا ہو اسی دلیل کی بناء پر جو بیان کی جا چکی۔ف۔ یہاں تک کہ طلاق کا ہزارواں حصہ اور لاکھواں حصہ بھی ایک طلاق ہے۔ اور اگر ایک جزء کے ساتھ

دوسرے جزء کو عطف کے طور پر بیان کرے تو اس سے دوسری طلاق ہو جائے گی اور اگر عطف کے بغیر ہو تو ان کو جمع کرنے سے ایک طلاق تک ایک اور اس سے زیادہ ہونے سے دوسری ہو گی اسی طرح مثلاً کسی نے یوں کہا کہ تم کو آدھی تہائی چھٹا حصہ طلاق ہے تو اس میں ہر ایک سے ایک ایک طلاق ہو گی مجموعتہً تین طلاقیں ہو جائیں گی اور اگر یوں کہا کہ آدھی و تہائی و چھٹا حصہ ہے تو سب ملا کر ایک طلاق ہوئی اور اگر چھٹے حصے کی جگہ چوتھائی کہہ دیا تو سب مل کر ایک طلاق سے بڑھ کر بارہواں حصہ زیادہ ہو گیا تو اس کے لئے دوسری پوری طلاق لے کر مجموعتہ دو ہو جائیں گی۔ جیسا کہ یوں کہا ہو کہ طلقۃ و نصف طلقۃ اور یہی قول مختار ہے۔ الجوہرہ۔ ھ۔ د۔

ولوقال لها انت طالق ثلثة انصاف تطليقتين فهي طالق ثلثا لان نصف التطليقتين تطليقة ......الخ

جامع صغیر میں ہے کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے دو طلاق کے تین نصف۔ ف۔ یعنی دو طلاق کے نصف کا تین گنا تو اس کہنے سے اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی لان نصف الخ کیونکہ دو طلاقوں کا ایک نصف ہونے سے ایک طلاق ہوئی۔ ف۔ اور دوسرا نصف دوسری ایک طلاق ہوئی اور تیسرا نصف بھی تیسری ایک طلاق ہوئی۔ فاذا جمع الخ پس جب تین نصف جمع کئے تو صاف ظاہر ہے کہ اس سے تین طلاقیں ہوئیں۔ ف۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ دو طلاق کے آدھوں میں سے تین نصف طلاق کی تین طلاقیں ہو سکتی ہیں اور اگر دو طلاق میں سے اعتبار ہے تو صرف دو طلاق ہونا چاہئے جیسا کہ جامع میں فرمایا۔

ولوقال انت طالق ثلثة انصاف تطليقة قيل يقع تطليقتان لانها طلقة ونصف فتكامل ......الخ

اور اگر یوں کہا کہ تم کو ایک طلاق کی تین آدھی طلاقیں ہیں تو کہا گیا ہے کہ اس سے دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ ف۔ جامع صغیر میں امام محمدؒ کا یہی قول ہے۔ لانها طلقته الخ کیونکہ تین آدھی مل کر ایک طلاق اور آدھی ہوئی لہٰذا وہ بھی پوری ہو جائے گی اور مجموعتہً دو ہو جائیں گی عتابیؒ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ قیل یقع الخ اور کہا گیا ہے کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ ہر آدھی اپنی جگہ پوری ایک ہو گی اس طرح پوری تین طلاقیں ہو جائیں گی۔

ف۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی اظہر ہے کیونکہ اگر ایک طلاق کی نسبت کا خیال ہے تو اس میں صرف دو آدھی ہو سکتی ہیں۔ مگر یہ کہ ایک آدھی پھر آدھی کی آدھی یعنی چوتھائی پھر چوتھائی کی آدھی یعنی آٹھواں حصہ مراد لیا جائے حالانکہ یہ مراد نہیں لی گئی تو اس سے معلوم ہوا کہ مطلق آدھی ایک طلاق کا تین اعتبار کیا اور ہر آدھی کو اپنی جگہ پورا ہونا چاہئے جبکہ علیحدہ علیحدہ کا اعتبار کیا گیا ہے۔ ایسا نہ ہونے سے ایک طلاق کے ساتھ نصف کہا جاتا جبکہ مبسوط میں واضح طور پر ہے کہ ایک کے اجزاء مل کر اگرچہ ایک سے بڑھ جائیں اس سے ایک ہی واقع ہوتی ہے یہی قول اصح ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ اس بناء پر اس میں یہی ایک طلاق ہونا چاہئے لیکن عتابیؒ کی تصحیح کے مطابق ناطفی وغیرہ مشائخ کی ایک جماعت کا قول ہے۔ ف ع۔ پھر اگر طلاق کو محدود کر دیا تو اس میں کئی صورتیں ہوں گی یعنی وہ محدود ہونا زمانے کے اندر ہو مثلاً تم کو ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک طلاق ہے یا جگہ میں ہو جیسے یہاں سے وہاں تک یا تعداد میں ہو مثلاً ایک سے سو تک یا طلاق کی حد میں یعنی تین تک میں محدود کیا تو اس قسم کے تمام احکام اب بیان کئے جائیں گے۔

ولوقال انت طالق من واحدة الى ثنتين اومابين واحدة الى ثنتين فهي واحدة وان قال من واحدة الى ثلث اومابين واحدة الى ثلث فهي ثنتان وهذا عند ابى حنيفةؒ وقالا فى الاولىٰ هى ثنتان و فى الثانية ثلث وقال زفرؒ فى الاولى لايقع شئى وفى الثانية تقع واحدة وهوالقياس لان لغاية لاتدخل تحت المضروب له الغاية كما لوقال بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط وجه قولهما وهوالاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر فى العرف يراد به الكل كما تقول لغيرك خذمن مالى من درهم الى مائة ولابى حنيفةؒ ان المرادبه الا كثرمن الاقل والاقل من الاكثر فانهم يقولون سنى من ستين الى سبعين ومابين ستين الى سبعين ويريدون به ماذكرناه وارادة الكل

فیما طریقه طریق الاباحة کما ذکرا والاصل فی الطلاق هو الخطر ثم الغایة الاولی لابد ان تکون موجودة لترتب علیها الثانیه و وجودها بوقوعها بخلاف البیع لان الغایة فیه موجودة قبل البیع ولونوی واحدة یدین دیانة لاقضاء لانه محتمل کلامه لکنه خلاف الظاهر.

ترجمہ:۔ اور اگر یوں کہا تم کو طلاق ہے ایک سے دو تک یا ایک سے دو تک کے درمیان تک تو اس سے ایک ہی طلاق واقع ہو گی اور اگر یوں کہا کہ ایک سے تین تک یا ایک سے تین کے درمیان تک تو اس سے دو طلاقیں واقع ہوں گی اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں دو اور دوسری صورت میں تین طلاقیں ہوں گی اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں کچھ بھی نہیں اور دوسری صورت میں ایک واقع ہو گی اور یہی قیاس کا تقاضا ہے۔ چونکہ جس کے واسطے انتہا قرار دی جائے اس میں انتہا داخل نہیں ہوتی جیسا کہ کوئی اگر یوں کہے میں نے تم کو اس دیوار سے اس دیوار تک بیچا۔ صاحبین کے قول کی دلیل اور وہ استحسان بھی ہے کہ اس قسم کا کلام جب عرف میں بولا جاتا ہے تو اس سے کل مراد ہوتا ہے جیسا کہ تم کسی دوسرے سے کہو کہ تم میرے مال میں سے ایک سے سو تک لے لو اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں ایسے کلام سے مراد یہ ہوتی ہے کہ کم سے زیادہ اور زیادہ سے کم کیوں کہ عرب والے بولتے ہیں کہ میری عمر ساٹھ سے ستر سال تک ہے اور ساٹھ سے ستر تک کے درمیان تک ہے لیکن اس سے مراد وہی لیتے ہیں جو ہم نے بیان کیا اور کل مراد ہوتا ہے ایسی صورتوں میں جس کا طریقہ مباح کرنے کا طریقہ ہو جیسا کہ صاحبین نے بیان کیا حالانکہ طلاق میں اصل حرمت ہے پھر پہلی حد کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ موجود ہو تا کہ اسپر دوسری حد مقرر کی جاسکے۔ اور پہلی طلاق کا وجود اسکے واقع ہونے سے ہی ہوتا ہے بخلاف بیع کے کیونکہ اس میں بیع سے پہلے حد موجود ہے اور ایک کی نیت کی ہو تو دیانتاً اس کی تصدیق ہو گی لیکن قضاءً نہیں کیونکہ وہ بھی اس کے کلام میں احتمال ہے لیکن خلاف ظاہر ہے۔

توضیح:۔ طلاق دیتے ہوئے کہنا کہ ایک سے دو تک ایک سے دو کے درمیان تک ایک سے تین تک ایک سے تین کے درمیان تک کے احکام۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولوقال انت طالق من واحدة الی ثنتین اومابین واحدة الی ثنتین فهی واحدة ......الخ

اگر یوں کہا کہ تم کو ایک سے دو تک یا ایک سے دو کے درمیان تک طلاق ہے۔ ف۔ یعنی جو کچھ کے ایک اور دو کے درمیان ہے۔ فھی واحدۃ تو اس سے ایک طلاق واقع ہو گی یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور اس سے طلاق رجعی ہو گی۔ یہ پہلی صورت ہوئی۔ دوسری صورت یہ ہے وان قال من واحدۃ الخ یعنی اگر اس نے یوں کہا کہ ایک سے تین تک یا ایک اور تین کے درمیان تک تو دو طلاقیں ہوں گی یہ قول بھی امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

وقالا فی الاولیٰ هی ثنتان و فی الثانیة ثلث وقال زفرؒ فی الاولی لایقع شئی ......الخ

اور صاحبین نے کہا ہے کہ پہلی صورت میں دو طلاقیں اور دوسری صورت میں تین طلاقیں ہوں گی۔ ف۔ یہ اختلاف اصولی اختلاف کے بنیاد پر ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ جس چیز کے واسطے ابتداء اور انتہا بیان کی گئی ہو تو کیا اس چیز میں دونوں چیزیں یا ایک یا کوئی نہیں داخل ہوتی ہے اسی طرح وہاں حقیقی معنی مراد لیا جائے یا جو محاورہ یا عرف ہو۔ وقال زفرؒ الخ اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں ایک بھی طلاق نہیں ہو گی البتہ دوسری صورت میں ایک طلاق ہو گی اور قیاس بھی یہی ہے۔

لان الغایة لاتدخل تحت المضروب له الغایة کما لوقال بعت منك من هذا الحائط الی ......الخ

کیونکہ جس کے واسطے انتہا متعین کر دی جائے اس میں انتہا داخل نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ بشرطیکہ اس کے خلاف قرینہ نہ ہو۔ ع۔ کما لوقال الخ جیسے یوں کہا کہ میں نے تمہارے پاس اس دیوار سے اس دیوار تک فروخت کی۔ ف۔ تو فروخت ہونے میں

کوئی دیوار بھی داخل نہ ہوگی بلکہ ان دونوں کے درمیان جو کچھ زمین وغیرہ ہو وہی فروخت ہوگی جیسا کہ بیچی جانے والی چیز میں اس کی چاروں حدیں داخل نہیں ہوتی ہیں۔ لیکن باقی اماموں نے اس جگہ اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے کیونکہ عرف اسکے خلاف ہے۔ وجہ قولهما الخ صاحبین کے قول کی دلیل اور وہ استحسان یہی ہے کہ عرف میں جب کوئی ایسی بات بیان کی جاتی ہے تو اس سے کل مراد ہوتی ہے کما تقول الخ جیسے تم یوں کہو کہ میرے مال میں سے ایک درہم سے ۱۰۰ تک لے لو۔ ف۔ تو اس شخص کو ۱۰۰ درہم لینے کا اختیار ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہاں انتہاء کو داخل کرنا مقصود ہوتا ہے اسی لئے جب طلاق دے تو پہلی صورت میں دو اور دوسری صورت میں تین تک دینے کا حکم ہوگا۔ کیونکہ عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں سے کچھ نہ لے اس لئے آخری طلاق ہوگی۔

ولابی حنیفةؒ ان المرادبه الاکثرمن الاقل والاقل من الاکثر فانهم یقولون سنی من ستین .....الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں ایسے کلام سے مراد یہ ہوتی ہے کہ جو سب سے کم ہے اس سے زیادہ اور جو سب سے زیادہ ہے اس سے کم۔ ف۔ یعنی ابتدائی مقدار کم سے کم اور انتہائی سب سے زیادہ بیان کی اور اس کی مراد یہ ہوگی کہ جو کم مقدار کہی ہے اس سے زائد ہے اور جو مقدار سب سے زائد کہی ہو اس سے کم ہو۔ فانهم یقولون الخ چنانچہ لوگ کہا کرتے ہیں کہ فی الحال میری عمر ساٹھ سے ستر سال تک ہے یا ساٹھ سے ستر سال کے درمیان تک ہے اور اس سے مراد وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی ساٹھ سے زیادہ ہے اور ستر سے کم ہے وارادة الکل الخ اور پوری مقدار مراد لینا۔ ف جیسے ایک سے ۱۰۰ درہم تک لے۔ یہ اسی صورت صحیح ہوگا جس کا طریقہ مباح کرنے کا طریقہ ہو جیسا کہ صاحبین نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی تمہارے لئے مباح کیا کہ چاہو ایک درہم لو یا زیادہ یہاں تک کہ سو درہم تک لینا تمہارے لئے مباح ہے لیکن اس حکم پر طلاق کو قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ والاصل الخ حالانکہ طلاق میں اصل حرام ہونا ہے۔ ف۔ اس لئے مباح کا محاورہ اس جگہ درست نہیں ہوگا اور زفرؒ کا قیاس بھی متروک ہے۔

ثم الغایة الاولی لابد ان تکون موجودة لترتب علیها الثانیه ووجودها بوقوعها .....الخ

پھر پہلی حد کے لئے ضرور ہے کہ وہ موجود ہو تاکہ اس پر دوسری حد مترتب ہو سکے۔ ف۔ کیونکہ ایک حد کو مقرر کر کے اس سے دوسری حد تک انتہا بیان کی جاتی ہے لہٰذا موجودہ صورت میں ایک طلاق سے دو تک کہنے میں پہلی طلاق کا وجود ضروری ہے۔ ووجودها بوقوعها۔ اور پہلی طلاق کا موجود ہونا اس طلاق کے دینے سے ہی ہوگا۔ ف۔ لہٰذا پہلی طلاق واقع ہوگئی اور اس پر اس نے دو تک کی حد بتلائی بخلاف البیع۔ بخلاف بیع کے۔ ف۔ اس دیوار سے اس دیوار تک۔ لان الغایة الخ کیونکہ اس میں بیع سے پہلے بھی حد موجود ہے۔ ف۔ اور طلاق دینے میں پہلی حد کے بغیر دوسری حد انتہا نہیں ہے اسی لئے ہم نے حکم میں پہلی حد کو داخل کیا اور دوسری حد کو داخل نہیں کیا۔ لہٰذا جب اس نے کہا کہ ایک سے دو تک تو اس سے صرف پہلی واقع ہوئی اور دو تک کوئی نہیں ہے اس لئے صرف پہلی طلاق رہی۔ بخلاف دوسرے مسئلے کے کہ اس میں ایک سے تین تک میں پہلی طلاق واقع ہوگی اور تین تک چوں کہ ایک اور ہوتی ہے وہ بھی واقع ہو جائے گی۔

ولونوی واحدة یدین دیانة لاقضاء لانه محتمل کلامه لکنه خلاف الظاهر.....الخ

اور اگر اس نے ایک ہی طلاق مراد لی تو دیانت میں اسکی تصدیق ہوگی لیکن قضاء میں نہیں ہوگی۔ لانه محتمل الخ کیونکہ وہ اس کے کلام کا محتمل لیکن خلاف ظاہر ہے۔ ف۔ اسی لئے قاضی ظاہر کے خلاف کو قبول نہیں کرے گا اور بینه وبین اللہ تعالیٰ یعنی اسکے اور اللہ کے درمیان قبول ہوگا کیونکہ ایک سے تین تک کے درمیان صرف ایک عدد رہ گیا۔ م۔

ولوقال انت طالق واحدة فی ثنتین و نوی الضرب والحساب اولم تکن له نیته فهی واحدة وقال زفرؒ تقع ثنتان لعرف الحساب وهوقول حسن بن زیادولنا ان عمل الضرب فی تکثیر الاجزاء لافی زیادة المضروب

وتكثير اجزاء التطليقة لايوجب تعددها فان نوى واحدة وثنتين فهى ثلث لانه يحتمله فان حرف الواو للجمع والظرف يجمع الى المظرف ، ولوكانت غيرمدخول بهايقع واحدة كما فى قوله واحدة وثنتين وان نوى واحدة مع ثنتين يقع الثلث لان كلمة فى تاتى بمعنى مع كمافى قوله تعالى فادخلى فى عبادى اى مع عبادى ولونوى الظرف يقع واحدة لان الطلاق لايصلح ظرفافيلغو ذكرالثانى ولوقال الثنتين فى الثنتين ونوى الضرب والحساب فهى ثنتان وعندزفرؒ ثلث لان قضيته ان يكون اربعا لكن لامزيد للطلاق على الثلث وعندنا الاعتبار للمذكورالاول على مابيناه.

ترجمہ:۔اگر کسی نے کہا تم کو طلاق ہے دو میں ایک اور اس نے اس طرح ضرب اور حساب کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو تو وہ ایک ہی طلاق ہو گی اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دو طلاقیں واقع ہوں گی عرف حساب کی وجہ سے یہی قول حسن بن زیادؒ کا بھی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ضرب کے عمل سے اجزاء کی زیادتی ہوتی ہے لیکن مضروب میں زیادتی نہیں ہوتی ہے اور ایک تطلیق کے اجزاء کی زیادتی کا تقاضا یہ نہیں ہوتا کہ طلاقیں زیادہ ہوں۔اس لئے اگر اس نے نیت کی ایک اور دو کی تو تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ یہ جملہ اس عدد کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ حرف واؤ جمع کے لئے ہوتا ہے اور ظرف اپنے مظروف کی جانب مجموعہ ہوتا ہے۔ اگر وہ عورت غیر مدخولہ ہو تو اس سے ایک ہی طلاق واقع ہو گی جیسا کہ اس کے قول ایک اور دو کہنے میں ہے اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ ایک طلاق دو کے ساتھ تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ حرف "فی" "مع" کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ اس قول باری تعالیٰ میں ہے فادخلی فی عبادی یعنی مع عبادی اور اگر ظرف کی نیت کی تو ایک واقع ہو گی کیونکہ طلاق ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اس لئے دوسری کا ذکر لغو ہو گا۔اور اگر اس نے کہا دو طلاقیں دو طلاقوں میں اسکے ساتھ ہی ضرب اور حساب کی نیت کی ہو تو دو واقع ہوں گی اور امام زفرؒ کے نزدیک تین ہوں گی کیونکہ اس ضرب کا تقاضا ہے کہ چار طلاقیں ہوں لیکن تین طلاقوں سے زیادہ نہیں ہوتی ہیں اور ہمارے نزدیک اس کا اعتبار ہو گا جو پہلے ذکر کیا گیا جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے۔

توضیح:۔اگر طلاق دیتے وقت یوں کہا ایک دو میں طلاق ہے اور اس نے اس طرح ضرب اور حساب کی نیت کی ہو اور اگر ظرف کی نیت کی تو ایک واقع ہو گی اور اگر دو دو میں کہا اور ضرب کی نیت کی تو دو طلاقیں ہوں گی۔اختلاف ائمہ۔دلائل

ولوقال انت طالق واحدة فى ثنتين و نوى الضرب والحساب اولم تكن له نية فهى واحدة ......الخ

اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے دو میں اور اس کہنے میں اس نے ضرب و حساب کی نیت کی یا کچھ بھی نیت نہیں کی تو اس سے ایک طلاق ہو گی اور زفرؒ نے کہا ہے کہ عرف حساب کی وجہ سے دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ف۔کیونکہ ایک کو دو میں ضرب دینے سے دو حاصل ضرب ہوتے ہیں۔وھو قول الخ یہی قول حسن بن زیادؒ کا ہے۔

ولنا ان عمل الضرب فى تكثير الاجزاء لافى زيادة المضروب ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ضرب دینے سے اجزاء میں زیادتی ہوتی ہے۔لیکن مضروب میں زیادتی نہیں ہوتی ہے۔ف۔یعنی کم عدد کے اجزاء ضرب دینے سے زیادہ ہو جاتے ہیں۔لہٰذا ایک کو دو میں ضرب دینے کے معنی یہ ہوئے کہ ایک کے اجزاء تعداد میں دو ہو گئے۔اسی طرح ایک کو دس میں ضرب دینے سے ایک کے دس اجزاء ہو گئے۔ع۔وتكثير الاجزاء الخ اور ایک مرتبہ طلاق دینے سے اجزاء کی زیادتی کا تقاضا یہ نہیں ہوتا کہ طلاقیں بھی زیادہ ہوں۔ف۔بلکہ ایک کے اجزاء جتنے بھی ہوں وہ ایک ہی طلاق رہے گی۔میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شیخ محقق وغیرہ نے انہیں پر اعتراض کیا ہے اور زفرؒ کے قول کو قوی قرار دیا ہے اور اس میں کچھ شک نہیں کہ ضرب کے یہی معنی مشہور ہیں کہ جس کو ضرب دیا گیا ہو وہ مضروب کی تعداد پر اتنی گنا بڑھ جائے مثلاً دو کو

چار میں ضرب دیا تو دو چار گنا بڑھے یعنی چار مرتبہ دو + دو + دو کو شمار کرو تو آٹھ ہوئے یا چار کو دو میں ضرب دینے کے معنی یہ ہوئے کہ چار کو دو گناہ شمار کریں کہ چار + چار یعنی آٹھ ہوئے۔ لیکن موجودہ مسئلے میں مترجم کے نزدیک تحقیقی جواب یہ ہے کہ جب اس نے کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک دو میں تو اس سے طلاق مراد نہیں بلکہ اس کا فعل یعنی اس کا طلاق دینا مراد ہے اور یہ فعل اس قابل نہیں ہے کہ اس میں ضرب کا اثر پیدا ہو بلکہ یہ تو اسکے فعل پر موقوف ہے تو گویا اس نے یوں کہا کہ میرا فعل دو پر ہے تو یہ اسکے فعل کے اجزاء ہو گئے لیکن ہم نے طلاق کو معتبر رکھا اور کہا کہ ایک ہی طلاق واقع ہو گی اچھی طرح سمجھ لو کیونکہ یہ حق ہے۔م ۔یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس کا ارادہ ضرب کا ہو یا کچھ نیت نہ ہو۔

فان نوی واحدة وثنتین فھی ثلث لانه یحتمله فان حرف الواو للجمع ......الخ

اور اگر اس نے ایک کو مجموعہ دو میں کرنے کا قصد کیا تو یہ تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ف۔اگرچہ وہ شخص بدعی طلاق دینے سے گنہگار ہوگا۔ **لانه یحتمله الخ** کیونکہ کلام اس کا بھی احتمال رکھتا ہے کیونکہ حرف واؤ جمع کے واسطے آتا ہے اور ظرف اپنے مظروف کی جانب مجموعہ ہوتا ہے۔ف۔لیکن یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ وہ مدخولہ ہو۔کیونکہ **ولو کانت الخ** اور اگر عورت غیر مدخولہ ہو تو واحد فی ثنتین کہنے سے ایک واقع ہو گی جیسے ایک اور دو کہنے سے ہوتی ہے۔ف۔کہ اول ایک واقع ہوئی اور بعد میں دو کہنا بیکار ہوا یہ حکم تو اس صورت میں ہوگا جب اس شخص نے واحد فی ثنتین کہنے میں اس نے ظرف اور مظروف کو جمع کرنا چاہا تھا۔

وان نوی واحدة مع ثنتین یقع الثلث لان کلمة فی تاتی بمعنی مع کمافی قوله تعالی......الخ

اور اگر اس نے ایک کو دو کے ساتھ جمع کرنے کا قصد کیا ہو۔ف۔اور "فی" کو "مع" کے معنی میں لیا ہو تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ **لان کلمة فی الخ** کیونکہ کلمہ فی کبھی مع کے معنی میں آتا ہے جیسے اس قول باری تعالیٰ فادخلی فی عبادی یعنی مع عبادی میں ہے۔ف۔کیونکہ اسکے معنی تو یہ ہیں کہ تم میرے بندوں میں داخل ہو جاؤ اور اسکی مراد یہ نہیں ہے کہ تم میرے بندوں کے ساتھ گھس جاؤ اس لئے یہ ضروری ہوا کہ یعنی معنی لئے جائیں کہ انہی کی جماعت میں ہو جاؤ یعنی ان ہی کے ساتھ ہو جاؤ' تاکہ انکے ساتھ جنت میں داخل ہو جاؤ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اس نے ظرف کے حقیقی معنی نہیں لئے ہوں۔

ولونوی الظرف یقع واحدة لان الطلاق لایصلح ظرفافیلغوذکرالثانی ......الخ

اور اگر کہنے والے نے ظرف کے حقیقی معنی لئے ہوں یعنی ایک حقیقت میں دو کے اندر تو بھی ایک طلاق واقع ہو گی۔ **لان الطلاق الخ** کیونکہ طلاق تو کسی چیز میں ظرف ہونے کے لائق نہیں ہے لہذا فی ثنتین کہنا لغو ہوگا۔ف۔صرف ایک طلاق کا لفظ صحیح رہ گیا۔ **ولوقال اثنتین الخ** اور اگر مرد نے عورت کو کہا کہ تم کو طلاق دو در دو ہے' **ونوی الضرب الخ** اور اس سے ضرب اور حساب کی نیت کی۔ف یا کچھ بھی نیت نہ کی تو یہ دو طلاقیں ہوں گی۔ **وعند زفرؒ الخ** اور زفرؒ کے نزدیک تین طلاقیں ہوں گی کیونکہ اس ضرب کا تقاضا یہی ہے کہ چار طلاقیں ہو جائیں۔ **لکن لامزیدالخ** لیکن طلاقیں تین سے زائد نہیں ہو سکتی ہیں۔ف۔ لہذا چوتھی طلاق لغو ہو جائے گی۔

وعندنا الاعتبار للمذکورالاول علی مابیناه......الخ

اور ہمارے نزدیک اسی لفظ کا اعتبار ہوگا جسے پہلے ذکر کیا ہو۔چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ف۔اور میں مترجم نے اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس بات کی تحقیق کی ہے کہ پہلی مرتبہ جو ذکر کیا گیا اس سے طلاق دینا مراد ہے اور اس کا اثر مراد نہیں ہے یعنی طلاق جو کہ عورت کا وصف ہے اور طلاق دینا اس شخص کا فعل ہے جب تک کہ یہ فعل متعدد نہ ہوگا طلاق زیادہ نہ ہو گی۔ مثلاً فعل ضرب کہ اگر زید کو مارے اور عمرو کو مارے تو دو ضربیں ہوئیں اور اگر زید و عمرو کو ایک ضرب مارے تو ایک ضرب دو شخصوں کے درمیان ہے۔اور یہاں آخری صورت بھی صرف ایک عورت میں ہے اس لئے تطلیق ایک ہی رہی۔اور جب دو تطلیق کہی تو دو طلاقیں

واقع ہوئیں اور دو میں اس کا حساب بے فائدہ ہے۔ فافہم۔ م۔ یہ سب عدد کے اعتبار سے ہے۔

ولوقال انت طالق من ھٰھنا الی الشام فھی واحدة یملك الرجوع وقال زفرؒ ھی بائنة لانه وصف الطلاق بالطول قلنالابل وصفه بالقصر لانه متی وقع وقع فی الاماکن کلھا ولوقال انتِ طالق بمکة اوفی مکة فھی طالق فی الحال فی کل البلاد وکذلك لوقال انت طالق فی الدار لان الطلاق لایتخصص بمکان دون مکان وان عنی به اذااتیت مکة یصدق دیانة لاقضاء لانه نوی الاضمار وھوخلاف الظاھرولوقال انت طالق اذادخلت مکة لم تطلق حتی تدخل مکة لانه علقه بالدخول ولوقال فی دخولك الدار یتعلق بالفعل لمقارنة بین الشرط والظرف فحمل علیه عندتعذرالظرفیة۔

ترجمہ:۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تم کو یہاں سے ملک شام تک طلاق ہے تو یہ ایک طلاق ہوگی اور وہ رجعت کا بھی مالک ہوگا اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ یہ بائنہ طلاق ہوگی کیونکہ اس نے طلاق کو طول کے ساتھ متصف کیا ہے ہم نے یہ جواب دیا ہے کہ نہیں بلکہ اس نے قصر کے ساتھ بیان کیا ہے کیونکہ جب یہ طلاق واقع ہوگی تو ساری جگہوں میں واقع ہوگی۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے مکہ سے یا مکہ میں تو اسے فوراً طلاق ہو جائے گی۔ ہر جگہ میں اسی طرح اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے گھر میں کیونکہ طلاق ایسی نہیں ہوتی کہ ایک جگہ کے ساتھ مخصوص ہو اور دوسری جگہ میں نہ ہو۔ اور اگر اس نے اس جملہ سے یہ مراد لی کہ جب میں مکہ آجاؤں تب طلاق ہو تو دیانتاً اسکی تصدیق ہوگی لیکن قضاءً نہیں کیونکہ اس نے دل میں چھپی ہوئی بات کا ارادہ کیا ہے حالانکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اور اگر اس نے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے جب کہ تم مکہ میں داخل ہو تو اس وقت تک اسے طلاق نہیں ہوگی جب تک کہ مکہ میں داخل نہ ہو کیونکہ اس نے طلاق داخل ہونے پر معلق کیا ہے اور اگر کہا تمہارے گھر میں داخل ہونے پر تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شرط اور ظرف میں اتصال ہے اس لئے ظرف کے معذور ہونے کی صورت میں شرط پر محمول کیا جائے گا۔

توضیح:۔ طلاق دینے کا حکم ان الفاظ میں کہ تم کو طلاق ہے یہاں سے شام تک تم کو طلاق ہے گھر میں تم کو طلاق ہے جب مکہ میں داخل ہو

ولوقال انت طالق من ھٰھنا الی الشام فھی واحدة یملك الرجوع وقال زفرؒ ھی بائنة ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **لانه متی وقع الخ** کیونکہ جب طلاق واقع ہوتی ہے تو کل جگہوں میں واقع ہوتی ہے۔ ف یعنی جہاں کہیں بھی اس عورت کا خیال کیا جائے وہیں طالقہ ہوگی حالانکہ اس نے تو صرف شام ہی تک طلاق متعین کی ہے۔ لیکن یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ محاورے میں اس سے درازی مراد ہوا کرتی ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ طلاق دینا تو ایک ہی فعل ہے خواہ درازی کے ساتھ ہو یا نہ ہو تو ایک ہی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

ولوقال انتِ طالق بمکة اوفی مکة فھی طالق فی الحال فی کل البلاد ......اخ

اور اگر اس نے کہا کہ تم کو طلاق ہے مکہ میں یا مکہ کے اندر تو فی الحال اس سے وہ ہر شہر میں طلاق پانے والی ہو جائے گی۔ **وکذالك لوقال الخ** اسی طرح اگر کہا تم کو گھر میں طلاق ہے تو بھی فی الحال ہر جگہ طلاق ہوگی۔ **لان الطلاق الخ** کیونکہ طلاق ایسی چیز نہیں ہے کہ کسی ایک جگہ کے ساتھ مخصوص ہو اور کسی دوسری جگہ کے ساتھ نہ ہو۔ ف۔ ہاں یہ احتمال ہے کہ اگر اسکی مراد یہ ہو کہ تم جب مکہ کے اندر یا گھر کے اندر داخل ہو تب تم کو طلاق ہے۔ **والان عنی به الخ** اور اگر اس نے یہ مراد لی ہو کہ جب تم مکہ میں داخل ہو۔ ف۔ یا گھر میں داخل ہو تب تم کو طلاق ہے۔ **یصدق الخ** تو دیانۃً اسکی تصدیق ہوگی مگر قضاءً تصدیق نہیں ہوگی۔ **لانه نویٰ الاضمارالخ** کیونکہ اس نے اپنے دل میں مخفی بات کا ارادہ کیا ہے حالانکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ ف۔ کیونکہ

اس نے ظاہر میں کوئی شرط ذکر نہیں کی ہے۔

ولوقال انت طالق اذادخلت مکة لم تطلق حتی تدخل مکة لانه علقه بالدخول ......الخ

اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے جبکہ تم مکہ میں داخل ہو تو اس کو طلاق نہیں ہوگی یہاں تک کہ مکے میں داخل ہو جائے **لانه علقه الخ** کیونکہ اس نے طلاق کو مکہ میں داخل ہونے کے ساتھ معلق کیا ہے۔ **ولوقال فی دخولك الخ** اور اگر کہا تم کو طلاق ہے تمہارے گھر میں داخل ہونے میں تو طلاق کا واقع ہونا اسی فعل کے ساتھ معلق ہوگا کیونکہ شرط اور ظرف میں اتصال ہوتا ہے۔ **فحمل علیه الخ** تو ظرفیت محال ہونے کی صورت میں شرط پر محمول ہوگا۔ف۔ کیونکہ گھر میں داخل ہونے کے اندر طلاق واقع ہونے کے کوئی معنی نہیں اس لئے اس کا مطلب یہ ہوا کہ تم جب گھر میں داخل ہو تو تم کو طلاق ہے۔

فصل فی اضافة الطلاق الی الزمان ولوقال انت طالق غداوقع علیها الطلاق بطلوع الفجرلانه وصفها بالطلاق فی جمیع الغدوذلك بوقوعه فی اول جزءٍ منه ولونوی به اٰخرالنهار صدق دیانة لاقضاء لانه نوی التخصیص فی العموم وهویحتمله وکان مخالفًا للظاهرولوقال انت طالق الیوم غدا اوغداالیوم فانه یؤخذ باول الوقتین الذی تفوه به فیقع فی الاول فی الیوم وفی الثانی فی الغدلانه لما قال الیوم کان تنجیزاً والمنجزلایحتمل الاضافة ولوقال غداکان اضافة والمضاف لایتنجز لمافیه من ابطال الاضافة فلغااللفظ الثانی فی الفصلین○

ترجمہ:۔ فصل زمانے کی طرف طلاق کی اضافت کرنے کے بیان میں اور اگر یوں کہا کہ تم کو آئندہ کل طلاق ہے تو طلوع فجر کے ساتھ ہی دوسرے دن اسکو طلاق ہو جائے گی کیونکہ اس شخص نے اس عورت کو آئندہ کل پورے دن میں طلاق سے متصف کیا ہے اور یہ پہلے جز میں طلاق واقع ہونے سے ہی ممکن ہے۔ اور اگر اس نے اپنے جملہ سے یہ نیت کی ہو کہ دن کے آخری حصے میں طلاق ہو گی تو دیانتاً اسکی تصدیق کی جائے گی لیکن قضاءً نہیں کیونکہ اس شخص نے عموم میں تخصیص کرنے کی نیت کی ہے اور یہ جملہ اس بات کا احتمال بھی رکھتا ہے جبکہ یہ ظاہر کے مخالف ہے اور اگر اس نے یوں کہا تم کو طلاق ہے آج' آئندہ کل یا آئندہ کل' آج تو اس کے منہ سے جو لفظ پہلے نکلا ہو اسی اعتبار سے طلاق ہو گی چنانچہ پہلی صورت میں اسی دن میں اور دوسری صورت میں آئندہ کل طلاق ہو گی کیونکہ اس نے جب آج کا دن لفظ استعمال کیا تو طلاق تنجیز یا فوری ہو گئی جبکہ فوری طلاق میں اضافت کا احتمال نہیں ہوتا ہے اور جبکہ اس نے آئندہ کل کہا تو یہ اضافت ہوئی اور جس کی اضافت ہوتی ہے وہ فوری نہیں ہوتی ہے کیونکہ ایسا ہونے سے اضافت کو باطل کرنا لازم آتا ہے اس لئے دونوں صورتوں میں لفظ لغو ہو جائے گا۔

توضیح:۔ فصل زمانے کی طرف طلاق کی اضافت کرنے کے بیان میں

فصل فی اضافة الطلاق الی الزمان ولوقال انت طالق غداوقع علیها الطلاق ......الخ

ترجمے سے مطالب واضح ہے **لانه وصفا بالطلاق الخ** کیونکہ مرد نے اسکو کل کے پورے دن میں طلاق ہونے سے متصف کیا ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ آئندہ کل کے پہلے جزء میں طلاق پڑ جائے۔ف۔ البتہ اس میں اس بات کا احتمال بھی رہتا ہے کہ ظاہر کے خلاف یہ مراد ہو کہ کل کے دن کسی وقت میں بھی طلاق ہو جائے۔ **ولونویٰ به آخر النهار الخ** اور اگر اس نے اس کلام سے کل کے آخری دن میں طلاق ہونا مراد لیا ہے تو اگرچہ دیانتاً اسکی تصدیق کی جائے گی لیکن قضاءً نہیں کیونکہ اس نے عموم میں تخصیص کی نیت کی ہے اور یہ اس کا احتمال بھی رکھتا ہے۔ف۔ اسی لئے دیانتاً اسکی تصدیق ہو گی۔ **وکان مخالفاً الخ** اور وہ ظاہر کا مخالف ہوا۔ف۔ اسی لئے قاضی اسکی تصدیق نہیں کر سکتا ہے جبکہ وہ شخص ایسا کرنے میں اپنے نفع کی بات نکالتا ہے اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اکثر آدمی طلاق کے معاملے میں بے ہودہ باتیں کرتے ہیں ان میں سے چند باتیں مصنف بیان کر رہے ہیں۔

ولوقال انت طالق الیوم غدا اوغداالیوم فانه یؤخذ باول الوقتین الذی تفوه به ......الخ

اور اگر کسی نے کہا کہ تم کو طلاق ہے آج کے دن‘کل۔ف۔اس میں ”آج“ بیہودہ لفظ ہوا۔ او غداً الخ یا کہا کہ کل آج کے دن یہ دوسرا لفظ بے ہودہ ہے۔ بہر صورت ایسے جملے کا حکم بیان کرنا ہے۔ فانه یوخذ الخ تو اس شخص نے اپنے منہ سے دونوں وقتوں میں سے جس وقت کو سب سے پہلے نکالا ہے اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔ فیقع الخ تو پہلی صورت میں آج ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری صورت میں کل کے دن واقع ہوگی۔ لانه لماقال الخ کیونکہ جب اس نے کہا آج‘کل۔ف۔یعنی آج کو پہلے کہا تو یہ فی الحال طلاق ہوگی اور قاعدہ ہے کہ جو طلاق فی الحال ہوتی ہے تو وہ آئندہ پر اضافت کا احتمال نہیں رکھتی ہے۔

ولوقال غداکان اضافة والمضاف لایتنجز لمافیه من ابطال الاضافة فلغااللفظ الثانی فی ......الخ

اور جب کہا کہ کل کے روز‘آج تو یہ اضافت ہوگی۔ف۔یعنی اس شخص نے طلاق کو پہلے کل واقع ہونے کی طرف مضاف کیا پھر آج کا لفظ کہا۔ والمضاف لایتنجز الخ اور جو طلاق کہ آئندہ کی طرف مضاف ہو وہ فی الفور نہیں ہو جاتی ہے کیونکہ ایسا کرنے سے اضافت کو ختم کر دینا لازم آتا ہے۔ف۔حالانکہ وہی اول ہے لہذا اسکا خلاصہ یہ نکلا کہ دونوں صورتوں میں دوسرا لفظ لغو ہوگا۔

ولوقال انت طالق فی غدوقال نویت اخرالنهار دین فی القضاء عندابی حنیفةؒ وقالا لایدین فی القضاء خاصة لانه وصفها بالطلاق فی جمیع الغدفصار بمنزلة قوله غداعلی مابینا ولهذا یقع فی اول جزء منه عندعدم النیة وهذا لان حذف فی واثباته سواء لانه ظرف فی الحالین ولابیحنیفةؒ انه نوی حقیقة کلامه لان کلمة فی للظرف والظرفیة لاتقتضی الاستیعاب وتعین الجزء الاول ضرورة عدم المزاحم فاذاعین اخرالنهار کان التعین القصدی اولی بالا عتبار من الضروری بخلاف قوله غدالانه یقتضی الاستیعاب حیث وصفها بهذه الصفة مضافا الی جمیع الغدنظیره اذاقال والله لاصومن عمری ونظیر الاول والله لاصومن فی عمری وعلی هذا الدهرو فی الدهر o

ترجمہ:۔اور اگر اس نے کہا تم کو طلاق ہے کل میں اور اس نے کہا کہ میں نے کل دن کے آخری حصے میں نیت کی ہے تو قضاء اسکی تصدیق کی جائے گی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین نے کہا ہے کہ خاص کر قضاء اسکی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس شخص نے اس عورت کو پورے کل طلاق کی صفت سے متصف کیا ہے لہذا یہ جملہ ایسا ہو جائے گا جو کل کہنے کے برابر ہوگا جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اسی لئے نیت نہ ہونے کی صورت میں کل کے پہلے جزء میں طلاق ہو جائے گی یہ اس لئے کہ لفظ ”فی“ کا نہ ہونا اور ہونا برابر ہے کیونکہ یہ حرف دونوں صورتوں میں ظرف ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے اپنے کلام کی حقیقت کی نیت کی ہے کیونکہ ”فی“ کا کلمہ ظرف کے لئے ہوتا ہے اور ظرف پوری چیز کو احاطہ کرنے کا تقاضا نہیں کرتا ہے اور پہلے جزء کا متعین ہونا مقابل نہ ہونے کی صورت میں مجبوری ہے۔ پس جبکہ اس نے دن کے آخری حصے کو معین کر لیا تو بالارادہ متعین کر لینا اولیٰ ہوگا مجبوری کے ساتھ اعتبار کرنے میں۔ بخلاف اس کے غداً کہنے کی صورت میں کیونکہ یہ لفظ پورے وقت کو گھیر لینے کا تقاضا کرتا ہے اس طرح سے کہ اس شخص نے اس عورت کو اسی صفت کے ساتھ متصف کیا ہے آئندہ پورے دن کی طرف اضافت کرتے ہوئے۔ اس غرض کی نظیر یہ ہوگی جبکہ اس نے کہا والله لاصومن عمری یعنی اللہ کی قسم میں اپنی عمر بھر ضرور روزہ رکھوں گا۔ اور پہلی نظیر یہ ہوگی والله لاصومن فی عمری یعنی اللہ کی قسم میں اپنی عمر میں ضرور روزہ رکھوں گا اور اسی کے مطابق هذاالدهر اور فی الدهر کا بھی ہے۔

توضیح:۔اگر کہا ہو انت طالق فی غدیاانت طالق غداً تو اس کا حکم

ولوقال انت طالق فی غدوقال نویت اخرالنهار دین فی القضاء عندابی حنیفةؒ ......الخ

اور اگر شوہر نے کہاانت طالق فی غد یعنی تم کو کل کے دن میں طلاق ہے پھر بعد میں اس نے کہا کہ میری نیت یہ تھی کہ کل کے آخری حصے میں طلاق ہو۔ف۔ تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دیانۃ اسکے قول کی تصدیق کی جائے گی البتہ قاضی اسکی تصدیق کریگایا نہیں۔ **دین فی القضاء الخ** توامام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا۔

وقالا لایدین فی القضاء خاصة لانه وصفها بالطلاق فی جمیع الغد......الخ

اور صاحبین نے کہا ہے کہ صرف قاضی اسکی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ اس کے شوہر نے اس کو کل کے پورے دن میں طلاق کی صفت سے متصف کیا ہے یہ لفظ ایسا ہوگا جیسا کہ اس نے کہا کہ تم کو کل کے دن طلاق ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ف۔ کہ جب اس نے کہا کہ تم کو کل کے دن طلاق ہے یعنی اس میں کل کے دن کے ساتھ ''میں یا''غد''کا لفظ نہیں کہا تو قاضی تصدیق نہیں کرے گا۔ اس لئے جب اس نے کل کے دن میں کہا تو یہ بھی کل کے دن کے حکم میں ہوگا۔ **ولهذا یقع فی الخ** اسی لئے اگر کچھ نیت نہیں کی تو کل کے پہلے حصے میں طلاق ہو جائے گی۔ف۔ یعنی بالاتفاق طلوع فجر ہوتے ہی طلاق پڑ جاتی ہے جبکہ نیت نہ ہو۔ لیکن جب وہ یہ بیان کرے کہ میں نے آخری جزء میں طلاق کی نیت کی تھی تو قاضی اسکی تصدیق نہیں کرے گا جیسے کہ حرف ظرف کے بغیر کل کے دن کہنے میں تصدیق نہیں کرتا تھا۔ **وهذا لان الخ** یہ اس وجہ سے کہ حرف ظرف (فی) یا (میں) کو نکال ڈالنا یا لانا دونوں برابر ہیں۔ف۔ یعنی خواہ اس طرح کہے کہ کل کے دن میں طلاق والی ہے یا یوں کہے کہ کل کے دن طلاق والی ہے۔ **لانه ظرف الخ** کیونکہ کل کا دن دونوں حال میں ظرف ہے۔

ولابی حنیفةؒ انه نوی حقیقة کلامه لان کلمة فی للظرف والظرفیة لاتقتضی الاستیعاب ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے آخری جزء میں طلاق واقع ہونے کی نیت سے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں کیونکہ (فی) یعنی (میں) ظرف کے واسطے ہے اور ظرف ہونا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ پورے دن کو گھیر لے۔ف۔ بلکہ کل کسی وقت میں طلاق واقع ہو جائے تو حقیقت میں کل کے دن میں اسے طلاق ہو گئی۔ اب یہ بات کہ جس صورت میں اس نے یوں کہا ہو کہ کل کے دن میں طلاق ہے لیکن نیت کچھ نہیں کی تو بالاتفاق طلوع فجر کے ساتھ ہی طلاق کیوں واقع ہو جاتی ہے تو جواب یہ ہوگا کہ طلوع فجر ہوتے ہی کل کا دن شروع ہو گیا اور کل کے دن میں اسکے سارے اجزاء برابر ہیں کیونکہ اس کی کچھ بھی نیت نہیں ہے اس لئے اسکے پہلے ہی جزء کو اول کہا جائے گا۔ اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا:

وتعین الجزء الاول ضرورة عدم المزاحم فاذاعین اخرالنهار کان التعیین القصدی......الخ

اور اول جزء کو معین کرنا طلاق کے لئے اس لئے ضروری ہوا کہ اس کا کوئی مقابل نہیں ہے۔ **فاذاعین الخ** پس جب اس نے دن کا آخری حصہ مراد لیا ہے تو قصداً اسی جزء کا معین کرنا بہ نسبت ضروری تعین کے اولیٰ ہے۔ف یہ حکم اس وقت ہے جبکہ حرف فی (میں) کہہ کر اس نے دن کے کسی جزء میں واقع ہونا حقیقی کلام کر دیا ہو۔ بخلاف قوله غداً بر خلاف اسکے کہ جب کل کا روز کہا۔ ف۔ اور کل کے روز میں نہیں کہا تو اس نے کل کا پورا دن حساب میں رکھا۔ **لانه یقتضی الخ** کیونکہ تمام دن پورا ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ **حیث وصفها الخ** اسی لئے عورت کو طلاق ہونے کی صفت کے ساتھ پورے کل کی طرف اضافت کی ہے۔

نظیره اذاقال والله لاصومن عمری ونظیر الاول والله لاصومن فی عمری ......الخ

اسکی نظیر یہ جملہ ہے کہ واللہ میں اپنی عمر بھر روزہ رکھوں گا۔ف۔ چنانچہ اس پر تمام عمر روزہ رکھنا لازم ہوگا کیونکہ اس نے کہتے وقت عمر میں نہیں کہا۔ **ونظیر الاول الخ** اور اول کی نظیر یہ ہے کہ واللہ میں اپنی عمر میں روزہ رکھوں گا۔ف۔ اسی بناء پر فقط رمضان کے روزے رکھنے سے اسکی قسم پوری ہو جائے گی۔ **وعلی هذا الدهر الخ** اور اسی طرح سال بھر اور سال میں کہنا ہے۔ ف۔ فقہاء میں یہ اختلاف ہے کہ لفظ دھر میں کتنا زمانہ ہوتا ہے چنانچہ اسکی تفصیل قسم کے باب میں آئے گی۔ مترجم نے ظاہری ترجمہ کر دیا ہے کیونکہ یہاں پر مسئلہ تو یہ ہے کہ واللہ تمام دہر میں روزے رکھوں گا اس سے یہ لازم ہے کہ سال بھر برابر روزے

رکھے سوائے عید' بقر عید اور تشریق کے دنوں کے۔ اور اگر یوں کہا کہ واللہ میں دہر میں روزے رکھوں گا تو رمضان کے روزے کافی ہوں گے البتہ اگر اس نے نفل مراد لی ہو تو کسی روز بھی کافی ہے۔ اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ عربی زبان میں "غد" کے معنی ہیں آنے والے دن اور "امس" کے معنی ہیں وہ دن جو گزر گیا۔

ولوقال انت طالق امس وقد تزوجها اليوم لم يقع شئى لانه اسنده الى حالة معهودة منافية لمالكية الطلاق فيلغو كما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق ولانه يمكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح اوعن كونها مطلقة بتطليق غيره من الازواج ولوتزوجها اول من امس وقع الساعة لانه ما اسنده الى حالة منافية ولايمكن تصحيحه اخبار ايضافكان انشاء والانشاء في الماضي انشاء في الحال فيقع الساعةo

ترجمہ:۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تم کو گزشتہ کل طلاق ہے حالانکہ اس نے آج نکاح کیا ہے تو کوئی طلاق نہیں ہو گی کیونکہ اس شخص نے طلاق کو ایسے متعین حالات کی طرف منسوب کیا ہے جو طلاق کے منافی ہے اس لئے وہ لغو ہو جائے گی ایسے ہی جیسا کہ اگر کہتا کہ تم کو طلاق ہے قبل اس کے کہ میں پیدا کیا جاؤں اور اس وجہ سے بھی کہ اس جملے کو صحیح کرنا ممکن ہے نکاح کے نہ ہونے کی خبر دے کر یا یہ خبر دے کر کہ یہ کسی دوسرے شوہر سے طلاق یافتہ ہے اور اگر اس نے نکاح کر رکھا ہو گزشتہ کل سے پہلے تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی طرف منسوب نہیں کیا ہے جو طلاق کے منافی ہے اور اس کلام کو خبر ٹھہرانا بھی صحیح نہیں ہوتا اس لئے یہ انشاء ہو جائے گی جبکہ ماضی میں انشاء کرنا فی الحال انشاء ہوتا ہے تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو گذشتہ دن کی طرف منسوب کرتے ہوئے طلاق دی حالانکہ اس سے آج ہی نکاح کیا ہے اگر گزشتہ دن سے پہلے نکاح کر رکھا ہو تو کیا حکم ہوگا

ولوقال انت طالق امس وقد تزوجها اليوم لم يقع شئى لانه اسنده الى حالة معهودة ......الخ

اگر عورت سے کہا کہ تم کو گزشتہ کل طلاق ہے۔ ف۔ پس اگر اس وقت یہ عورت اس کے نکاح میں تھی تو ابھی طلاق واقع ہو گی۔ اور اگر یہ عورت کل اسکے نکاح میں نہ تھی۔ وقد تزوجها الخ کیونکہ آج ہی اس عورت سے نکاح کیا ہے تو کچھ طلاق واقع نہ ہو گی۔ لانه اسنده الخ کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی متعین حالت کیطرف منسوب کیا ہے جو طلاق کے مالک ہونے کے منافی ہے اس لئے یہ لغو ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ اس حالت میں یہ عورت اس شخص کے لئے بالکل اجنبیہ تھی جسکی وجہ سے اسکو طلاق دینے کا اختیار ہی نہیں ہے۔

كما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق ولانه يمكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح ......الخ

جیسے کہ کہا کہ تم کو طلاق ہے قبل اس کے کہ میں پیدا کیا جاؤں۔ ف۔ تو یہ جملہ بھی لغو ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بات متعین ہے کہ أنت طالق اصل میں خبر ہے مگر ضرورت کی وجہ سے اسے انشاء طلاق کرتے ہیں جبکہ اس نے یہاں پر گزرے ہوئے زمانہ سے خبر دی ہے تو اس کو انشائے طلاق بنانا درست نہ ہوا لانه يمكن الخ کیونکہ اس کلام کو خبر بنانا بھی صحیح ہو جاتا ہے خواہ اس طرح سے کہ اس وقت اس عورت کے ساتھ نکاح نہیں تھا یا اس طرح سے کہ یہ عورت کسی دوسرے شوہر کے طلاق دینے سے کل مطلقہ تھی۔ ف۔ اور آج میرے نکاح میں میری منکوحہ ہے اگرچہ اسی عورت کو کبھی کسی شوہر نے طلاق نہ دی ہو بلکہ اس نے جھوٹ ہی کہا ہو۔ جیسے پہلے جملہ میں کہ تم کل طلاق یافتہ تھیں۔ جس کے مجازی معنی یہ تھے کہ کل میرے اور تمہارے درمیان مکمل جدائی تھی ذرہ برابر تعلق نہ تھا۔ مگر آج ہم دونوں میں میاں بیوی کا رشتہ ہو گیا ہے۔

ولوتزوجها اول من امس وقع الساعة لانه ما اسنده الى حالة منافية ......الخ

اور اگر گزشتہ کل سے پہلے سے ہی اس سے نکاح کرر کھا ہو تو ابھی طلاق ہو جائے گی۔ ف۔ کہ تم گزشتہ کل طلاق پائی ہوئی ہو۔ لانه ما اسنده الخ کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی طرف منسوب نہیں کیا جو طلاق کے مخالف ہو۔ ف۔ کیونکہ گزشتہ کل وہ کسی کی مطلقہ بھی نہ تھی اور نہ اس کے لئے اجنبیہ تھی۔ فکان انشاء تولا محاله یہ کلام جملہ انشائیہ ہوا۔ والانشاء فی الماضی الخ اور قاعدہ ہے کہ ماضی میں انشاء کرنے کا مطلب فی الحال انشاء کرنا ہوتا ہے۔ لہٰذا فی الحال اسے طلاق ہو جائے گی۔ ف۔ اور اس وقت سے پہلے سے واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس وقت انشاء نہیں تھا۔

ولوقال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شئى لانه اسنده الى حالة منافية فصار كما اذاقال طلقتك وانا صبى اونائم اويصح إخبار على ماذكرنا ولوقال انت طالق مالم اطلقك اومتى لم اطلقك اومتى مالم اطلقك وسكت طلقت لانه اضاف الطلاق الى زمان خال عن التطليق وقدوجد حيث سكت وهذا لان كلمة متى ومتى ماصريح فى الوقت لانهما من ظروف الزمان وكذاكلمة ماللوقت قال الله تعالى ما دمت حيا اى وقت الحيوة ولوقال انت طالق ان لم اطلقك لم تطلق حتى يموت لان العدم لايتحقق الاباليأس عن الحيوة وهوالشرط كمافى قوله ان لم ات البصرة وموتها بمنزلة موته هوا الصحيح○

ترجمہ :۔ اور اگر کسی نے کہا کہ تم کو طلاق ہے اس سے قبل کہ میں تم سے نکاح کروں تو ایک بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس نے طلاق کی نسبت ایسی حالت کی طرف کی ہے جو طلاق کے منافی ہے اس لئے یہ جملہ ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ یوں کہا کہ میں نے تم کو طلاق دی ہے جبکہ میں بچہ یا سویا ہوا تھا۔ یا یہ کلام خبر کے طور پر صحیح ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اور اگر یوں کہا کہ جب تک کہ میں تم کو طلاق نہ دوں یا جب تم کو طلاق نہ دوں یا جب جب میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے اور یہ کہہ کر وہ خاموش ہو گیا تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے طلاق کی اضافت ایسے زمانہ کی طرف کی ہے جو طلاق دینے سے خالی ہو اور وہ جیسے ہی خاموش ہوا وہ زمانہ پالیا گیا اور یہ اس لئے کہ کلمہ متیٰ اور متیٰ ماوقت کے معنی میں صریح ہیں۔ اس لئے کہ یہ دونوں کلمے ظروف زبان میں سے ہیں۔ اسی طرح کلمہ ماوقت کے لئے ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے مادمت حیا یعنی اس وقت جب کہ میں زندہ تھا اور اگر کہا کہ اگر میں تم کو طلق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے تو اس شوہر کے مرنے کے بعد ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ طلاق نہ دینا اسی وقت متحقق ہو سکتا ہے جب کہ وہ زندگی سے مایوس ہو چکا ہو اور یہ جملہ شرط کا ہو گا جیسا کہ اس کہنے میں ہے کہ اگر میں بصرہ نہ آؤں تو تم کو طلاق ہے اسی طرح اس عورت کا مر جانا بھی اس مرد کے مر جانے کے حکم میں ہو گا۔ یہی قول صحیح ہے۔

توضیح :۔ طلاق کو ایسی حالت کی طرف منسوب کرنے کا حکم جو طلاق کے منافی ہو

ولوقال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شئى لانه اسنده الى حالة منافية ......الخ

اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے قبل اس کے کہ میں تم سے نکاح کروں تو کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔ لانه اسنده الخ کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی طرف مضاف کیا ہے جو اس کے منافی ہے۔ ف۔ کہ اس وقت ۹ سے طلاق کا اختیار ہی نہ تھا۔ فصار كما الخ تو گویا یوں کہا کہ میں نے تم کو ایسی حالت میں طلاق دی ہے کہ میں بچہ تھا یا سویا ہوا تھا۔ ف۔ تو حالت کے منافی ہونے کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اویصح الخ یا اس کلام کو خبر کے طور پر کہا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ یعنی یہ معنی ہیں کہ میرے نکاح میں آنے سے پہلے تم مجھ سے طالقہ یعنی جدا اور اجنبیہ تھی۔ یا تم پہلے کسی شوہر سے طلاق پائی ہوئی تھی۔ اس لئے اب یہ جائز نہ ہوگا کہ اسے انشاء طلاق کے معنی میں لیا جائے۔ پھر اگر کلمہ ایسا ہو جو وقت یا شرط کا احتمال رکھتا ہو تو اس کے بارے میں فرمایا۔

ولوقال انت طالق مالم اطلقك اومتی لم اطلقك اومتی مالم اطلقك وسكت طلقت ......الخ

اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے اس وقت جبکہ میں تم کو طلاق نہ دوں۔ف۔اور اس کا ترجمہ کبھی یہ بھی ہو جاتا ہے کہ جب تک کہ میں تم کو طلاق نہ دے دوں۔اور کبھی شرط مقدم آجاتی ہے۔ لیکن اس کتاب میں یہاں پہلے ہی معنی یعنی وقت مراد ہے۔ او متی لم اطلقك الخ یا جب کبھی میں تم کو طلاق نہ دوں۔ف۔اور کبھی شرط مقدم ہوتی ہے لیکن جزاُ کے محاورہ میں۔او متی مالم الخ یا جب کبھی میں تم کو طلاق نہ دوں۔ف۔یعنی متی کے بعد حرف ما زیادہ کیا ہو۔اس سے معنی میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔حاصل یہ ہوا کہ تم کو طلاق ہے جس وقت کہ میں تم کو طلاق نہ دوں یا جب کبھی میں تم کو طلاق نہ دوں یا جبھی کہ میں تم کو طلاق نہ دوں۔وسکت الخ اور اتنا کہہ کر وہ خاموش ہو گیا۔ تو اس عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ لانه اضاف الخ کیونکہ اس نے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف منسوب کیا ہے جو طلاق دینے سے خالی ہو۔ف۔کیونکہ حاصل کلام یہی ہوا کہ جو وقت ایسا گزرے جس میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے۔وقد وجد الخ اور وہ وقت پایا گیا جس وقت میں کہ وہ خاموش ہوا۔

وهذا لان كلمة متى ومتى ماصريح فى الوقت لانهما من ظروف الزمان ......الخ

اور یہ کہنا کہ اس نے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف منسوب کیا جو طلاق دینے سے خالی ہو۔کیونکہ لفظ متی اور متی ما دونوں صراحۃً وقت کے معنی میں ہیں کیونکہ یہ دونوں الفاظ ظروف زمانہ میں سے ہیں۔وکذا کلمته ما الخ اسی طرح کلمہ ما بھی وقت کے لئے ہے۔چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے مادمت حیا۔ف یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے نماز و روزہ کا حکم دیا جب تک کہ میں زندہ ہوں۔ای وقت الحیوۃ یعنی زندگی کے وقت تک۔ ولو قال الخ اور اگر عورت کو کہا کہ اگر میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے۔ف یعنی حرف شرط ان بمعنی اگر کہا لم تطلق الخ تو جب تک وہ شوہر مر نہ جائے اس عورت کو طلاق نہ ہوگی۔ف اس لئے اس شوہر کے مرتے ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسی حالت میں شرط پوری کرنے سے مایوسی ہو گئی ہے۔

لان العدم لايتحقق الاباليأس عن الحيوة وهو الشرط كمافى قوله ان لم ات البصرة ......الخ

کیونکہ زندگی سے مایوسی کے ساتھ ہی طلاق نہ دینا یقینی ہو جائے گا۔ جبکہ شرط بھی یہی تھی۔ف یعنی اسے طلاق پانے کی شرط یہی تھی کہ عورت کو طلاق نہ دے۔اور نہ دینا اسی وقت بالکل یقینی ہو گیا جبکہ وہ مر گیا اور اس سے مایوسی ہو گئی۔ کمافی قولہ الخ جیسے اس قول میں کہ اگر میں بصرہ میں نہ آؤں۔ف تو تم کو طلاق ہے۔اس لئے جب تک وہ زندہ ہے عورت کو طلاق نہ ہوگی اس امید کی وجہ سے کہ شاید وہ بصرہ آجائے۔اور جب وہ مر گیا تو عورت کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ اب آنے کی امید بالکل ختم ہو گئی اور اگر مرد نہیں مرا بلکہ عورت مر گئی تو اس کا حکم مصنفؒ نے اس طرح بیان کر دیا کہ موتہا بمنزلۃ موتہ الخ کہ عورت کا مرنا بھی مرد کے مرنے کے برابر ہے یہی قول صحیح بھی ہے۔ف بخلاف نوادر کی روایت کے کہ برابر نہیں ہے۔اور وہ صحیح نہیں ہے۔ن۔اب یہ مسئلہ باقی رہا کہ کلمہ اذا یا اذا ما شرط اور وقت دونوں معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔تو فرمایا۔

ولوقال انت طالق اذالم اطلقك اواذامالم اطلقك لم تطلق حتى يموت عندابى حنيفةؒ وقالا تطلق حين سكت لان كلمة اذاللوقت قال الله تعالى اذاالشمس كورت وقال قائلهم شعرٌ واذاتكون كرهة ادعى لهاؒ واذا يحاس الحيس يدعى جندبٌ فصار بمنزلة متى و متى ماولهذا لوقال لامرأته انت طالق اذاشئت لايخرج الامرمن يدهابالقيام من المجلس كما فى قوله متى شئت ولابى حنيفةؒ انه يستعمل فى الشرط ايضا قال قائلهم شعرٌ واستغن ما اغناك ربك بالغنىٰ فاذاتصبك خصاصة فتجمل،فان اريدبه الشرط لم تطلق فى الحال وان اريد به الوقت تطلق فلاتطلق بالشك والاحتمال بخلاف مسالة المشية لانه على اعتبار انه للوقت لايخرج الامرمن يدهاوعلى اعتبار انه للشرط يخرج والامرصارفى يدها فلايخرج بالشك والاحتمال وهذا الخلاف فيما اذالم

تكن له نية اماذانوى الوقت يقع فى الحال ونوى الشرط يقع فى اخر العمرلان اللفظ يحتملهما.

ترجمہ:۔اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے جبکہ میں تم کو طلاق نہ دوں یا جب جب کہ میں تم کو طلاق نہ دوں تو اسے طلاق نہیں ہوگی یہاں تک کہ اس کا شوہر مر جائے یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے کہا ہے اس کے خاموش ہوتے ہی عورت کو طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ کلمہ ماوقت کے لئے آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے اذا الشمس کورت اسی طرح کسی شاعر نے کہا ہے شعر واذاتکون الخ جبکہ کوئی ناپسندیدہ بات ہوتی ہے تو میں بلایا جاتا ہوں اور جب حیس پکایا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے تو اس جگہ یہ لفظ اذا لفظ متی اور متی ما کے حکم میں ہو گیا اسی لئے اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا تم کو طلاق ہے اذاشئت جبکہ تم چاہو تو اس کا اختیار اس مجلس سے کھڑے ہونے پر بھی ختم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اس کے اس قول متی شئت میں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اذا شرط کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے۔ شعر وستغن الخ ترجمہ کہ جب تک تم کو تمہارا رب غنا کی حالت میں رکھے تو تم بھی مستغنی رہو اور جب تم کو فقر و فاقہ پہنچ جائے تو اس وقت تم صبر جمیل کرو۔ اب اگر اس سے شرط کا ارادہ کیا گیا ہو تو فی الحال طلاق نہیں ہوگی اور اگر اس سے وقت کا ارادہ کیا ہوگا تو عورت کو طلاق ہو جائے گی تو اس شک اور احتمال کے پیدا ہو جانے کی وجہ سے عورت کو طلاق نہیں ہوگی برخلاف مشیت کے مسئلہ کے کیونکہ اس میں اس لحاظ سے کہ وہ وقت کے لئے ہے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار ختم نہ ہو اور اس اعتبار سے کہ اذا شرط کے لئے ہے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار ختم ہو جائے اور اس جگہ عورت کے اختیار میں طلاق کا معاملہ آچکا ہے اس لئے وہ اس شک اور احتمال کی وجہ سے ختم نہیں ہوگا۔ ائمہ کے درمیان یہ اختلاف اس صورت میں ہوگا کہ اس شوہر کی کوئی نیت نہ ہو۔ کیونکہ جب اس نے وقت کی نیت کی تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر شرط کی نیت کی تو آخر عمر میں طلاق ہوگی کیونکہ یہ لفظ دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے۔

توضیح:۔ طلاق دیتے وقت لفظ اذا اور اذا ما کہنے سے کیا حکم ہوگا؟ اور ائمہ کا اختلاف اور انکے دلائل

ولو قال انت طالق اذالم اطلقك او اذامالم اطلقك لم تطلق حتى يموت عندابى حنيفةؒ ......الخ

اور اگر شوہر نے کہا کہ جب میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے یا جب جب میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے۔ ف اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسکے معنی یہ ہوں گے کہ اگر وقت گزر جائے کہ میں طلاق نہ دوں اسی لئے فرمایا لم تطلق الخ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ مر جائے۔ ف اس لئے کہ اسی وقت یہ بات یقینی ہو جائے گی کہ اب وقت بالکل گزر گیا یہاں تک کہ وہ شرط پوری نہیں کر سکتا۔ اور یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ عورت مر گئی ہو یعنی وہ طلاق پا کر مری ہے۔

وقالا تطلق حين سكت لان كلمة اذاللوقت قال الله تعالى اذالشمس كورت......الخ

اور صاحبین نے کہا ہے کہ جیسے ہی وہ چپ ہوگا ویسے ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔ ف اس وجہ سے کہ لفظ اذا میں شرط کے معنی نہیں ہیں۔ لان کلمه اذاالخ کیونکہ کلمہ اذا وقت کے معنی میں ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اذا الشمس کورت۔ ف اس کے ہی معنی ہیں کہ وہ وقت یاد کرو جب آفتاب بے نور ہو جائے گا یعنی قیامت کا وقت اس میں صرف وقت کے معنی پائے گئے اور شرط نہیں پائی گئی کیونکہ یہ بے نور ہونا یقینی طور سے ہوگا جبکہ شرط ہمیشہ شک کی چیز ہوتی ہے۔ اور واضح ہو کہ جب شطر جزاء میں فعل مضارع ہوتا ہے تو مضارع کو جزم ہو جاتا ہے اس لئے اگر جزم نہ ہو تو اس میں شرط کے معنی نہیں ہوتے جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے شعر و اذاتکون الخ یعنی جب کوئی مکروہ اور خراب حالت پیش آتی ہے تو اس کے مقابلے کے لئے میں بلایا جاتا ہوں اور جب

حلوه ماندا تیار ہوتا ہے تو جندب کی دعوت ہوتی ہے۔ ف یعنی مجھے پوچھا بھی نہیں جاتا۔ اس شعر سے اس طرح دلیل پکڑی جاتی ہے کہ اذا شرط کے لئے نہیں ہے اگر شرط کے لئے ہوتا تو (اذا تکن) اسی طرح (اُدعی) کی جگہ (اُدع) ہوتا اسی طرح ایعاس اور یدعیٰ کی جگہ یحس اور یدع رہتا اور اگر ایسا ہوتا تو وزن شعر ختم ہو جاتا پس یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس شعر میں شرط کے معنی نہیں پائے گئے بلکہ اذا صرف وقت کے معنی میں ہے۔ م۔

فصار بمنزلة متى و متى ما ولهذا لوقال لامرأته انت طالق اذاشئت ......الخ

اس طرح اذا لفظ متیٰ اور متیٰ ما کے مانند ہو گیا۔ ف اور چونکہ متیٰ کہنے میں خاموش ہوتے ہی طلاق پڑتی تھی تو اذا میں بھی اسی طرح خاموش ہوتے ہی طلاق ہو جائے گی کیونکہ ان دونوں متیٰ اور اذا میں کوئی فرق نہیں رہا۔ ولھذا لو قال الخ اور اسی فرق نہ ہونے کی وجہ سے جب اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے جب تم چاہو۔ ف یعنی طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں دے رہا تو وہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دے دے۔ لایخرج الامر الخ تو مجلس سے کھڑے ہو جانے کی وجہ سے عورت کے قبضے سے یہ اختیار ختم نہ ہو گا جیسے متیٰ شئت میں ہوتا ہے۔ ف یعنی اگر عورت سے کہا انت طالق متیٰ شئت تو اس کا حکم یہ ہو گا کہ اگر عورت اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو بھی اسے طلاق لینے کا اختیار باقی رہے گا کہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دے اور یہی حکم اذا شئت کا ہے۔ اس طرح متیٰ اور اذا میں کوئی فرق نہ ہوا۔ اس کے برخلاف ان شئت ہے یعنی شرط کی کہ اگر تم چاہو اس لئے اسی مجلس تک عورت اگر چاہے خود کو طلاق دے دے۔ اور اگر مجلس سے کھڑی ہو گئی یا کسی طرح مجلس بدل دی تو عورت کا یہ اختیار اس کے ہاتھ سے نکل گیا اس سے معلوم ہوا کہ اذا متیٰ کے مانند ہے اور ان شرطیہ کے مانند نہیں ہے۔

ولابی حنیفةؒ انه یستمل فی الشرط ایضا قال قائلهم شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اذا کا استعمال شرط میں بھی ہوتا ہے۔ ف اور وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے چنانچہ وقت کی مثال ابھی گزر گئی۔ اور شرط کی مثال یہ شعر ہے جو کسی عربی شاعر کا ہے۔ واستغن مااغناك الخ اور بے پرواہ رہو جب تک کہ تمہارا رب تم کو تونگری کے ساتھ غنی رکھے۔ ف یعنی جب تک تم مالدار ہو اپنے لباس وغیرہ اور آرام کی چیزوں میں کچھ پرواہ نہ کرو۔ خواہ میلا اور موٹا کپڑا ہی پہن لو واذاتصبك الخ اور جب تم کو محتاجی آجائے تو اپنے آپ کو بنا سجا کر رکھو۔ ف تاکہ کوئی شخص تم کو حقارت کی نگاہ سے نہ دیکھے اور دشمن خوش نہ ہو۔ کیونکہ مالدار کا پھٹا پرانا پہننا اسکے تواضع پر محمول کیا جاتا ہے۔ خیر یہ تو شعر کے معنی ہوئے کہ اس جگہ شعر میں اذا شرط کے معنی میں آیا ہے کیونکہ اگر شرط کے معنی میں نہ ہوتا تو اذا تصبك جزم (د) کے ساتھ نہیں ہوتا بلکہ اذا تصیبک ی ب کے ساتھ ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ اذا کبھی شرط کے لئے آتا ہے اور کبھی صرف وقت کے معنی میں آتا ہے۔

فان اریدبه الشرط لم تطلق فی الحال وان ارید به الوقت تطلق فلاتطلق بالشك ......الخ

اس موجودہ مسئلے میں اگر اذا سے شرط مراد ہو تو اس عورت کو فی الحال طلاق نہ ہو گی اور اگر اس سے وقت مراد ہو تو فی الحال اس سے طلاق ہو جائے گی۔ ف اس طرح اس میں شک پیدا ہو گیا۔ فلاتطلق الخ تو اس شک اور احتمال کے ہوتے ہوئے اسے طلاق نہیں ہو گی۔ ف خلاصہ یہ ہے کہ شک کی صورت میں ہمیشہ یہ حکم ہوتا ہے کہ جو بات ثابت ہو وہ شک سے ختم نہیں ہوتی اور جو چیز ثابت نہ ہو وہ شک سے باقی نہیں رہتی۔ اور یہاں نکاح ثابت ہے اس لئے شک سے ختم نہیں ہو گا۔ بخلاف مسئلة المشیئة۔ بخلاف مشیت کے مسئلے کے۔ ف یعنی جس میں عورت کو اختیار دیا ہے وہاں بھی اذا شئت کہنے میں یہی احتمال ہے کہ وہ شرطیہ ہے یا وقتیہ ہے۔ تو وہاں بھی شک پڑ گیا۔

لانه علی اعتبار انه للوقت لایخرج الامر من یدها وعلی اعتبار انه للشرط یخرج ......الخ

کیونکہ اس لحاظ سے کہ وہ وقت کے لئے ہے یہ حکم ہو گا کہ اختیار عورت کے ہاتھ سے نکلے۔ وعلی اعتبار الخ اور اس

لحاظ سے کہ اذا شرط کے لئے ہے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جائے۔ف جبکہ مجلس بدل دی ہو۔ والامر صار فی الخ اور یہاں طلاق کے معاملہ کا اختیار عورت کو ہو چکا ہے تو وہ اس شک کی وجہ سے ختم نہیں ہوگا۔ ف اسی لئے مشیت (ارادہ) کے مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ عورت کو اختیار رہے گا۔ یہ حکم اس وجہ سے نہیں ہے کہ اذا متی کے مثل صرف وقت کے معنی میں ہے جیسا کہ صاحبینؒ کا خیال ہے بلکہ اس لئے کہ اذا کا حال مشکوک ہے اور عورت کو اختیار ہو چکا ہے جو اس شک سے ختم نہ ہوگا۔ یہاں نکاح قائم ہے وہ شک سے ختم نہ ہوگا اور طلاق نہ ہوگی۔

وهذا الخلاف فيما اذالم تكن له نية امااذانوى الوقت يقع فى الحال ونوى الشرط ......الخ

یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ مرد کی کوئی نیت نہ ہو۔ف اور اگر اس نے کہا انت طالق الخ تم کو طلاق ہے جب میں تم کو طلاق نہ دوں۔ اور کہا کہ میری یہ نیت ہے تو بالاتفاق اسکی نیت پر حکم ہوگا۔ امااذانوی الخ پس اگر اس نے (اذا) سے وقت کی نیت کی یعنی جس وقت تم کو طلاق نہ دوں تو شوہر کے خاموش ہوتے ہی عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ف امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔ ولونوی الخ اور اگر اس نے شرط کی نیت کی ہو یعنی اگر طلاق نہ دوں تو طلاق ہے تو آخر عمر میں اسے طلاق ہوگی۔ف صاحبینؒ کا یہی قول ہے لان اللفظ يحتمل هما الخ کیونکہ لفظ دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ف جس معنی کی نسبت اس نے نیت بیان کی وہی معنی متعین ہو جائینگے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

ولوقال انت طالق مالم اطلقك انت طالق فهى طالق بهذه التطليقة معناه قال ذلك موصولا به والقياس ان يقع المضاف فيقعان ان كانت مدخولا بها وهوقول زفرؒ لانه وجد زمان لم يطلقها فيه وان قل وهوزمان قوله انت طالق قبل ان يفرغ منها وجه الاستحسان ان زمان البرمستثنى عن اليمين بدلالة الحال لان البرهوالمقصود و لايمكنه تحقق البر الاان يجعل هذا القدر مستثنى واصله من حلف لايسكن هذا الدار فاشتغل بالنقلة من ساعته واخواته على ماياتيك فى الايمان ان شاء الله.

ترجمہ:۔ اور اگر شوہر نے یوں کہا کہ تم کو طلاق ہے جب تک کہ میں تم کو طلاق نہ دوں تم کو طلاق ہے۔ تو وہ اس (آخری) طلاق سے طلاق پائے گی اس کے یہ معنی اس وقت لئے جائیں گے جبکہ اس نے پورا جملہ ایک ساتھ کہا ہو۔ اور قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ جس طلاق کی اضافت کی گئی ہے وہ بھی واقع ہو۔ اس طرح اگر وہ مدخولہ ہوگی تو اسے دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ یہی قول امام زفرؒ کا ہے۔ کیونکہ اس جملہ کے کہنے میں ایک زمانہ ایسا آجاتا ہے جس میں اس نے اسے طلاق نہیں دی ہے۔ اگرچہ وہ زمانہ انتہائی مختصر ہے اور یہ زمانہ اتنے کہنے تک کہ انت طالق قبل اس جملہ سے فارغ ہونے کا ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قسم (پوری) سچی ہونے تک کا زمانہ قسم میں سے مستثنیٰ ہے دلالت حال سے۔ اس لئے کہ قسم میں (پورا) سچا ہونا ہی اصل مقصود ہے۔ مگر جب تک کہ طلاق دینے تک کے زمانہ کو مستثنیٰ نہ کیا جائے سچائی کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اس مسئلہ کی اصل وہ مسئلہ ہے کہ کسی نے یہ قسم کھائی کہ میں اب اس مکان میں نہیں رہوں گا اور اس کے فوراً بعد ہی اس کے اسباب منتقل کرنے میں لگ گیا اور اسی جیسے دوسرے مسائل بھی ہیں جو انشاء اللہ قسم کھانے کے بیان میں آئیں گے۔

توضیح:۔ تم کو طلاق ہے جب تک کہ میں تم کو طلاق نہ دوں تم کو طلاق ہے۔ کہنے کا حکم اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولوقال انت طالق مالم اطلقك انت طالق فهى طالق بهذه التطليقة ......الخ

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے جس وقت میں تم کو طلاق نہ دوں تم کو طلاق ہے فهى طالق الخ تو استحساناً وہ عورت اسی طلاق دینے سے طلاق پائے گی۔ معناه الخ معنی استحسان یہ ہے کہ اس نے انت طالق کو ملا کر کہا ہے۔ف۔ اس لئے ہی

طلاق دینے والی ہو گی۔ اس کی توضیح اس طرح ہے کہ جب اس نے کہا کہ تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے (اور) ساتھ ہی اس نے طلاق دیدی۔ تو طلاق کی اضافت انت طالق مالم اطلقک کہنے کی طرف کرنے کی وجہ سے طلاق نہ ہو گی۔ کیونکہ وہ خاموش نہیں ہوا۔ بلکہ انت طالق کہہ کر اس نے طلاق دیدی۔

والقياس ان يقع المضاف فيقعان ان كانت مدخولا بها وهو قول زفرؒ ......الخ

اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ جس طلاق کی اضافت کی ہے وہ بھی واقع ہو۔ فیقعان الخ اس طرح دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ بشرطیکہ وہ عورت مدخولہ ہو۔ امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے۔ کیونکہ ایسا زمانہ پایا گیا ہے جس میں اس نے عورت کو طلاق نہیں دی ہے۔ اگرچہ وہ زمانہ تھوڑا ہی ہے۔ اور وہ انت طالق کہہ کر فارغ ہونے سے پہلے تک کا زمانہ ہے۔ ف کیونکہ اس جملہ سے فارغ ہو جانے کے بعد تو یہ معلوم ہو گیا کہ اس نے طلاق دے دی ہے اور جب تک اس نے صرف انت۔ یا طا کہا اتنی دیر تک وقت ایسا ملا جس میں اس نے طلاق نہیں دی ہے۔ اس لئے عورت کو طلاق ہو جانی چاہئے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اتنا مختصر زمانہ مراد نہیں ہے کیونکہ اس نے یہ کہا ہے کہ اگر طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے۔ پس اتنا زمانہ جس میں وہ طلاق دے سکے یعنی انت طالق کہہ سکے پورا چھوڑنا چاہئے۔ پھر اگر اس میں طلاق نہ ہو تو یقیناً اسے طلاق ہونی چاہئے اور موجودہ مسئلہ میں اس نے فوراً ہی ملا کر انت طالق کہہ دیا کچھ بھی زمانہ نہیں چھوڑا لہٰذا مضاف طلاق (یعنی پہلی) واقع نہیں ہو سکتی ہے۔ البتہ یہی طلاق یعنی بعد والی جو انت طالق کہہ کر دی ہے واقع ہو جائے گی۔ اس لئے قیاس کو چھوڑ کر استحسان لیا گیا ہے۔ وجہ الاستحسان الخ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قسم سچی (پوری) ہونے تک کا زمانہ دلالت حال سے قسم میں سے مستثنیٰ ہے۔ ف گویا اس نے کہا کہ اتنا وقت جس میں طلاق دی جا سکے کو چھوڑ کر ایسا زمانہ گزرے جس میں میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے۔ کیونکہ حالات کا تقاضا یہی ہے۔

لان البر هو المقصود و لايمكنه تحقق البر الاان يجعل هذا القدر مستثنى ......الخ

کیونکہ قسم میں سچا ہونا مقصود اصل ہے اور سچائی کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے مگر اسی طرح سے کہ اتنا زمانہ جس میں طلاق دی جا سکے اس سے مستثنیٰ قرار دیا جائے۔ ف بلکہ دلالت کلام کو بھی یہی ہے۔ کیونکہ جب اس نے یہ کہا کہ ایسا زمانہ گزرے جس میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے۔ اس لئے اتنا زمانہ ضرور دیکھنا چاہئے جس میں وہ طلاق دے سکتا تھا۔ یعنی انت طالق پورا جملہ کہہ سکتا تھا۔ اور اس سے کم کا ہونا دلالت کلام کے خلاف ہے۔ واصلہ من الخ اس مسئلہ کی اصل وہ مسئلہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ خود اب اس مکان میں نہیں رہے گا اور اسی وقت سے گھر کے اسباب کی گٹھڑی وغیرہ باندھنے میں لگ گیا۔ ف تو استحساناً اسباب منتقل کرنے کا زمانہ (خواہ جتنا بھی ضروری ہو) اس کی قسم سے مستثنیٰ ہو گا۔ واخواتہ علی ما الخ اور اسی جیسے دوسرے اور بھی مسائل ہیں جو انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الایمان میں بیان کئے جائیں گے۔ ف جو اس مسئلہ کے اصول طلاق میں ہیں۔

ومن قال لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم يذكرويرادبه بياض النهار فيحمل عليه اذاقرن بفعل يمتد كالصوم والامرباليدلانه يرادبه المعيار وهذااليق به ويذكرويرادبه مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يُولهم يومئذدبره والمرادبه مطلق الوقت فيحمل عليه اذاقرن بفعل لايمتدوالطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار ولو قال عنيت به بياض النهار خاصة دين فى القضاء لانه نوى حقيقة كلامه و الليل لايتناول الاالسواد والنهار لايتناول الاالبياض خاصة وهو اللغة.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے کسی عورت سے کہا جس یوم میں تم سے نکاح کروں تم کو طلاق ہے اور اس نے اس عورت سے رات کے وقت میں نکاح کیا تو اسے طلاق ہو جائیگی کیونکہ یوم بول کر دن کی روشنی مراد لی جاتی ہے اس لئے اس لفظ کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا بشرطیکہ اسے ایسے فعل کے ساتھ ملایا گیا ہو جو کافی دراز ہوتا ہو جیسے روزہ اور اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے کیونکہ اس سے

مراد معیار ہوتا ہے اور یہی معنی یہاں زیادہ مناسب ہے اور کبھی یوم بول کر مطلقاً وقت مراد لیا جاتا ہے چنانچہ وہ ارشاد ربانی جس میں جہاد میں کافروں کے مقابلے سے بھاگنے کی مذمت اور عذاب کی وعید فرمائی ہے کہ جو کوئی مسلمان اس دن میں ان سے پیٹھ دے کر بھاگے کہ اس سے مطلقاً وقت مراد ہے اس لئے دن کا لفظ اسی معنی پر محمول ہوگا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ ملایا جائے جو کافی دراز نہ ہوتا ہو اور طلاق بھی اسی قبیل سے ہے لہٰذا یہ حکم رات اور دن دونوں میں شامل ہوگا۔ اور اگر کہنے والے نے یہ کہا کہ میں نے اس لفظ سے خاص دن کی روشنی ہی مراد لی تھی تو قضاء اسکی بات مان لی جائے گی کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں اور رات صرف تاریکی کو شامل ہوتی ہے اور نہار یعنی دن صرف روشنی کو شامل ہوتا ہے اور یہی لغت ہے۔

توضیح۔ اگر کسی نے کہتے وقت لفظ یوم استعمال کیا تو اس میں لیل یعنی رات داخل ہوگی یا نہیں۔ اسکا قاعدہ

ومن قال لامرأة یوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها لیلا طلقت لان الیوم یذکر ویرادبه ......الخ

کسی نے ایک عورت سے کہا کہ جس دن میں تم سے نکاح کروں تم کو طلاق ہے پھر اسی عورت سے بجائے دن کے رات کے وقت نکاح کیا تو بھی اسے طلاق ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ یوم یعنی دن کے لفظ سے کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے اور کبھی مطلقاً وقت مراد ہوتا ہے چنانچہ یہاں وقت ہی مراد ہے اسی لئے مصنف نے فرمایا۔ لان الیوم الخ کیونکہ یوم یعنی دن بولا جاتا ہے اور اس سے روز روشن مراد لیا جاتا ہے۔ فیحمل علیه الخ تو لفظ یوم اسی معنی پر محمول کیا جاتا ہے جبکہ اس یوم کے ساتھ کوئی ایسا فعل ملایا جائے جو دیر تک ہوتا رہتا ہو جیسے روزہ۔ ف۔ یا جیسے یوں کہا کہ جس دن میں سفر کروں گا۔ والامر بالید اور جیسے ہاتھ میں اختیار دینا۔ ف۔ مثلاً عورت سے کہا کہ تمہارا کام تمہارے اختیار میں ہے جس دن فلاں شخص آئے۔

ولانه یرادبه المعیار وهذاالیق به ویذکر ویرادبه مطلق الوقت ......الخ

اسکی وجہ یہ ہے کہ دن سے مراد ایک معیار ہے جس کے لئے روز روشن ہی مناسب ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ہر وہ کام جو زمانہ دراز میں ہوتا ہو زمانہ اس فعل کا ظرف معیار ہوتا ہے۔ ظرف معیار سے مراد یہ ہے کہ اس وقت میں اس کام کے کرنے کے بعد فاضل وقت نہ بچتا ہو جیسے روزہ ہے کہ شروع سے آخر تک اسکا وقت روزے میں گھرا ہوا ہے نہ زیادہ ہے نہ کم بخلاف نماز ظہر کے کہ ظہر کا وقت بہت دراز ہے اتنا کہ چار رکعت فرض پڑھنے کے بعد بھی وقت بچ جاتا ہے اسی وجہ سے جب وقت ظہر میں چار رکعت نماز پڑھی جائے تو یہ ضروری نہیں ہوتا ہے کہ اس ظہر کا فرض ہی ادا ہو کیونکہ اس وقت میں فرض کے علاوہ بھی نوافل کی بہت سی چار چار رکعتیں پڑھی جاسکتی ہیں اسی لئے ہم نے یہ حکم دیا ہے کہ ظہر کی فرض نماز کے لئے نیت کا ہونا بھی ضروری ہے بخلاف معیار کے کہ جب رمضان کے دن میں اس نے روزہ رکھا اور فرض کی نیت نہ کی تو رمضان ہی کا روزہ ادا ہوا کیونکہ اس وقت میں فرض کے علاوہ دوسرے روزے کی گنجائش ہی نہیں ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے دن کے ساتھ ایسا وقت ملایا ہو جو زیادہ وقت میں ہوتا ہو تو دن کو اس نے اس فعل کا معیار بنا لیا اس لئے مناسب یہ ہے کہ روز روشن جو طلوع فجر سے غروب شمس تک دراز ہوتا ہے بدل دیا جائے۔ کیونکہ دن بولنے میں کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے۔ ویذکر ویراد الخ اور کبھی دن کا لفظ بول کر اس سے مطلق لفظ مراد لیا جاتا ہے۔ ف۔ لیکن جو فعل کہ طویل وقت میں ہوتا ہے اس کے ساتھ میں دن سے مطلق وقت مراد لینا مناسب نہیں ہے کیونکہ مطلق وقت تو ایک دم اور ایک منٹ کو بھی شامل ہے اس سے معلوم ہوا کہ مطلق وقت ایسے فعل کے ساتھ مراد لیا جائے جو زیادہ وقت نہ چاہتا ہو۔ **قال اللہ تعالیٰ** الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے جہاد میں کافروں کے مقابلے سے بھاگنے کی برائی اور اس عذاب کی وعید سنائی ہے اس طرح سے کہ جو کوئی مسلمان اس دن میں دشمنوں سے پیٹھ دے کر بھاگے الخ ف۔ اس جگہ یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ یہاں دن سے یہ مراد نہیں ہے کہ جو کوئی روز روشن میں بھاگے وہ عذاب

کا مستحق ہو اور جو رات کو بھاگے وہ عذاب کا مستحق نہ ہو بلکہ المراد بہ الخ اس سے مراد مطلق وقت ہے۔ف۔۔یعنی کسی وقت میں بھی کافروں کے مقابلہ سے بھاگنا جائز نہیں ہے جبکہ مقابلہ برابر کا ہو۔فیحمل علیه الخ تو دن کا لفظ اسی معنی پر محمول ہوگا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ ملایا جائے جو فعل دراز نہیں ہوتا۔ ف جیسے آیت میں پیٹھ پھیرنا ہے کہ وہ ایک منٹ میں ہو جاتا ہے اب موجودہ مسئلہ میں یوم کے ساتھ طلاق کے فعل کو ملایا ہے۔والطلاق من الخ اور طلاق بھی اسی قسم سے ہے۔ف۔کہ وہ ایک دم میں ہو جاتی ہے اسکے ہونے کے لئے کچھ زیادہ وقت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ جب کوئی فعل زیادہ وقت نہیں چاہتا ہو وہاں دن سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے۔ فینتظم الخ لہذا یہاں پر یوم رات اور دن دونوں کو شامل ہوگا۔ف۔یعنی خواہ رات میں نکاح کرے خواہ دن میں بہر صورت طلاق واقع ہوگی اسطرح کہنے والے کا یہ کہنا کہ جس دن تجھ سے نکاح کروں کے معنی یہ ہوں گے کہ جس وقت تجھ سے نکاح کروں تجھ کو طلاق ہوگی۔اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ دن کے یہ معنی عرف میں مشہور ہے ورنہ حقیقت میں دن کے معنی روز روشن ہیں۔

ولو قال عنيت به بياض النهار خاصة دين في القضاء لانه نوى حقيقة كلامه ......الخ

اور اگر اس کہنے والے نے یہ کہا کہ میں نے اپنے کلام میں خاص روز روشن ہی مراد لیا تھا۔ف۔اس موقع پر جب کہ اس نے عورت سے کہا تھا کہ میں جس دن تجھ سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے یعنی اگر روز روشن میں تم سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے اسی واسطے میں نے اس عورت سے رات کے وقت میں نکاح کیا۔دین فی القضاء الخ تو قاضی کے ہاں بھی اسکے قول کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔واللیل لایتناول الخ اور لیل یعنی رات صرف خاص تاریکی ہی کو اور نہار یعنی دن خاص روشنی ہی کو شامل ہوتا ہے اور لغت میں بھی یہی ہے۔ف۔اور جبکہ قاضی نے کہنے والے کی تصدیق کر دی تو دیانتاً اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی وہ اپنی نیت پر بدرجہ اولیٰ سچا ہوگا۔اور وہ محاورہ جو اوپر مذکور ہوا یعنی دن کبھی روز روشن کے سوا مطلق وقت کے معنی پر محمول ہوتا ہے جبکہ ایسے فعل کے ساتھ ہو جو زیادہ وقت نہ چاہتا ہو تو یہ استعمال مجازی ہے اب جبکہ اس نے معنی حقیقی کی حقیقت بیان کی تو حقیقت کا ہونا ہی صحیح ہے۔

فصل ومن قال لا مرأته انامنك طالق فليس بشئي وان نوى طلاقا ولوقال انامنك بائن اوعليك حرام ينوى الطلاق فهي طالق وقال الشافعیؒ يقع الطلاق في الوجه الاول ايضا اذانوى لان ملك النكاح مشترك بين الزوجين حتى ملكت المطالبة بالوطى كمايملك هوالمطالبة بالتمكين وكذا الحل مشترك بينهما والطلاق وضع لازالتهما فيصح مضافااليه كما يصح مضافا اليها كمافي الابانة والتحريم ولنا ان الطلاق لازالة القيدوهوفيها دون الزوج الاترى انها هي الممنوعة عن التزوج بزوج اخروالخروج ولوكان لازالة الملك فهو عليها لانها مملئوكة والزوج مالك ولهذاسميت منكوحة بخلاف الابانة لانها لازالة الوصلة وهي مشتركة وبخلاف التحريم لانه لازالة الحل وهومشترك فصحت اضافتهما اليهما ولاتصح اضافة الطلاق الا اليهاo

ترجمہ ۔:اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں تم سے طلاق پانے والا ہوں تو اس سے کوئی طلاق نہ ہوگی اگر چہ اس نے طلاق کی نیت بھی کی ہو اور اگر کہا کہ میں تم سے بائن (یعنی محض بے تعلق اور جدا) ہوں یا تم پر حرام ہوں حالانکہ اس کی نیت طلاق کی ہو۔ تو اسے ایک طلاق ہو جائے گی۔اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ پہلی صورت میں بھی اگر نیت کر لی ہو تو عورت کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ نکاح کی ملکیت میاں بیوی دونوں کے درمیان مشترک ہے۔یہاں تک کہ وہ اپنے شوہر سے وطی کرنے کا مطالبہ کر سکتی ہے جس طرح شوہر اس سے قدرت دینے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔اسی طرح حلت بھی دونوں میں مشترک ہے۔اور طلاق ان ہی باتوں کو ختم کر دینے کے لئے موضوع ہوئی ہے اس لئے طلاق کی نسبت مرد کی طرف کرنی بھی صحیح ہے۔جیسا کہ عورت کی طرف کرنی صحیح ہے۔جیسا کہ (متن میں بائن کرنے اور حرام کرنے میں ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق اصل میں بیڑی دور کرنے

کے لئے ہوتی ہے۔ جبکہ یہ بیڑی عورت ہی میں ہوتی ہے اور مرد میں نہیں ہوتی ہے کیا یہ بات تم نہیں دیکھتے کہ ایسی منکوحہ عورت دوسرے شوہر سے مزید نکاح کرنے اور گھر سے نکلنے سے روکی جاتی ہے اور اگر یہ فرض کریں کہ طلاق ملک دور کرنے کے واسطے موضوع ہے تو بھی طلاق اسی عورت پر لازم آتی ہے اور اس کی طرف سے نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ عورت تو مملوکہ ہے اور شوہر اس کا مالک ہے۔ اسی بناء پر اس مملوکہ کا نام منکوحہ رکھا جاتا ہے بخلاف جدائی کرنے کے کیونکہ یہ جدائی تعلق اور اتصال کو ختم کرنے کے لئے ہوتی ہے جبکہ یہ تعلق دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور برخلاف تحریم کے کیونکہ وہ حلت دور کرنے کے لئے ہے حالانکہ حلت دونوں میں مشترک ہے۔ اسی لئے بائن ہونے اور حرام ہونے کی نسبت دونوں کی طرف صحیح ہے۔ اور طلاق کی نسبت عورت کے سوا کسی دوسرے کی طرف صحیح نہیں ہے۔

توضیح: فصل، عورتوں کی طرف طلاق کی نسبت کرنا، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل ومن قال لا مرأته انامنك طالق فليس بشئي وان نوى طلاقا ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے وكذالحل مشترك بينهماالخ جس طرح نکاح کی ملکیت زوجین میں مشترک ہے اسی طرح حلت بھی دونوں میں مشترک ہے۔ ف۔ الحاصل عورت کو جائز اور حلال طور پر یہ حق حاصل ہے کہ شوہر سے اپنے ساتھ وطی کا مطالبہ کرے۔ جیسے شوہر کو یہ جائز حق ہے کہ عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کو وطی کرنے کی قدرت دے۔ والطلاق وضع الخ اور طلاق اسی حلت اور مطالبہ کو دور کرنے کے لئے موضوع ہوئی ہے۔ فیصح الخ اس لئے مرد کی طرف بھی طلاق کی نسبت صحیح ہے۔ جیسے عورت کی طرف نسبت صحیح ہے۔ ف۔ یعنی جیسے عورت کی طرف طلاق کی نسبت سے یہ معنی کہ تمہارا مطالبہ اور حلت دور ہوئی۔ اسی طرح خود مرد کی طرف کہ مثلاً شوہر کہے کہ میری حلت اور مطالبہ دور ہوا۔ کمافی الابانۃ الخ جیسے بائن اور حرام کرنا۔ ف۔ چنانچہ خود طلاق صحیح ہوتی ہے اگر یہ کہہ دے کہ میں تم سے بائن یا تم پر حرام ہوں بشرطیکہ نیت بھی کی ہو۔

ولنا ان الطلاق لازالة القيدوهوفيها دون الزوج الاترى انها هى الممنوعة عن التزوج ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق اصل میں بیڑی اور بندش دور کرنے کے لئے ہے جبکہ بیڑی عورت کی ذات میں ہوتی ہے نہ شوہر میں۔ ف۔ اس لئے شوہر کی طرف طلاق کو منسوب کرنا بے کار ہے۔ الاتریٰ الخ کیا نہیں دیکھتے ہیں کہ عورت ہی کو اس بات سے منع کیا گیا ہے کہ وہ ایک شوہر کی موجودگی میں دوسرے کسی سے نکاح نہ کرے۔ اسی طرح گھر سے باہر نہ نکلے۔ ف۔ کیونکہ اس کے پاؤں میں شوہر کی بیڑی ہے۔ جبکہ شوہر آزاد ہوتا ہے کہ اسے یہ باتیں منع نہیں ہیں۔ اور طلاق کا لفظ ملک دور کرنے کے لئے موضوع نہیں ہے۔

ولوكان لازالة الملك فهو عليها لانها مملوكة والزوج مالك ولهذاسميت منكوحة ......الخ

اور اگر یہ بات فرض کرلی جائے کہ طلاق ملک دور کرنے کے لئے ہی موضوع ہے تو وہ بھی عورت پر ہوگی اور عورت کی طرف سے نہ ہوگی۔ ف۔ اس لئے بھی شوہر کا یہ کہنا کہ میں تم سے یعنی تمہاری طرف سے طلاق پانے والا ہوں بالکل مہمل بات ہوگی۔ لانہا مملوکۃ الخ کیونکہ عورت مملوکہ ہے اور اس کا شوہر مالک ہے۔ وھذا الخ اور اسی مملوکہ ہونے کی وجہ سے اس کا نام منکوحہ رکھا جاتا ہے۔ ف اور شوہر کو ناکح اور مالک کہا جاتا ہے۔ بخلاف الابانة الخ برخلاف جدائی کرنے کے کیونکہ یہ تو ان کے آپس کے تعلقات کو ختم کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ اور اس معاملہ میں یہ دونوں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ و بخلاف الخ اور برخلاف تحریم کے کیونکہ یہ حلت دور کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ حالانکہ دونوں میں علت مشترک ہے۔ فصحت اضافتهما الخ لہٰذا بائن اور حرام ہونے کی نسبت دونوں کی طرف صحیح ہوگی۔ لیکن طلاق کی نسبت صحیح نہیں ہوتی۔ البتہ صرف عورت کی طرف صحیح ہوگی۔

ولوقال انت طالق واحدة اولافليس بشئى قال رضي الله عنه هكذاذكرفي الجامع الصغير من غيرخلاف وهذا قول ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ اخراً وعلى قول محمدؒ وهوقول ابي يوسفؒ اولًا تطلق واحدة رجعية ذكر قول محمدؒ في كتاب الطلاق فيما اذاقال لامرأته انت طالق واحدة اولاشئى ولافرق بين المسألتين ولوكان المذكورههنا قول الكل فعن محمدؒ روايتان له انه ادخل الشك في الواحدة لدخول كلمة اوبينها وبين النفى فيسقط اعتبار الواحدة ويبقى قوله انت طالق بخلاف قوله انت طالق اولالانه ادخل الشك في اصل الايقاع فلايقع ولهما ان الوصف متى قرن بالعددكان الوقوع بذكرالعددالاترىٰ انه لوقال لغيرالمدخول بها انت طالق ثلثا تطلق ثلثا ولوكان الوقوع بالوصف للغي ذكرالثلث وهذالان الواقع في الحقيقةانما هوالمنعوت المحذوف معناه انت طالق تطليقة واحدة على مامرواذا كان الواقع ماكان العدد نعتاله كان الشك داخلافي اصل الايقاع فلايقع شئى.

ترجمہ ـ:اور اگر کہا تم کو ایک طلاق ہے یا نہیں تو اس سے طلاق نہیں ہوگی۔ مصنفؒ فرمایا ہے کہ جامع صغیر میں کسی اختلاف کے بغیر ایسا ہی ذکر کیا گیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا دوسرا قول یہی ہے اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق جو کہ امام ابو یوسفؒ کا قول اول بھی ہے کہ اسے ایک رجعی طلاق ہو جائے گی۔ کتاب الطلاق میں امام محمدؒ کا قول اس موقع میں بیان کیا گیا ہے جبکہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا ہو کہ تم کو ایک طلاق ہے یا کچھ نہیں ہے۔ جبکہ ان دونوں مسئلوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور اگر یہ بات مان لی جائے کہ اس جگہ یہ قول تینوں ائمہ کا ہے تو گویا امام محمدؒ سے دو روایتیں ہوئیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے کلمہ او (یا) کو ایک اور نہیں کے درمیان داخل کر کے ایک ہونے میں شک کو داخل کر دیا ہے۔ اس لئے ایک واقع ہونے کا اعتبار ساقط ہو گیا ہے۔ اس کے بعد صرف انت طالق کا جملہ باقی رہ گیا۔ بخلاف تم کو ایک طلاق ہے یا نہیں کہنے کے کیونکہ اس شخص نے اصل طلاق واقع کرنے میں شک ڈالا ہے۔ اس لئے طلاق واقع ہی نہیں ہوگی اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ طالقہ کا وصف جب کسی عدد کے ساتھ ملا کر ذکر کیا جائے تو وہ عدد کے ساتھ واقع ہوگی۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی شوہر نے اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہا کہ تم کو تین طلاقیں ہیں تو اسے تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اور اگر طالقہ کہنے سے طلاق واقع ہو جاتی تو ثلث کہنا لغو ہوتا۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ عورت پر جو طلاق واقع ہوتی ہے وہ حقیقت میں ایک موصوف ہے جو کلام میں سے محذوف ہے۔ کیونکہ اس انت طلاق کہنے کے معنی یہ ہیں انت طالق تطلیقتہ واحدۃ یعنی تم طلاق پانے والی ہو ایک طلاق دینے سے، چنانچہ یہ تحقیق گزر گئی ہے اور جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ اصل میں وہی چیز واقع ہوتی ہے جس کی صفت یہ عدد ہوتا ہے تو اس سے اصل واقع کرنے میں شک داخل کرنا ہوا اس لئے کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔

توضیح۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا تم کو ایک طلاق ہے یا نہیں تو اس کا حکم۔ ائمہ کا اختلاف دلائل

ولوقال انت طالق واحدة اولافليس بشئى قال رضي الله عنه هكذاذكرفي الجامع ......الخ

اگر شوہر نے کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے یا نہیں تو اس کہنے کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ ف۔ ائمہ ثلاثہؒ کا یہی قول ہے۔ فع۔ قال رحمه الله الخ مصنفؒ نے کہا ہے کہ جامع صغیر میں اسی طرح بغیر کسی اختلاف کے مذکور ہے۔ ف۔ لیکن اس میں اختلاف ہے۔ وهذا قول ابي حنيفته الخ اور یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے۔ وعلى قول محمد الخ اور امام محمدؒ کے قول پر اور یہی امام ابو یوسف کا پہلا قول ہے کہ اسے ایک رجعی طلاق واقع ہوگی۔ ذكر قول محمد الخ امام محمد کا یہ قول مبسوط کی کتاب الطلاق میں اس طرح مذکور ہے کہ اس شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے یا کچھ نہیں ہے۔ ف۔ تو امام محمدؒ نے کہا

کہ اس سے ایک رجعی طلاق ہو گی۔ ولا فرق الخ اور ان دونوں مسئلوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ یہاں بھی جو مذکور ہے یہی معنی ہیں بلکہ اگر یوں کہا کہ تم کو طلاق نہیں ہے یا طلاق ہے یا تین طلاقیں ہیں یا کچھ نہیں ہیں سب کے ایک ہی معنی ہیں۔

ولو کان المذکور ھھنا قول الکل فعن محمدؒ روایتان لہ انہ ادخل الشک فی الواحدۃ ...... الخ

اگر یہ بات مان لی جائے کہ یہاں جو حکم ذکر کیا گیا ہے یعنی جامع صغیر میں وہ امام ابو یوسفؒ وامام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ سب ہی کا قول ہے۔ فعن محمد الخ تو امام محمد سے دو روایتیں ہوں گی۔ ف۔ یعنی جامع صغیر کی روایت میں کچھ واقع نہیں ہو گی اور مبسوط کی روایت میں ایک رجعی طلاق واقع ہو گی۔ لہ انہ ادخل الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے شک کو واحدۃ میں داخل کیا ہے۔ ف۔ کیونکہ تم کو طلاق ایک ہے یا نہیں۔ کہا تو اسطرح ایک کے بارے میں شک ہوا۔ لدخول الخ کیونکہ اس نے حرف (یا) کو واحدۃ اور نہیں کے درمیان ذکر کیا ہے اس طرح واحدۃ کا اعتبار ختم ہو گیا۔ ویبقی قولہ الخ اور صرف انت طالق باقی رہ گیا۔ ف۔ جبکہ انت طالق سے ایک رجعی طلاق واقع ہوتی ہے۔ بخلاف قولہ الخ بر خلاف اسکے جب اس نے کہا کہ تم کو طلاق ہے یا نہیں ہے تو اس صورت میں طلاق ہے اور نہیں کے درمیان شک کا حرف ذکر کیا لہٰذا وہ طلاق بھی باقی نہیں رہی۔ لانہ ادخل الخ کیونکہ اس نے اصل طلاق کے واقع کرنے میں شک پیدا کر دیا لہٰذا طلاق واقع ہی نہ ہو گی۔

ولھما ان الوصف متی قرن بالعدد کان الوقوع بذکر العدد...... الخ

اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ طالقہ کا وصف جب کسی عدد کے ساتھ ملا کر ہو تو عدد کے ساتھ طلاق واقع ہو گی۔ ف۔ ورنہ واقع نہ ہو گی۔ اس لئے ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ واحدت باقی نہ رہے اور صرف طلاق واقع ہو جائے خاص کر جبکہ طلاق اس ایک سے کم ممکن نہیں ہے اس لئے ضروری ہے کہ طلاق واقع ہونے کا عدد کے ساتھ ذکر ہو گا ورنہ نہیں۔ الاتری الخ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ تم کو تین طلاقیں ہیں تو اسے تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ ف۔ اور ایسا نہیں ہو گا کہ صرف طالقہ سے طلاق واقع ہو اور ثلاث سے تین طلاقیں واقع ہو جائیں کیونکہ غیر مدخولہ طلاق کے بعد کسی طلاق کے قابل نہیں رہتی ہے۔

ولو کان الوقوع بالوصف للغی ذکر الثلث وھذا لان الواقع فی الحقیقۃ انما ھو المنعوت...... الخ

اور اگر صرف طالقہ کہنے سے واقع ہو جاتی تو ثلاث کہنا لغو ہو جاتا۔ ف۔ بلکہ مدخولہ عورت میں بھی طالقہ سے ایک واقع ہوتی تو پھر ثلاث میں سے صرف دو رہ جاتی اور ایک بے کار ہو جاتی۔ حالانکہ طالقہ ثلاث عرف میں بہت مشہور ہے اس سے معلوم ہوا کہ جب طالقہ کے ساتھ کوئی عدد ذکر ہوتا ہے تو اس کا وقوع اسی عدد کے ساتھ مقید ہوتا ہے یعنی اگر وہ عدد نہ ہو تو کچھ بھی واقع نہ ہو گی۔ وھذا لان الخ اور یہ اس وجہ سے کہ عورت پر جو طلاق واقع ہوتی ہے وہ حقیقت میں ایک موصوف ہے جو کلام میں سے محذوف ہے جسکی صفت واحدۃ یا ثلاث لاتے ہیں۔ معناہ الخ اس جگہ انت طالق واحدۃ کے معنی یہ ہوں گے کہ تم طلاق پانے والی ہو ایک تطلیقہ کے ساتھ یعنی میرے ایک طلاق دینے سے تم طلاق پانے والی ہو چنانچہ اسکی تحقیق اوپر گزر چکی ہے۔

واذا کان الواقع ما کان العدد نعتالہ کان الشک داخلا فی اصل الایقاع فلا یقع شئی...... الخ

اور جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ اصل میں وہی چیز واقع ہوتی ہے جسکی صفت یہ عدد ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی ایک یا تین۔ کان الشک الخ اس طرح شک کا داخل ہونا اصل واقع کرنے میں ہوا اس لئے طلاق واقع نہیں ہو گی۔ ف۔ تو اس معنی کا خلاصہ یہ ہوا کہ میرا تم پر طلاق واقع کرنا ایک بار ہے یا نہیں لہٰذا واقع کرنا کچھ بھی نہیں ہوا۔ اچھی طرح سمجھ لو۔

ولو قال انت طالق مع موتی او مع موتک فلیس بشئی لانہ اضاف الطلاق الی حالۃ منافیۃ لہ لان موتہ ینافی الاھلیۃ وموتھا ینافی المحلیۃ ولابد منھما واذا ملک الزوج امرأتہ اوشقصا منھا او ملکت المراۃ زوجھ

اوشقصامنه وقعت الفرقة لمنافاة بين الملكين املكها اياه فلاجتماع بين المالكية والمملوكية واما ملكه اياهافلان ملك النكاح ضروري ولاضرورة مع قيام ملك اليمين فينتفي ولواشترهاثم طلقها لم يقع شئى لان الطلاق يستدعى قيام النكاح ولابقاء له مع المنافي لامن وجه ولامن كل وجه وكذا اذاملكته اوشقصا منه لايقع الطلاق لماقلنا من المنافاة وعن محمدؒ انه يقع لان العدة واجبة بخلاف الفصل الاول لانه لاعدة هنالك حتى حل وطيها له.

ترجمہ۔ اگر شوہر نے کہا کہ تم طلاق پانے والی ہو میری موت یا تم اپنی موت کے ساتھ تو اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس نے طلاق کی اضافت طلاق کی منافی حالت کی طرف کی ہے۔ کیونکہ خود اس کی موت طلاق دینے کی اہلیت کی منافی ہے اور وہ عورت طلاق پانے کی جگہ کی منافی ہے جبکہ ان دونوں کا ہونا ضروری ہے اور جبکہ کوئی شوہر اپنی بیوی کے پورے حصے کا مالک ہو جائے یا اس کے کسی ایک حصے کا مالک ہو جائے یا عورت اپنے شوہر کے کل حصے کی یا اسکے کچھ حصے کی مالکہ ہو جائے تو فوراً ان میں جدائی ہو جائے گی۔ کیونکہ دونوں کی ملکیتوں میں منافات ہے۔ لیکن عورت کا اپنے شوہر کا مالک ہونا اسلئے منافی ہے کہ اس میں مالکیت اور مملوکیت کا جمع ہونا لازم آتا ہے اور شوہر کا بیوی کا مالک ہونا اس لئے کہ نکاح کے ذریعہ مالک ہونا ایک ضرورت ہے لیکن یمین کے قائم رہنے کے ساتھ ضرورت باقی نہیں رہتی اس لئے ان دونوں میں منافات نہیں ہوتی۔ اور اگر شوہر نے باندی کو خرید لیا پھر اسے طلاق دے دی تو یہ طلاق اب اسے واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ طلاق کا ہونا تقاضا کرتا ہے کہ نکاح بھی باقی ہو اور اسکے منافی کے ہوتے ہوئے نکاح باقی نہیں رہ سکتا ہے۔ نہ ایک وجہ سے اور نہ تمام وجہوں سے۔ اسی طرح اگر شوہر کی پوری مالکہ یا اسکے کچھ حصے کی مالک عورت بنی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اسی منافات کی وجہ سے جو ہم پہلے کہہ چکے۔ اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اس پر عدت واجب ہوتی ہے بخلاف پہلی صورت کے کیونکہ اس میں عدت نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ شوہر کے لئے اس سے وطی بھی جائز ہوتی ہے۔

توضیح:۔ طلاق کو اپنی یا بیوی کی موت کی طرف منسوب کرنا۔ حکم

ولوقال انت طالق مع موتی اومع موتك فليس بشئى لانه اضاف الطلاق الى حالة منافية له......الخ

اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے میری موت کے ساتھ یا تمہاری موت کے ساتھ۔ فلیس بشئی الخ تو اس پر کچھ بھی طلاق نہ ہوگی۔ ف۔ کیونکہ موت کا وقت کچھ بھی طلاق کا وقت نہیں رہتا ہے۔ اس لئے طلاق واقع نہ ہوگی۔ لانہ اضاف الخ۔ کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو طلاق کے منافی ہے۔ لان موتہ الخ کیونکہ شوہر کی موت طلاق دینے کی اہلیت کے منافی ہے۔ ف۔ کیونکہ موت کے ساتھ شوہر کو طلاق دینے کی لیاقت اور اہلیت باقی نہیں رہتی ہے۔ وموتھا الخ اور بیوی کی موت محلیت کے مخالف ہے۔ ف۔ یعنی بیوی کی موت ہو جانے کی صورت میں وہ طلاق پانے کی محل باقی نہیں رہی۔ ولا بد نھما حالانکہ طلاق واقع ہونے کے لئے شوہر کا لائق ہونا اور عورت کا طلاق پانے کے قابل ہونا ضروری ہے۔ ف۔ اسی لئے دیوانہ یا سوتے ہوئے مرد کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اور باندی بیوی اور جس سے نکاح قائم نہ ہو وہ کسی طلاق پانے کی محل نہیں ہے۔ جیسے کہ غیر مدخولہ بیوی ایک طلاق پانے کے بعد مزید طلاق پانے کی محل باقی نہیں رہتی ہے۔

واذاملك الزوج امرأته اوشقصا منها اوملكت المراة زوجها اوشقصامنه وقعت الفرقة......الخ

اگر کسی طرح شوہر اپنی بیوی کا مالک ہو گیا۔ ف۔ مثلاً اس کی بیوی کسی کی باندی تھی۔ پھر شوہر نے اس کے مالک سے اسے خرید لیا او شقصامنھا۔ یا اس کے کسی حصہ کو خرید لیا۔ ف۔ مثلاً مالک سے اس کا نصف خرید لیا مثلاً میراث میں اسے آدھی یا کم و بیش ملی۔ اوملکت الخ یا اس کے برعکس خود بیوی اپنے شوہر کے کل یا اس کے کچھ حصہ کی مالکہ ہو گئی۔ ف۔ خرید کر یا میراث میں

مالکہ ہو گئی۔ تو ان دونوں میں جدائی وقع ہو جائے گی۔ لمنافاۃ بین الملکین. کیونکہ دونوں طرح کی ملکیتوں میں بہت فرق ہے۔ ف۔ یعنی نکاح کی ملکیت اور گردن یا غلامی کی ملکیت میں کہ دونوں جمع نہیں ہو سکتی ہیں۔

اماملکها اياه فلاجتماع بين المالكية والمملوكية واما ملكه اياهافلان ملك النكاح ضروري......الخ

لیکن بیوی کے مالک ہونے میں تو اس وجہ سے کہ مالکہ اور مملوکہ کا ایک وقت میں جمع ہونا لازم آتا ہے۔ ف۔ یعنی جب بیوی اپنے شوہر کی مالکہ ہو گئی تو ان میں منافات اس وجہ سے ہوئی کہ جب بیوی اپنے شوہر کی ذات کی مالکہ ہو گئی تو شوہر کا اپنی مالکہ پر کوئی حق نہیں رہا بلکہ اس کا غلام بن گیا۔ لیکن بیوی ہونے کی حیثیت سے شوہر اس کا مالک رہا اور وہ مملوکہ رہی۔ یہاں تک کہ اس پر یہ بھی لازم رہا کہ اپنی اس مالکہ بیوی کے نان و نفقہ کا نتظام کرے۔ حالانکہ وہ خود اس کا غلام ہے۔ اس بناء پر دونوں ملکیتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہیں۔

واما ملكه اياهافلان ملك النكاح ضروري ولاضرورة مع قيام ملك اليمين فينتفي......الخ

اور جب شوہر اپنی بیوی کا مالک ہو جائے گا۔ تو ان میں منافات کی وجہ یہ ہو گی کہ نکاح کر کے عورت کا مالک ہونا تو ایک خاص ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے۔ اب جبکہ بیوی خود اس کی ملکیت میں آگئی تو نکاح کے ذریعہ اس کا مالک رہنے کی ضرورت نہیں رہی۔ اس لئے نکاح کی وجہ سے جو ملکیت تھی وہ ختم ہو گئی۔ ف۔ اس کے علاوہ بیوی کے جو حقوق شوہر کے ذمہ لازم آتے ہیں وہ لونڈی اور باندی کو حاصل نہیں ہوتے اس لئے باندی کس طرح بیوی کی حیثیت سے رہ سکتی ہے۔ اور بدن کے کچھ حصوں کے مالک یا مالکہ ہونے کی صورت میں بھی جب اتنے حصہ سے نکاح کی ملکیت ختم ہو گئی تو اس کے ساتھ ہی پوری ذات سے ملکیت ختم ہو گئی۔

ولواشتراهاثم طلقها لم يقع شئى لان الطلاق يستدعى قيام النكاح ولابقاء له مع المنافي......الخ

اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو خرید لینے کے بعد طلاق دی تو اس کا کوئی اثر نہ پڑے گا یعنی طلاق نہ ہو گی۔ لان الطلاق الخ کیونکہ طلاق تو یہ چاہتا ہے کہ پہلے سے نکاح باقی ہو۔ ولابقاء له الخ حالانکہ نکاح اپنے ضد کے ساتھ کسی طرح باقی نہیں رہ سکتا ہے نہ ایک وجہ سے اور نہ کل وجہ سے۔ ف۔ برخلاف اس کے جو عدت گذار رہی ہو۔ وکذااذا ملکتہ الخ اور اسی طرح اگر عوت اپنے شوہر کی یا اس کے کچھ حصہ کی مالکہ ہو گئی ہو۔ تو شوہر کی طلاق اس پر واقع نہیں ہو گی۔ اسی اختلاف اور افتراق کی وجہ سے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

وعن محمدؒ انه يقع لان العدة واجبة بخلاف الفصل الاول لانه لاعدة هنالك حتى حل......الخ

اور امام محمدؒ سے نوادر میں ایک روایت ہے کہ اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اس پر عدت واجب ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی عورت پر جس نے اپنے شوہر کو خریدا ہے اور اس خریداری کی وجہ سے جدائی لازم آئی اور اس جدائی کی وجہ سے حسب معمول عدت لازم آئے گی۔ بخلاف الفصل الخ برخلاف پہلی صورت کے۔ ف۔ یعنی جبکہ شوہر کو اپنی بیوی کے مکمل حصے یا کچھ حصہ بدن کی ملکیت حاصل ہوئی تو شوہر کی طلاق اس پر نہیں پڑیگی۔ لانه لا عدة الخ۔ کیونکہ اس صورت میں عورت پر عدت لازم نہیں ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس کے مالک کو اس سے وطی حلال اور جائز ہوتی ہے۔

وان قال لهاوهي امة لغيره انت طالق تنتين مع عتق مولاك اياك فاعتقها ملك الزوج الرجعة لانه علق التطليق بالاعتاق اوالعتق لان اللفظ ينتظمها والشرط مايكون معدوماعلى خطرالوجودو للحكم تعلق به والمذكور بهذه الصفة والمعلق به التطليق لان فى التعليقات يصير التصرف تطليقا عندالشرط عندناو اذاكان التطليق معلقابالاعتاق اوالعتق يوجد بعده ثم الطلاق يوجد بعد التطليق فيكون الطلاق متاخراعن العتق فيصادف

فهاوهي حرة فلاتحرم حرمة غليظة بالثنتين يبقى شئى وهوان كلمة مع للقران قلنا قديذكر للتاخر كما فى قوله تعالى فان مع العسريسرا ان مع العسريسرا فيحمل عليه بدليل ماذكرنا من معنى الشرط.

ترجمہ: ۔اگر کسی نے اپنی ایسی بیوی کو جو دوسرے کی باندی ہو یہ کہا کہ اپنے مولیٰ سے آزادی کے ساتھ تم کو دو طلاقیں ہیں۔اس کے بعد اس کے مالک نے اسے آزاد کر دیا تو اس کا شوہر اپنی اس بیوی سے رجوع کر لینے کا مالک رہے گا۔ کیونکہ اس نے طلاق دینے کو اس کا آزاد کر دینے یا آزاد ہو جانے پر معلق کیا ہے۔ کیونکہ لفظ ان دونوں احتمالوں کو شامل ہے۔اور شرط وہی ہوتی ہے جو فی الحال تو ناپید ہو لیکن اس کے ہونے کا احتمال اور امید بھی ہو۔اور جو بات یہاں کہی گئی۔ یعنی آزادی تو اس کی بھی یہی صفت ہے۔اور اسی پر طلاق دینے کو معلق کیا ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک تصرف قولی جب معلق ہو تو شرط پائی جانے کے وقت وہ تطلیق ہوگا۔اور جبکہ طلاق دینا آزاد کر دینے یا آزاد ہو جانے پر معلق ہوا تو وہ آزاد کر دینے یا آزاد ہو جانے پر پائی جائے گی۔ پھر طلاق دینے کے بعد طلاق پائی جائے گی۔ تو اس طرح طلاق عتق کے بعد پائی جائے گی۔ تو وہ دونوں طلاقیں اسے اس حالت میں ہوں گی کہ وہ آزاد کی جا چکی ہے۔اس لئے دو طلاقیں پا کر حرمت غلیظہ نہیں پائے گی۔اب ایک بات یہ باقی رہ گئی کہ لفظ مع تو قران اور اتصال کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ تو ہم یہ جواب دیں گے کہ کبھی کبھی یہ بعد کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ **فان مع العسر یسراً ان مع العسر یسراً** میں ہے۔ یعنی سختی کے ساتھ آسانی ہے۔اس لئے ہمارے اس مسئلہ میں بھی بعد کے معنی پر ہی محمول ہوگا۔اس دلیل کے وجہ سے جو ہم نے شرط کے معنی سے ذکر کیا ہے۔

توضیح: ۔ کسی نے اپنی بیوی جو دوسرے کی باندی ہے سے کہا کہ تم کو تمہاری آزادی کے ساتھ ہی دو طلاقیں ہیں۔اس کے بعد وہ آزاد کر دی گئی۔ تو وہ مغلظہ ہو جائے گی یا نہیں

وان قال لهاوهي امة لغيره انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك فاعتقها ......الخ

اگر کسی نے اپنی بیوی جو دوسرے کی باندی ہے سے کہا تم کو تمہارے مولیٰ کی طرف سے آزادی کے ساتھ دو طلاقیں ہیں۔ف۔ یعنی جب تمہارا مولیٰ تم کو آزاد کر دے تو اس آزادی کے ساتھ ہی میری طرف سے تم کو دو طلاقیں ہیں۔**فاعتقها الخ** پھر اس باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا تو اس کے شوہر کو اس سے رجعت کا اختیار ہوگا۔ف۔ کیونکہ اگرچہ ایک باندی کی کل طلاقیں دو ہی ہوتی ہیں لیکن وہ جب آزاد کر دی جائے تو اس کی بھی طلاقیں تین ہو جاتی ہیں۔اور اس جگہ بھی یہی صورت ہوئی ہے۔**لانه علق الخ** کیونکہ اس کے شوہر نے اپنے طلاق دینے کو اس کے آزاد کر دینے یا آزاد ہو جانے پر معلق کیا ہے۔

لان اللفظ ينتظمها والشرط مايكون معدوما على خطرالوجود للحكم تعلق به......الخ

کیونکہ وہ لفظ دونوں معنوں کو شامل ہے۔ف۔اس لئے اس کا ترجمہ ان دو طریقوں سے کیا جا سکتا ہے کہ تمہارے مولیٰ کے آزاد کر دینے کے ساتھ ہی میری طرف سے دو طلاقیں ہیں یا یہ کہ تمہارے مولیٰ سے تم کو آزادی حاصل ہوتے ہی تم کو دو طلاقیں ہیں۔ بہر حال اس نے اپنی طرف سے طلاق دینے کے معاملہ کو اس کے مولیٰ کے آزاد کرنے یا اس بیوی کے آزادی حاصل ہونے کے ساتھ ہی معلق کیا ہے۔اس لئے آزادی بطور شرط کے ہوئی۔ **والشرط الخ** اور شرط وہ ہوتی ہے جو فی الحال موجود نہ ہو لیکن اس کے ہونے کا احتمال ہو۔ف۔اسی لئے اس طرح نہیں کہا جاتا ہے کہ اگر کل دن ہوا تو میں آؤں گا۔ کیونکہ کل کا ہونا تو یقینی ہوگا۔اس موقع پر یوں کہا جاتا ہے کہ اگر کل فضاء صاف رہی تو آؤں گا۔ کیونکہ اس میں شک ہو سکتا ہے۔اسی لئے شرط کو ایک تو یقینی نہیں بلکہ مشکوک ہونا چاہئے۔اور دوسرے یہ کہ **وللحكم تعلق الخ** حکم کا اس کے ساتھ تعلق بھی ہو۔حالانکہ مذکور یعنی آزاد کرنا یا آزادی حاصل ہونا اسی صفت پر ہے۔ف۔ کہ فی الحال تو آزادی سے محرومی ہے ساتھ ہی اس بات کی امید رہتی ہے کہ مولیٰ کی طرف سے حاصل ہو جائے۔اور اس سے حکم کا تعلق ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ تطلیق متعلق ہونے کے واسطے یہ شرط

ہے۔ پھر فرمایا:

والمعلق به التطليق لان في التعليقات يصير التصرف تطليقا عندالشرط عندنا......الخ

اور طلاق دینا اس شرط سے معلق ہے۔ف۔ خود طلاق معلق نہیں ہے۔ یعنی جب ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ مولیٰ کی طرف سے آزادی کا ہونا شرط ہے۔ تو اب یہ سوال ہوتا ہے کہ اس شرط پر کیا نفس طلاق معلق ہے یا طلاق دینا معلق ہے۔ اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ تطلیق معلق ہے۔ لان في التعليقات الخ کیونکہ ہمارے نزدیک جب تصرف قولی معلق ہوا تو شرط پائی جانے کے وقت وہ تطلیق ہوگا۔ف۔ اور فی الحال تطلیق نہیں ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں اسے وضاحت کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے۔ اب حاصل کلام یہ ہوا کہ جب مولیٰ کی طرف سے آزادی حاصل ہوگئی تب شوہر کی طرف سے تطلیق پائی جائے گی۔ اور ابھی صرف قول ہے۔ واذا كان الخ اور جب کہ تطلیق مذکور آزاد کرنے یا آزادی حاصل ہونے پر معلق ٹھہری تو آزاد کر دینے کے بعد یا آزادی پالینے کے بعد پائی جائے گی۔ف۔ تو یہ بات واضح ہوگئی کہ جب مولیٰ نے مذکورہ باندی کو آزاد کر دیا تب شوہر کا اسے طلاق دینا دو طلاقوں کے ساتھ متعلق ہوا۔

ثم الطلاق يوجد بعد التطليق فيكون الطلاق متاخرا عن العتق فيصادفها وهي حرة......الخ

پھر طلاق دینے کے بعد طلاق پائی جائے گی۔ف۔ یعنی جب تطلیق ہوئی تب اس کا اثر یعنی طلاق پائی گئی۔ فيكون الطلاق الخ اس طرح عتق مولیٰ کے بعد ہی طلاق پائی جائے گی۔ف۔ اور اس وقت مولیٰ کے آزاد کر دینے کے ساتھ ہی وہ آزاد ہو چکی ہے۔ فيصادفها الخ اور وہ دو طلاقیں اس عورت کو اس حالت میں ملیں گی کہ وہ آزاد کی جا چکی ہوگی۔ف۔ فلا تحرم الخ لہٰذا یہ عورت اب صرف دو طلاقیں پانے کی وجہ سے حرمت غلیظہ سے حرام نہ ہوگی۔ف۔ بلکہ تین طلاقوں سے مغلظہ ہوگی۔ اور ایک طلاق باقی رہ جانے کی وجہ سے اس کے شوہر کو رجوع کر لینے کا حق ہوگا۔ بقي شي الخ اب ایک اعتراض یہ باقی رہا کہ لفظ مع تو اتصال اور اقتران کے لئے آتا ہے۔ف۔ اور شوہر نے مع عتق مولاک کہا تھا یعنی تمہارے مولیٰ کے آزاد کرنے کے ساتھ ہی تم کو دو طلاقیں ملی ہیں تو یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ آزادی کے بعد دو طلاقیں ملیں گی۔

قلنا قديذكر للتاخر كما في قوله تعالى فان مع العسريسرا ان مع العسريسرا فيحمل عليه......الخ

تو اس کا جواب ہم نے اس طرح دیا ہے کہ اگرچہ مع کے معنی ساتھ کے ہیں پھر بھی کبھی کبھی بعد کے معنی میں بھی مستعمل ہو جاتا ہے۔ كمافي قوله تعالى الخ جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے فان مع العسر یسرا۔ف۔ یعنی سختی کا ساتھ آسانی ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ یہاں سختی کے بعد آسانی مراد ہے۔ مگر درمیان میں کچھ فاصلہ نہ ہونے کی وجہ سے وہ ساتھ ہی مانی گئی۔ فيحمل عليه تو موجودہ مسئلہ میں بھی بعد کے معنی پر ہی محمول ہوگا۔ بدليل ماذكرنا الخ اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے معنی شرط سے بیان کری ہے۔ف۔ یعنی چونکہ اس کے طلاق دینے کے لئے آزادی کی شرط کی ہے اس لئے شرط پائی جانے کے بعد طلاق دینا واجب ہے۔ اس لئے مع عتق مولاک کے معنی لامحالہ یہی ہوئے کہ تمہارا مولیٰ جب تم کو آزاد کر دے تب میرے طلاق دینے سے تم کو دو طلاقیں ہوں گی۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔

ولوقال اذاجاء غدفانت طالق ثنتين وقال المولي اذاجاء غدفانت حرة فجاء الغدلم تحل له حتى تنكح زوجا غيره وعدتها ثلث حيض وهذاعندابي حنيفة وابي يوسفؒ وقال محمدؒ زوجهايملك الرجعة لان الزوج قرن الايقاع باعتاق المولي حيث علقه بالشرط الذى علق به المولي العتق وانما ينعقد المعلق سبباعندالشرط والعتق يقارن الاعتاق لانه علته اصله الاستطاعة مع الفعل فيكون التطليق مقارنا للعتق ضرورة فتطلق بعد العتق فصار كالمسئلة الاولى ولهذايقدرعدتها بثلث حيض ولهما انه علق الطلاق بما علق به المولي العتق ثم العتق يصادفها وهي امة فكذا الطلاق والطلقتان تحرمان الامة حرمة غليظة بخلاف المسألة الاولى لانه علق التطليق

باعتاق المولی فیقع الطلاق بعد العتق علی ماقررناہ وبخلاف العدۃ لانہ یوخذفیھا بالاحتیاط وکذاالحرمۃ الغلیظۃ یوخذ فیھا بالاحتیاط ولاوجہ الی ماقال لان العتق لوکان یقارن الاعتاق لانہ علتہ فالطلاق یقارن التطلیق لانہ علتہ فیقترنان.

ترجمہ ۔اگر شوہر نے اپنی بیوی سے جو دوسرے کی باندی ہے یہ کہا کہ جب کل آئے تو تم کو دو طلاقیں ہیں اور اسکے مولیٰ نے کہا کہ جب کل آئے تو تم آزاد ہو۔ تو کل آجانے کے بعد وہ بیوی اس شوہر کے لئے حلال نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ اس کے علاوہ کسی دوسرے سے نکاح کرلے۔اور اس کی عدت تین حیض ہوگی یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسف رہ کے نزدیک ہے لیکن امام محمدؒ نے فرمایا کہ اسکا شوہر اس سے رجوع کرسکتا ہے کیونکہ شوہر نے طلاق کے واقع کرنے کو مالک کی آزادی کے ساتھ مشروط کیا ہے اس طور پر کہ اسنے طلاق کو اس شرط کے ساتھ معلق کیا جس کے ساتھ مولیٰ نے آزادی کو معلق کیا ہے بلکہ جب یہی سبب ہوگا کہ شرط پائی جائے اور آزادی آزاد کرنے کے ساتھ پائی جاتی ہے کیونکہ آزاد کرنا اس کی علت ہے اور اس کی اصل یہ ہے کہ صلاحیت فعل کے ساتھ ہوتی ہے اس لئے طلاق دینا آزادی کے ساتھ ملا ہوا واقع ہوا اس لئے یہ عورت آزادی حاصل کرنے کے بعد طلاق والی ہوئی تو یہ مسئلہ بھی پہلے مسئلہ کی طرح ہوگیا اسی بناء پر اسکی عدت کا اندازہ تین حیض کیا گیا ہے اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو اسی بات پر معلق کیا ہے کہ جس بات پر مولیٰ نے آزادی کو معلق کیا ہے۔ پھر یہ آزادی اس باندی کو ایسی حالت میں ملی کہ وہ باندی ہے اسی طرح طلاق بھی ہے اور یہ معلوم ہے کہ باندی کو دو طلاقیں ہونے سے اسے حرمت غلیظہ ہوجائے ہے بخلاف پہلے مسئلہ کے کیونکہ اس نے طلاق دینے کو مولیٰ کے آزاد کرنے پر معلق کیا ہے اس طرح طلاق آزادی کے بعد واقع ہوگی جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے اور بخلاف عدت کے کیونکہ عدت کے بارے میں احتیاط پر عمل کیا جاتا ہے اسی طرح حرمت غلیظہ کا حکم بھی احتیاط کے ساتھ دیا جاتا ہے اور اس جگہ امام محمدؒ نے جو فرمایا ہے اس کی کوئی دلیل نہیں ہے اس لئے کہ آزادی اگر آزاد کرنے کے ساتھ ہوتی ہے اس لئے کہ آزاد کرنا اس کے لئے علت ہے تو طلاق بھی طلاق دینے کے ساتھ پائی جائے گی اس لئے کہ یہ اسکی علت ہے۔اس لئے دونوں مسئلے ایک جیسے ہوجائیں گے۔

توضیح ۔اگر شوہر نے اپنی بیوی کو جو دوسرے کی باندی ہے کل آنے پر دو طلاقیں دیں اور اس کے مولیٰ نے کل آنے پر اس کی آزادی کو معلق کیا تو کل آجانے کے بعد وہ بیوی شوہر کے لئے حلال رہے گی یا نہیں۔اختلاف ائمہ

ولوقال اذاجاء غدفانت طالق ثنتین وقال المولی اذاجاء غدفانت حرۃ فجاء الغد......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔فجاء الخ پھر کل کا روز آیا۔ف۔ تو مطلقہ غلیظہ ہوگئی اور وہ اس شوہر کے لئے اسی وقت حلال ہوگی کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرلے۔ف۔ حلالہ کے بعد اس سے طلاق پانے اور اس کی عدت گذرنے کے بعد پہلے شوہر سے نکاح کرسکتی ہے۔وعدتھا الخ اس کی عدت اب تین حیض ہونگے۔ف۔یعنی طلاق کے معاملے میں تو اس کی حالت لونڈی کی سی ہوئی لیکن عدت کے معاملہ میں وہ آزاد عورت جیسی ہوئی اور یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا ہے۔

وقال محمدؒ زوجھایملک الرجعۃ لان الزوج قرن الایقاع باعتاق المولی حیث علقہ......الخ

اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اس کے شوہر کو اس سے رجعت کا اختیار ہوگا۔یعنی طلاق بھی مثل آزاد عورت کے تین دفعہ ہوگی۔لان الزوج الخ کیونکہ شوہر نے طلاق واقع کرنے کو مولیٰ کے آزاد کرنے سے ملالیا۔ کیونکہ طلاق دینے کو اسی کے ساتھ ملالیا جس کو مولیٰ نے آزاد کرنے کے ساتھ معلق کیا ہے۔ف۔یعنی جب کل کا دن آئے۔اور جو چیز کہ معلق ہو وہ بالفعل سبب نہیں ہوتی اس لئے شوہر کا قول بالفعل طلاق واقع ہونے کا سبب نہیں ہے۔وانما ینعقد الخ بلکہ سبب اسی وقت ہوگا جب شرط

پائی جائے۔ف۔اس لئے جب کل کا دن آئے گا اسی وقت گویا اس نے طلاق دی۔اور مولیٰ نے بھی اسی وقت آزاد کیا۔ف۔والعتق الخ اور آزاد ہونا آزاد کرنے کے ساتھ ہے کیونکہ آزاد کرنا اس کی علت ہے۔ف۔اور علت کے ساتھ معلول ہوتا ہے۔

اصله الاستطاعة مع الفعل فيكون التطليق مقارنا للعتق ضرورة فتطلق بعد العتق......الخ

اور اس کی اصل یہ ہے کہ استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے۔ف۔یعنی بندے سے جو فعل سرزد ہوتا ہے جب ہی ہوتا ہے کہ بندے کو اس فعل کی قدرت اور استطاعت بھی ہو اس لئے جب فعل ہوا تو معلوم ہو گیا کہ اسے اس فعل کی استطاعت تھی اور استطاعت ہی فعل کی علت ہے اور یہ معلوم ہے کہ علت اور سبب حقیقی سے فعل جدا نہیں ہوتا ہے بلکہ ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔اب جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ موجودہ مسئلہ میں کل کا دن ہوتے ہی مولیٰ کی طرف سے آزاد کرنا وقع ہوا تھا تو اسی کے ساتھ آزادی بھی ہوئی اسی طرح کل کا دن ہوتے ہی شوہر کی طرف سے طلاق دینا وقع ہوا تو اسی کے ساتھ طلاق بھی وقع ہوئی۔فیکون التطلیق الخ اس لئے طلاق دینا آزادی کے ساتھ ساتھ پایا گیا۔ف۔اور طلاق دینے کے بعد طلاق واقع ہوئی۔کیونکہ طلاق تو تطلیق کا اثر ہے۔فتطلق الخ تو یہ عورت آزادی پانے کے بعد طلاق والی ہوئی اسی لئے یہ مسئلہ بھی پہلے مسئلہ کی مثل ہو گیا۔ولھذا یقدر الخ اسی وجہ سے اس عورت کی عدت تین حیض ہوئی۔ف۔اور دوسری باندیوں کی مانند دو حیض نہیں ہوئی۔کیونکہ آزاد ہو جانے کے بعد اسے طلاق ملی ہے۔

ولهما انه علق الطلاق بما علق به المولى العتق ثم العتق يصادفها وهى امة فكذا الطلاق ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو اسی وقت کا ساتھ معلق کیا ہے جس کے ساتھ مولیٰ نے آزاد کرنے کو معلق کیا ہے۔ف یعنی کل کے دن کا پہلا جزو۔پس کلام کے شروع حصے میں شوہر کا طلاق دینا اور مولیٰ کا آزاد کرنا دونوں متعلق ہو گئے حالانکہ اس وقت تک وہ لونڈی ہے ورنہ آزاد کرنے کے یہاں پر کچھ معنی نہ ہوتے۔ثم العتق الخ پھر آزادی اس باندی کو ایسی حالت میں ملی کہ وہ باندی ہے۔فکذا الطلاق تو یونہی طلاق بھی ہے۔ف۔اس کا ایسی حالت میں طلاق پہنچی کہ وہ باندی ہے اور دو طلاقیں پہنچی ہیں۔والطلقتان الخ اور دو طلاقیں باندی کو حرمت غلیظہ کے ساتھ حرام کر دیتی ہیں۔

بخلاف المسالة الاولى لانه علق التطليق باعتاق المولى فيقع الطلاق بعد العتق على ماقررناه ......الخ

برخلاف پہلے مسئلہ کے کہ اس میں آزادی کے بعد طلاقیں ملی تھیں آزادی کے ساتھ نہیں۔لا نہ علق التطلیق الخ۔کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو اس کے مولیٰ کے آزاد کرنے پر معلق کیا تھا اس لئے مولیٰ نے پہلے آزاد کیا تب طلاق واقع ہوئی جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔ف۔کہ مولیٰ کے ساتھ آزاد کرنے کے یہی معنی ہیں کہ مولیٰ کے آزاد کرنے کے بعد طلاق ہوئی ہے۔خلاصہ یہ ہوا کہ پہلے مسئلہ میں شوہر نے اپنے طلاق دینے کو مولیٰ کے آزاد کرنے کے فعل پر معلق کیا ہے۔ اس لئے پہلے ایک کام آزاد کرنے کا پایا گیا تب شوہر کی طرف سے طلاق دینے کا کام ہوا۔اور اس دوسرے مسئلہ میں شوہر اور مولیٰ دونوں نے اپنے اپنے عمل کو ایک تیسری چیز پر معلق کیا ہے یعنی کل کے دن کا پہلا حصہ پس جیسے ہی کل کے دن باندی پر وہ وقت آیا اسی وقت شوہر کی طرف سے طلاق دینا اور مولیٰ کی طرف سے آزاد کرنا ایک ساتھ پایا گیا۔اس لئے باندی آزاد بھی ہو گئی اور طلاق بھی پا گئی۔اور چونکہ اسے باندی ہونے کی حالت میں دو طلاقیں ملی ہیں اس لیئے وہ حرام مغلظہ ہو گئی۔

وبخلاف العدة لانه يوخذفيها بالاحتياط وكذاالحرمة الغليظة يوخذ فيها بالاحتياط ......الخ

برخلاف عدت کے۔ف۔کیونکہ طلاق کے بعد ہی عدت لازم آتی ہے۔اور طلاق کے بعد کے زمانہ میں وہ بالاتفاق ایک آزاد عورت ہو جاتی ہے۔تو اب اس کی صورت حال یہ ہو گی کہ طلاق دئے جانے کے وقت وہ ایک باندی تھی لیکن عدت کے زمانہ میں وہ آزاد ہے اس لئے یہ سوال ہوتا ہے کہ طلاق کے وقت کا خیال کرتے ہوئے اس کی عدت دو حیض ہو گی یا عدت کے زمانہ کا خیال کرتے ہوئے آزاد کی طرح تین حیض اس کی عدت ہو گی۔اس لئے اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ وہ حقیقت میں آزاد ہو چکی

ہے اس لئے تین حیض ہی اس کی عدت ہوگی۔ لانہ یوخذ الخ کیونکہ عدت کے بارے میں احتیاط پر عمل کرنا چاہئے۔ ف۔ اور احتیاط یہی ہے کہ عدت تین حیض ہی مقرر کی جائے۔ وکذا الحرمۃ الخ اسی طرح حرمت غلیظہ میں بھی احتیاط کرنی چاہئے۔ ف۔ کیونکہ دو حال سے خالی نہیں یعنی ہوئیں۔ یا امام محمدؒ کے قول کے مطابق نہیں ہوئیں۔ لیکن حرمت غلیظہ بہت سخت حکم ہے اس لئے احتیاط اسی میں ہوگی کہ اسے حرمت غلیظہ کا حکم دیا جائے اور وہ حرام کردی جائے۔ اور دلیل سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔

ولا وجہ الی ماقال لان العتق لو کان یقارن الاعتاق لانہ علتہ فالطلاق یقارن التطلیق لانہ علتہ......الخ

اور امام محمدؒ نے جو دلیل بیان کی ہے اس کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ ان کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ شوہر نے اپنے طلاق دینے کو مولیٰ کا آزاد کرنے سے ملایا ہے۔ اور آزاد کرنا اور ہونا دونوں ایک ساتھ ہیں۔ کیونکہ آزاد ہونے کی علت آزاد کرنا ہے اس لئے آزاد کرنے کے ساتھ ہی اس کی آزادی پائی گئی۔ اس طرح طلاق دینا اور آزاد ہونا دونوں ایک ساتھ پائے گئے۔ اور طلاق جو طلاق دینے کے بعد ہے وہ آزادی کے بعد پائی گئی لیکن اس دلیل میں دھوکہ ہو گیا ہے۔ لان العتق الخ کیونکہ اگر آزاد ہونا اپنے آزاد کرنے کے ساتھ اس لئے پایا گیا ہے کہ آزاد کرنا اس کی علت ہے۔ فالطلاق الخ تو طلاق دینے کے ساتھ ہی ہوگی کیونکہ اس طلاق کی علت طلاق دینا ہے۔ ف۔ پس جب طلاق دینا طلاق کے ساتھ ہے تو طلاق بھی آزادی کے ساتھ ہوئی۔ فیقترنان تو طلاق اور آزادی دونوں ایک ساتھ ہو گئی۔ ف۔ پس آزاد کرنے کے بعد طلاق کہاں پائی گئی جیسا کہ خیال کیا گیا ہے۔

فصل: فی تشبیہ الطلاق ووصفہٗ ومن قال لامرأتہ انت طالق ھکذا یشیر بالابہام و السبابۃ والوسطی فھی ثلث لان الاشارۃ بالاصابع تفیذ العلم بالعدد فی مجری العادۃ اذا اقترنت بالعدد المبہم قال علیہ السلام الشھر ھکذا وھکذا وھکذا. الحدیث. وان اشار بواحدۃ فھی واحدۃ وان اشار بالثنتین فھی ثنتان لما قلنا والاشارۃ تقع بالمنشورۃ منھا وقیل اذا اشار بظھورھا فبالمضمومۃ منھا واذا کان تقع الاشارۃ بالمنشورۃ منھا فلو نوی الاشارۃ بالمضمومتین یصدق دیانۃ لاقضاء وکذا اذا نوی الاشارۃ بالکف حتی یقع فی الاولیٰ ثنتان دیانۃ وفی الثانیۃ واحدۃ لانہ یحتملہ لکنہ خلاف الظاھر ولولم یقل ھکذا یقع واحدۃ لانہ لم تقترن بالعدد المبہم فبقی الاعتبار لقولہ انت طالق.

ترجمہ ۔ فصل۔ طلاق کو تشبیہ دینے اور اس کو وصف کرنے کے بیان میں۔ کسی نے اگر اپنی بیوی سے کہا تم کو طلاق ہے اتنی بار اپنے انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی کے ساتھ اشارہ کرتے ہوئے۔ تو اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ کیونکہ جب مبہم لفظ (اتنی یا اتنی) کے ساتھ انگلیوں کا اشارہ بھی ملا دیا جائے تو عادت اور دستور یہی ہے کہ اس سے گنتی کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الشھر ھکذا الخ یعنی یہ مہینہ اتنے دنوں کے ہے ساتھ ہی آپ نے اشارہ سے کہا اتنے اور اتنے اور اتنے دنوں کے ہے (پوری حدیث۔) اور اگر کہنے والے نے ایک انگلی سے اشارہ کیا تو ایک طلاق ہوگی اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو دو طلاقیں ہوں گی اس وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ اور اشارہ کھلی ہوئی انگلیوں سے کیا جاتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جب انگلیوں کی پشت کی طرف سے اشارہ ہو تو ان میں سے ملی ہوئی انگلیوں کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور جب ان میں سے کھلی ہوئی انگلیوں سے اشارہ ہو بس اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے بند انگلیوں سے اشارہ کا ارادہ کیا تھا تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی۔ لیکن قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ اسی طرح جب اس نے ہتھیلی سے اشارہ کا ارداہ کیا ہو۔ یہاں تک کہ پہلی صورت میں دیانتاً دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور دوسری صورت میں صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ اس کا فعل اس معنی کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ لیکن ظاہر کے خلاف ہے اور اگر اس نے لفظ ھذا اتنا ، نہیں کہا تو ایک ہی واقع ہوگی۔ کیونکہ یہ اشارہ کسی مبہم عدد کے ساتھ نہیں ملا ہے اس لئے اس کے صرف انت طالق کہنے کا اعتبار باقی رہا۔

توضیح :۔ فصل، طلاق کو تشبیہ دینے اور اس کو وصف کرنے کا بیان۔ اگر طلاق دیتے وقت انگلیوں سے یا ہتھیلی وغیرہ سے اشارہ بھی کیا جائے تو پھر کس حال کا اعتبار کیا جائے گا

فصل في تشبيه الطلاق و وصفه ومن قال لامرأته انت طالق هكذا يشير بالابهام......الخ

۔ف۔ واضح ہو کہ عربی زبان میں لفظ کذا عدد سے کنایہ ہوتا ہے جیسے اردو میں اتنا اور اتنی ہے۔ ومن قال الخ۔ اور جس نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو اتنی طلاق ہے۔ اپنے انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی کے ساتھ اشارہ کرتے ہوئے۔ ف۔ یعنی تین انگلیاں اٹھا کر کہا کہ تم کو اتنی طلاق ہے۔ ثلث الخ تو اس سے تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ جب مبہم لفظ (اتنی یا اتنی) کے ساتھ انگلیوں کا اشارہ بھی ملا دیا جائے تو عام عادت یہ ہے کہ اس سے تعداد کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس جیسے زبانی الفاظ اس لئے کہے جاتے ہیں کہ ان کے ذریعہ دوسرے آدمی کے دل کا مقصد معلوم ہو جائے۔ اسی طرح اشارہ اور انگلیوں کا شمار وغیرہ ایسی امور بنائے گئے ہیں جو دوسرے کا مقصد بتلاتے ہیں۔ اس لئے جب آدمی نے کہا اتنی چیز تو کچھ معلوم نہ ہوا کہ کتنی تعدار کا ارادہ کرتا ہے اس کے بعد جب انگلیوں سے اشارہ کیا تب معلوم ہو گیا۔ پس جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو اتنی طلاق ہے ساتھ ہی تین انگلیاں اٹھا دیں تو معلوم ہو گیا کہ اسے تین طلاقیں دی گئی ہیں۔ کیونکہ یہ اشارہ اس مبہم لفظ کا دلیل بیان ہے۔

قال عليه السلام الشهر هكذا وهكذا وهكذا. الحديث......الخ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ (یہ موجودہ) مہینہ اتنا اور اتنا اور اتنا ہے الخ ف کہتے وقت آپ نے اپنے اپنے دونوں ہاتھوں کی انگلیاں تین بار اٹھائیں اور تیسری مرتبہ میں انگوٹھا بند کر لیا۔ یعنی یہ مہینہ ۲۹ ہی کا تھا۔ اس میں آپ نے دس اور دس اور نو کو تین مرتبہ بیان کیا۔ اور یہ حدیث بخاری و مسلم میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مسلم میں سعد بن مالک کی سند سے اور مستدرک میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے۔ تو معلوم ہوا کہ انگلیوں کا اشارہ مفید ہے۔

وان اشار بواحدة فهي واحدة وان اشار بالثنتين فهي ثنتان لما قلنا......الخ

اور اگر ایک سے اشارہ کیا تو ایک اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو دو ہی طلاقیں ہوں گی۔ اوپر بیان کی ہوئی دلیل سے۔ ف۔ اب یہ بات کہ ملی ہوئی انگلیوں سے اشارہ معتبر ہے خواہ انگلیوں کے سامنے کے حصہ سے ہو یا پشت کی جانب سے ہو یا کھلی ہوئی انگلیوں سے ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی گنتی میں کھلی ہوئی انگلیوں کا اعتبار ہوتا ہے۔ وقیل اذا الخ اور کہا گیا ہے کہ اگر انگلیوں کی پشت کی طرف سے اشارہ کرے تو ملی ہوئی انگلیوں کا اعتبار ہوگا۔ ف۔ یعنی جب انگلیوں کی پشت کو عورت کی طرف (اور اپنی ہتھیلی کو اپنی طرف) کرے تو جس انگلی کو بند کیا ہے طلاق میں اتنی ہی تعداد معتبر ہوگی۔ اور جب انگلیوں کے رخ کو عورت کی طرف کیا تو کھلی انگلیاں معتبر ہوں گی۔

واذا كان تقع الاشارة بالمنشورة منها فلو نوى الاشارة بالمضمومتين يصدق ديانة لا قضاء......الخ

اور جب کھلی ہوئی انگلیوں سے اشارہ وقع ہوا۔ ف۔ مثلاً کھلی ہوئی تین اور بند دو تھی تو ظاہر یہی ہے کہ تین طلاقیں واقع ہوئیں۔ فلو نوى الاشارة الخ اب اگر اس نے کہا کہ میں نے انہیں بند انگلیوں سے اشارہ کیا تھا تو دیانۃً اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔ لیکن قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ وكذا اذا نوى الخ اسی طرح جب اس نے ہتھیلی سے اشارہ کا ارادہ کیا ہو۔ ف۔ تو دیانتاً اس کی تصدیق ہوگی لیکن قضاءً نہ ہوگی۔ حتى يقع الخ یہاں تک کہ پہلی صورت میں دیانتاً صرف دو طلاقیں معتبر ہوں گی۔ ف۔ کیونکہ تین انگلیاں کھلی ہوئی ہیں اور دو ہی بند ہیں۔ اور پہلی صورت یہی کہ اس نے بند انگلیوں سے اشارہ کا ارادہ کیا تھا۔

وفي الثانية واحدة لانه يحتمله لكنه خلاف الظاهر ولو لم يقل هكذا يقع واحدة......الخ

اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہو گی۔ف۔ یعنی جب اس نے ہتھیلی سے اشارہ کیا تو ایک طلاق واقع ہو گی۔ اگرچہ سب انگلیاں کھلی ہوئی یا بند ہوں۔ لانه يحتمله الخ کیونکہ اس کا یہ عمل اسی معنی کا احتمال رکھتا ہے۔ اگرچہ ظاہر کے خلاف ہے اسی لئے قاضی جو ظاہر پر حکم لگاتا ہے اس کی تصدیق نہ کرے گا۔ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے عرف میں بند انگلیوں سے اشارہ کرنا گویا انکار ہوتا ہے ایسی صورت میں اوپر کے بیان میں تامل ہے۔ پھر اتنی تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ اس نے اشارہ کیا اور زبان سے کہا کہ تم کو اتنی طلاق ہے۔ یعنی اتنی کہہ کر اشارہ کیا ہو۔ ولو لم يقل الخ اور اگر اس نے ھٰکذا یا اتنے کا لفظ نہیں کہا۔ف۔ بلکہ صرف اتنا کہا کہ تم کو طلاق ہے اور انگلیوں سے اشارہ کر دیا تو صرف ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔ لانه لم تقترن الخ کیونکہ یہ اشارہ کسی عدد مبہم سے نہیں ملا۔ف۔ یعنی اتنا یا اتنا کچھ نہیں کہا جس کی یہ تفصیل ہو اس لئے یہ اشارہ بے کار رہا۔ فبقی الاعتبار الخ اس لئے صرف انت طالق کہنے کا اعتبار باقی رہا۔ف۔ جس سے صرف ایک ہی طلاق واقع ہوتی ہے۔

واذا وصف الطلاق بضرب من الزيادة والشدة كان بائنا مثل ان يقول انت طالق بائن او البتة وقال الشافعي يقع رجعيا اذا كان بعد الدخول لان الطلاق شرع معقبا للرجعة فكان وصفه بالبينونة خلاف المشروع فيلغو كما اذا قال انت طالق على ان لا رجعة لي عليك ولنا انه وصفه بما يحتمله لفظه الا ترى ان البينونة قبل الدخول وبعد العدة تحصل به فيكون هذا الوصف لتعيين احد المحتملين ومسألة الرجعة ممنوعة فتقع واحدة بائنة اذا لم تكن له نية او نوى الثنتين اما اذا نوى الثلث فثلث لما مر من قبل ولو عنى بقوله انت طالق واحدة وبقوله بائن او البتة اخرى يقع تطليقتان بائنتان لان هذا الوصف يصلح لابتداء الايقاع.

ترجمہ۔ اور اگر اپنی طلاق کو شوہر نے کسی ایسی صفت کے ساتھ ملایا جس میں زیادتی یا سختی کے معنی ہوں تو اس طلاق سے بائن مراد ہو گی مثلاً یوں کہے کہ تم کو طلاق بائن ہے یا طلاق البتہ ہے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس سے رجعی مراد ہو گی۔ بشرطیکہ اس عورت سے دخول ہو چکا ہو۔ کیونکہ طلاق اسی وصف کے ساتھ ثابت ہوئی ہے کہ اس کے بعد رجعت بھی ہو سکے۔ اس لئے اس طلاق کو بینونۃ کی صفت سے متصف کرنے سے خلاف شروع ہو کر لغو ہو جائے گی۔ جیسے کہ اس شخص نے اپنی طلاق کو ایسی صفت سے متصف کیا ہے جس کا وہ لفظ احتمال بھی رکھتا ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ غیر مدخولہ میں عدت سے پہلے اور مدخولہ میں عدت کے بعد اسی لفظ طلاق کی وجہ سے بالکل جدائی ہو جاتی ہے۔ اس لئے طلاق کو بائن سے متصف کرنا اس کے دو احتمالات میں سے کسی ایک کو معین کرنے کے لئے ہے اور رجعت کا مسئلہ ممنوع ہے۔ اس لئے ایک بائن طلاق واقع ہو گی بشرطیکہ اس کی کوئی نیت نہ ہو، یا دو کی نیت کی ہو۔ لیکن اگر تین کی نیت کی تو تینوں واقع ہو جائیں گی۔ جس کی وجہ اس پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ اور اگر اس نے انت طالق سے ایک کی نیت کی۔ اور لفظ بائن یا البتہ کہہ کر دوسری طلاق کی نیت کی تو دو بائن طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ یہ وصف اس لائق ہے کہ اس سے ابتداء سے طلاق واقع کی جائے۔

توضیح۔ اگر لفظ طلاق کے ساتھ کوئی ایسی صفت ملادی جائے جس میں زیادتی یا سختی کے معنی ہوں۔ تو کیا حکم ہو گا۔ اختلاف آئمہ۔ دلائل

واذا وصف الطلاق بضرب من الزيادة والشدة كان بائنا مثل ان يقول انت طالق بائن......الخ

اگر طلاق کو کسی قسم کی زیادتی یا شدت کے وصف سے متصف کر دیا۔ف۔ مثلاً یوں کہے کے تم کو شدید طلاق ہے۔ تو اسے طلاق بائن ہو جائے گی۔ مثل ان الخ مثلاً یوں کہے کہ تم کو بائنہ طلاق ہے یا طلاق البتہ ہے۔ف۔ بت کے معنی کاٹنے اور قطع کرنے کے ہیں۔ اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ ہے کہ ایسی ایک یا دو تک طلاق ہو جس میں رجعت کا اختیار نہ ہو۔ لیکن اتنی گنجائش ہو کہ اس سے دوبارہ نکاح کر لے۔ اور دوسری یہ کہ تین طلاقیں ہو جائیں۔ یہاں تک کے بعد میں اس سے نکاح بھی نہ کر سکے جب

تک کہ وہ حلالہ نہ کرلے۔

وقال الشافعي يقع رجعيا اذا كان بعدالدخول لان الطلاق شرع معقبا للرجعة ......الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اگر دخول کے بعد کہا ہو تو طلاق رجعی واقع ہو گی۔ **لان الطلاق الخ** کیونکہ طلاق کا ثبوت اسی طرح سے ہے کہ اس کے بعد رجعت ہو سکے۔ اس لئے اس طلاق کو بائن کی صفت سے متصف کرنا اس ثبوت اور مشروعیت کے خلاف ہو گا اسے لئے اس وصف کو لغو قرار دیا جائے گا۔ **كما اذاقال الخ** جیسا کہ اگر اس نے صراحۃً ان الفاظ میں کہا کہ تم کو طلاق ہے اس شرط کے ساتھ کہ تم سے رجعت کا مجھے اختیار نہ ہو گا۔ ف۔ تو اس کا یہ کہنا لغو ہو گا اور اسے رجعت کا اختیار باقی رہے گا۔ بس جب کہ صراحۃً اس طرح کہنے سے بھی وہ بائنہ نہ ہو گی تو بدرجہ اولیٰ کنایۃً کہنے سے بھی کنائی طلاق نہ ہو گی۔ **ولنا انه الخ** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے طلاق کو ایسے وصف کے ساتھ متصف کیا ہے جس کا احتمال خود اس کی طلاق میں بھی ہے۔ ف۔ یعنی خود طلاق ایسی چیز ہے جو دو دلوں کے درمیان جدائی ڈال دیتی ہے۔

الاترى ان البينونة قبل الدخول وبعد العدة تحصل به فيكون هذالوصف لتعيين احد......الخ

کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ غیر مدخولہ میں عدت سے پہلے اور مدخولہ میں عدت کے بعد اسی لفظ طلاق کی وجہ سے بالکل جدائی ہو جاتی ہے۔ ف۔ اور بائن کے بھی یہی معنی ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ خود طلاق میں جس بات کا احتمال ہے۔ اس بات کر اس میں بیان کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ جدائی ظاہر ہو کر پھر ملاپ ہو جائے دوسری یہ کہ ایسی جدائی ہو کہ پر ملاپ نہ ہو سکے۔ **فيكون هذا الخ** پس طلاق کو بائن کے ساتھ متصف کرنے کا مطلب ان دو احتمالی معنوں میں سے ایک کو متعین کرنا ہو گا۔ ف۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب صریح لفظ سے اس احتمال کو متعین کر دے کہ مجھے تم سے رجعت کا اختیار نہیں ہو گا جب تو معتبر ہونا چاہئے حالانکہ اس کا بھی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ یہ مسئلہ گذر گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ **مسألة الرجعة الخ** کہ رجعت کا مسئلہ ممنوع ہے۔ ف۔ یعنی کنائی کی طرح صریح کا بھی یہی حکم ہے۔ یہاں تک کہ جب یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے اس صورت سے کہ مجھے تم پر رجعت کا حق نہیں ہے۔ تو یہ قول معتبر ہے۔ **فتقع واحدة الخ** تو اس صورت میں ایک بائن طلاق ہو گی۔ بشرطیکہ اس کی کچھ نیت نہ ہو۔ یا اس نے دو کی نیت کی ہو۔ ف۔ تو بھی یہی ایک بائنہ طلاق واقع ہو گی۔

اما اذا نوى الثلث فثلث لمامر من قبل ولو عنى بقوله انت طالق واحدة......الخ

لیکن اگر اس نے تین طلاقوں کی نیت کی۔ ف۔ یعنی مجھے تم سے رجعت کا حق نہیں ہے کیونکہ تین طلاقوں کے بعد حلالہ اور تجدید نکاح کے بغیر حلال نہیں ہو سکتی ہو اس لئے تین طلاقیں دی ہیں۔ **فثلث لما الخ** تو اسے تین طلاقین ہو جائیں گی۔ جس کی وجہ پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ یعنی پوری تین طلاقوں کی نیت کا جنس ہونے کی وجہ سے طلاق سے مراد ہونا صحیح ہے۔ اور میں مترجم نے کچھ پہلے یہ بیان کر دیا ہے کہ بائنہ ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ کی تین طلاقیں دی جائیں۔ اب میں مترجم پھر یہ کہتا ہوں کہ اگر ہم یہ بات مان لیں کہ جب اس نے صراحۃً یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے اس طرح کی کہ مجھے تم پر رجعت کا حق نہیں ہے۔ تو یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وہ طلاق بائنہ کر سکتا ہے اور یہ نہیں کر سکتا ہے کہ مظلوم ایسی طلاق پانے والی جس کو شریعت نے رجعی کہا ہے اسے بدل کر غیر رجعی کر دے۔ اور یہاں اس نے مطلق طلاق کہہ کر غیر رجعی کر دیا ہے۔ البتہ اگر وہ یہ کہتا کہ تم کو بائن طلاق ہے یا طلاق البتہ ہے یا تین طلاقیں ہیں اس کے بعد یہ بھی کہتا کہ مجھے تم سے رجعت کا حق نہیں ہے تو صحیح ہوتا۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

ولو عنى بقوله انت طالق واحدة وبقوله بائن اوالبتة اخرى يقع تطليقتان بائنتان......الخ

اور اگر اس نے انت طالق کہہ کر ایک طلاق مراد لی اور بائنہ یا البتہ کہہ کر دوسری طلاق مراد لی تو دو بائنہ طلاقیں ہوں گی۔ **لان هذا الخ** کیونکہ یہ وصف اس لائق ہے کہ اس سے ابتداء سے ہی طلاق واقع ہو جائے۔ ف۔ اس بناء پر اگر شروع ہی میں

یوں کہتا کہ تم بائنہ ہو یا تم البتہ ہو تو بھی اس عورت کو طلاق ہو جاتی۔ جیسا کہ رکانہ بن عبد یزیدؓ میں گذرا ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی سے یہی کہا تھا کہ تم البتہ ہو اگرچہ اس سے یہ مراد لی کہ آخر کار تم کو تین طلاقیں ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم لی کہ بالفعل اس نے ایک ہی طلاق مراد لی ہے۔ اور جواب میں انہوں نے کہا کہ جی ہاں ابھی میں نے صرف ایک ہی طلاق مراد لی تھی اس لئے آپ نے انہیں رجعت کر لینے کی اجازت دیدی۔ م۔ پھر پہلی طلاق رجعی نہیں ہوگی بلکہ دونوں بائنہ ہو جائیں گی۔

وكذا اذاقال انت طالق افحش الطلاق لانه انما يوصف بهذا الوصف باعتبار اثره وهو البينونة في الحال فصار كقوله بائن وكذا اذاقال اخبث الطلاق اواسوأه لماذكرنا وكذا اذاقال طلاق الشيطان اوطلاق البدعة لان الرجعي هوالسنة فيكون البدعة وطلاق الشيطان بائنا وعن ابي يوسفؒ في قوله انت طالق للبدعة انه لايكون بائنا الابالنية لان البدعة قد تكون من حيث الايقاع في حالة حيض فلابد من النية وعن محمدؒ انه اذا قال انت طالق للبدعة اوطلاق الشيطان يكون رجعيالان هذا الوصف قديتحقق بالطلاق في حالة الحيض فلايثبت البينونة بالشك وكذا اذاقال كالجبل لان التشبيه به يوجب زيادة لامحالة وذلك باثبات زيادة الوصف وكذا اذاقال مثل الجبل لما قلنا وقال ابويوسفؒ يكون رجعيالان الجبل شئي واحد فكان تشبيها به في توحده.

ترجمہ:۔ اسی طرح (بائنہ طلاق ہوگی) جبکہ یہ کہا ہو کہ تم کو انتہائی بدترین طلاق ہے۔ کیونکہ طلاق کو اس صفت کے ساتھ اس کے اثر کے اعتبار سے متصف کیا جاتا ہے۔ یعنی فی الحال بائن ہو جانا۔ تو یہ بھی بائن کہنے جیسا ہوگا۔ اور ایسا ہی ہوگا جب کہ اخبث الطلاق یا اسوا الطلاق کہا ہو۔ اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ اور اسی طرح ہوگا جبکہ اس نے طلاق الشیطان یا طلاق البدعۃ کا لفظ کہا ہو۔ کیونکہ طلاق سنت تو صرف رجعی طلاق ہے اس لئے طلاق بدعت اور طلاق شیطان بھی بائنہ طلاق ہوئی۔ اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت انت طالق للبدعۃ کہنے کی صورت میں یہ ہے کہ اگر بائن کہنے کی نیت کی ہوگی تب وہ بائنہ ہو جائے گی۔ کیونکہ بدعی طلاق تو کبھی حیض کی حالت میں واقع کرنے کی حیثیت سے بھی ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس میں نیت کا ہونا بھی ضروری ہوگا۔ اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ جب اس نے کہا انت طالق للبدعۃ یا طلاق الشیطان تو اس سے رجعی طلاق ہوگی کیونکہ یہ وصف تو حالت حیض میں طلاق دینے سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اس لئے شک کے ساتھ جدائیگی نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کہا ہو کہ تم پہاڑ جیسی ہو۔ کیونکہ پہاڑ سے تشبیہ لامحالہ زیادتی کو لازم کرتی ہے۔ اور یہ اسی طور سے کہ وصف میں زیادتی ثابت کی جائے۔ اور اسی طرح اگر مثل الجبل کہا ہو اسی دلیل سے جو ہم کہہ چکے ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اس سے بھی رجعی واقع ہوگی۔ اس لئے کہ پورا پہاڑ تو ایک ہی چیز ہے۔ اس لئے پہاڑ سے تشبیہ اسکے تنہا ہونے میں ہوگی۔

توضیح:۔ طلاق کی صفت افحش، شیطان، بدعت، پہاڑ جیسے الفاظ سے متصف کرنے کا حکم

وكذا اذاقال انت طالق افحش الطلاق لانه انما يوصف بهذا الوصف باعتبار اثره ......الخ

اگر یوں کہا کہ تم افحش طلاق سے طلاق پانے والی ہو۔ ف۔ تو بھی عورت کو بائنہ طلاق ہوگی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ فحش سے مراد ہر وہ چیز ہے جو کہ اپنے اعتدال سے خارج ہو۔ اس لئے طلاق جب اعتدال یعنی رجعی سے خارج ہوئی تو وہ بھی افحش ہوگئی اسی لئے اس سے بائنہ واقع ہوگی۔ لانہ انما الخ کیونکہ طلاق کو یہ وصف صرف اس کے اثر کے لحاظ سے دیا گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ طلاق کا اثر جدائی ہے مگر اس کے بعد بھی رجعت کرنے کا حق رہتا ہے۔ اب جب کہ اس طلاق کو افحش کہدیا تو جدائی کو حد اعتدال سے خارج کر دیا۔ وھوالبینونۃ الخ یعنی فی الحال قطعی جدائی ہے۔ یعنی اسے بائنہ ہو جانا ہے۔ فصار الخ تو گویا یوں کہدیا کہ تم طلاق بائن پاچکی ہو۔ ف۔ اس جگہ اگر یہ وہم ہو کہ لفظ فاحش یا فحش سے ہی حد اعتدال سے خارج ہونا پایا جاتا ہے۔ تو لفظ فحش انتہائی درجہ بڑھا ہوا ہوگا۔ اس لئے تین طلاق سے مغلظہ بائنہ ہونا چاہئے۔ جواب یہ ہوگا کہ کبھی افحش فاحش کے معنی میں بھی آتا ہے۔ اس

لئے اس میں شک ہو گیا لیکن بائن تو قطعی ہے اس لئے اسی حد تک حکم ہوا۔ اصول الفقہ میں یہی قاعدہ طے پایا ہے۔ اس مترجم کو یہی جواب اچھا سمجھ میں آیا ہے۔ اچھی طرح یاد رکھو۔ م۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ تم کو اخبث طلاق ہے یا بدتر یا بہت بلند یا بہت موٹی یا بہت لانبی یا بہت چوڑی یا بہت بڑی ہے۔ تو ان تمام صورتوں میں بھی ایک بائن طلاق ہو گی۔ ف۔ اسی لئے مصنفؒ نے ذکر فرمایا۔ وکذا اذا الخ اسی طرح جب کہا تم کو طلاق ہے بہت خبیث طلاق یا بدتر طلاق تو اس سے ایک بائنہ طلاق ہو گی اسی وجہ سے جو اوپر میں بیان کر دی گئی ہے۔ ف۔ کہ ایسے وصف سے فی الحال اثر طلاق یعنی جدائی واقع ہونے کا ارادہ ہوتا ہے۔ اور یہی بائن کے معنی ہیں۔

وکذا اذاقال طلاق الشیطان اوطلاق البدعة لان الرجعی ھوالسنة فیکون البدعة......الخ

اسی طرح جب کہا کہ تم کو طلاق ہے طلاق شیطان یا طلاق بدعت ہے تو بھی ایک بائنہ ہی ہو گی۔ لان الرجعی الخ کیونکہ طلاق سنت تو صرف رجعی طلاق ہوتی ہے۔ لہٰذا طلاق بدعت اور طلاق شیطان بھی بائنہ طلاق ہوئی۔ وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ جب یوں کہا تم کو طلاق بدعت دی تو اس سے بائنہ طلاق نہ ہو گی البتہ نیت ہونے سے بائنہ ہو جائے گی۔ لان البدعة الخ کیونکہ طلاق بدعت حالت حیض میں طلاق دینے سے بھی ہو جاتی ہے۔ ف۔ حالانکہ وہ طلاق رجعی ہوتی ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہی واقعہ تھا جس میں رسول اللہ ﷺ نے رجعت کا حکم دیا تھا۔ م۔ فلابد الخ اس لئے نیت کا ہونا ضروری ہے۔ ف۔ کہ جب اس بدعت سے بائن کی نیت ہو یا اثر طلاق میں بدعت کی نیت ہو تو بائنہ ہو جائے گی۔ پس اگر کچھ نیت نہ کی ہو تو طلاق رجعی واقع ہو گی۔ فافہم۔ م۔

وعن محمدؒ انه اذا قال انت طالق للبدعة اوطلاق الشیطان یکون رجعیالان ھذا الوصف......الخ

اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ جب اس نے کہا کہ تم کو طلاق بدعت یا طلاق شیطان دی تو طلاق رجعی واقع ہو گی۔ ف۔ اس طرح امام محمدؒ نے طلاق بدعت میں ابو یوسفؒ سے اتفاق کیا ہے اور طلاق شیطان کو بھی خارج کیا ہے۔ لان ھذا الخ کیونکہ حالت حیض میں طلاق دینے سے یہ وصف ثابت ہو جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ حالت حیض میں جان بوجھ کر طلاق دینا معصیت اور شیطان کا اتباع ہے۔ اس لئے یہ طلاق الشیطان اور بدعت ہو گئی ہے۔ فلایثبت الخ اس لئے مشکوک ہونے کی وجہ سے بائنہ ہونا ثابت نہ ہو گا۔ ف۔ کیونکہ اس کے کہنے کا مطلب یہ ہو گا کہ عورت جس وقت حیض کی حالت میں ہو تو اس کی کہی ہوئی طلاق اس پر واقع ہو۔ اس طرح وہ طلاق بدعت اور طلاق شیطان ہو گئی۔ اور یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ اگر بائنہ کی نیت ہو تو بائنہ ہو گی۔ جیسا کہ ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور یہی فتویٰ کے لئے زیادہ موزوں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وکذا اذاقال کالجبل لان التشبیه به یوجب زیادة لامحالة وذلك باثبات زیادة الوصف......الخ

اسی طرح جب یہ کہا کہ تم طلاق پانے والی مانند پہاڑ کے ہو۔ ف۔ یعنی پہاڑ کے مانند تم کو طلاق ہے تو اس سے بائنہ ہو جائے گی۔ لان التشبیه الخ کیونکہ پہاڑ سے تشبیہ دینے کے لازمی معنی زیادتی کو بتلانا ہے۔ ف۔ پھر زیادتی یا تو ذات میں ہو گی یعنی طلاقیں تین کر دیں۔ اور زیادتی کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ وصف میں زیادتی کی جائے۔ اصول فقہ کی کتابوں میں اسی کو متعین کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا وذلك الخ اور یہ اس طور سے کہ وصف میں زیادتی ثابت کی جائے۔ ف۔ یعنی طلاق کا اصل وصف ایسی جدائی تھی جس کے بعد رجعت بھی ہو سکے (رجعی جدائی) اس پر زیادتی یہ ہوئی کہ وہ بائنہ ہو گئی کہ از خود اب رجعت نہ کر سکے۔

وکذا اذاقال کالجبل لان التشبیه به یوجب زیادة لامحالة وذلك باثبات زیادة الوصف......الخ

اسی طرح جب کہا کہ پہاڑ کے مثل۔ ف۔ یعنی تم کو پہاڑ کے مثل طلاق ہے کیونکہ اس میں اس کے حقیقی یعنی مثلی معنی مراد لینا ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ پہاڑ ایک نظر آنے والی چیز (عینی محسوس) ہے۔ اور طلاق تو ایک لفظ ہے اس لئے مثل نہیں ہو سکتا کہ یہاں مانند اور مشابہ بھی صرف زیادتی کی صورت سے ہی ہو سکتی ہے۔ اور یہ وصف میں متعین ہے۔ لیکن یہ بات معلوم

ہونی چاہئے کہ مشابہت زیادتی کے علاوہ دوسری صورت سے بھی تو ہو سکتی ہے۔ مثلاً پہاڑ یہاں سے وہاں تک سب ایک چیز ہے۔ اسی طرح طلاق بھی ایک ہی ہے۔ اسی لئے مصنف نے لکھا ہے کہ۔

وقال ابویوسفؒ یکون رجعیا لان الجبل شئی واحد فکان تشبیها به فی توحده.....الخ

اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ طلاق رجعی ہو گی کیونکہ پہاڑ ایک چیز ہے اس لئے پہاڑ کے ساتھ تشبیہ صرف اکیلے ہونے میں ہوئی۔ ف۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ جب اس شخص نے کچھ نیت نہیں کی تو مسلمانوں کا حاکم وقت اس کی تشبیہ کی صورتوں کو دیکھے اور ظاہر ہے کہ جس طرح زیادتی میں پہاڑ کے ساتھ مشابہت ہے اسی طرح ایک فرد ہونے میں بھی ہے۔ اس لئے اس میں کم سے کم درجہ یہ ہے کہ ایک فرد ہونے میں مشابہت قائم کی جائے اس وجہ سے طلاق رجعی ہوئی۔ اور اگر اس نے کہا کہ میری نیت طلاق بائنہ کی تھی۔ یا یہ کہا کہ میں نے سختی وزیادتی میں مشابہت قائم کی ہے تو بائنہ ہو جائے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

حاکم شہیدؒ کی کتاب کافی میں جو ظاہر الروایت کی کتابوں میں سے ہے لکھا ہے کہ اگر یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے اکثر الطلاق تو تین طلاقیں ہوں گی۔ اور اس سے کم کرنے میں قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ ہاں اگر یہ کہدے کہ میری نیت ہی ایک طلاق دینے کی تھی۔ مع۔ اور اگر دو طلاقوں کا دعوی کرے تو اس کی تصدیق کر لینی چاہئے۔ م۔ اور اگر کہا کہ اکمل الطلاق یا اشہر الطلاق ہے تو ایک رجعی طلاق ہو گی۔ اور اگر کہا کہ تم کو ایسی طلاق ہے جس کی لانبائی اتنی اور چوڑائی اتنی ہے تو ایک بائنہ طلاق ہو گی۔ اور اگرچہ تین نیت کرے پھر بھی تین طلاقیں نہ ہوں گی اور اگر کہا کہ تم کے احسن الطلاق وخیر الطلاق واعدل الطلاق وافضل الطلاق ہے تو وقت سنت اور طریقہ سنت کے مطابق ایک طلاق ہے۔ اور اگر تین کی نیت کی تو تینوں طلاقیں سنت طریقہ پر اپنے اپنے وقت میں ہوں گی۔ اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ اگر یوں کہا کہ تم کو طلاق ہے طلاق حسنہ یا طلاق جمیلہ تو رجعی طلاق ہو گی اگر حیض کی حالت میں دی ہو۔ ابن سماعہ کی نوادر میں ہے کہ تم کو طلاق ہے اقبح الطلاق ہے تو ابو یوسفؒ کے نزدیک رجعی اور امام محمدؒ کے نزدیک بائنہ ہو گی۔ لیکن تین کی نیت بھی جائز ہے۔ مع۔

ولوقال لها انت طالق اشد الطلاق اوکالف اوملء البيت فهي واحدة بائنة الاان ينوى ثلثا اماالاول فلانه وصفه بالشدة وهوالبائن لانه لايحتمل الانتقاض و الارتفاض اماالرجعى فيحتمله وانما تصح نية الثلث لذكره المصدرواما الثانى فلانه قديرادبهذاالتشبيه فى القوة تارة وفى العدد اخرٰى يقال هوالف رجل ويرادبه القوة فيصح نية الامرين وعندفقد انها يثبت اقلهما وعن محمدؒ انه يقع الثلث عندعدم النية لانه عددفيرادبه التشبيه فى العدد ظاهر افصار كما اذاقال انت طالق كعدد الف واما الثالث فلان الشئى قد يملا البيت لعظمة فى نفسه وقد يملالكثرته فاى ذلك نوى صحت نيته وعندانعدام النية ثبت الاقل.

ترجمہ: ۔ اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے اشد الطلاق یا ہزار کے مانند ہے۔ یا گھر بھر ہے تو اس سے ایک بائنہ طلاق ہو گی البتہ اگر تین کی نیت کر لے لیکن پہلی صورت یعنی لفظ اشد میں اس لئے کہ اس نے طلاق کو شدت کے وصف کے ساتھ بیان کیا ہے۔ جو کہ بائن ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ ٹوٹنے اور چھوٹنے کے قابل نہیں ہوتی ہے۔ جبکہ رجعی طلاق ٹوٹنے کے قابل ہوتی ہے۔ اور اس میں تین طلاقوں کی نیت اس لئے صحیح ہوتی ہے کہ اس نے لفظ مصدر ذکر کیا ہے۔ اور دوسرا لفظ تو اس وجہ سے کہ ایسے قول سے کبھی تو قوت میں تشبیہ ہوتی ہے اور کبھی عدد میں تشبیہ ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ تنہا ہزار آدمی سے یعنی اتنے کی قوت میں ہے۔ اس لئے دونوں کی نیت صحیح ہو سکتی ہے۔ اور اس نیت کے نہ ہونے کی صورت میں دونوں میں سے جو کمتر ہو گا وہ ثابت ہو گا۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ کوئی نیت نہ ہونے کی صورت میں تین طلاقیں ہوں گی۔ کیونکہ ہزار بھی ایک عدد ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ عدد میں

تشبیہ مراد ہے۔ بس یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ یوں کہا ہو کہ تم کو طلاق ہے ہزار عدد کے مانند۔ اور تیسرا لفظ تو ایک بائنہ یا تین طلاقوں کی نیت اس لئے صحیح ہو گی کہ ایک ہی چیز کبھی پورے گھر کو بھر دیتی ہے کبھی اس اعتبار سے کہ وہ بہت بڑی ہے۔ اور کبھی اپنی زیادتی کی وجہ سے بھر دیتی ہے۔ پس ان دونوں میں سے جس کی بھی نیت ہو صحیح ہے۔ اور کوئی نیت نہ ہونے کی صورت میں جو سب سے کم ہو وہی ثابت ہو گی۔

توضیح۔ طلاق دیتے وقت اشد الطلاق۔ کالف۔ مل ءالبیت کی صفتوں سے متصف کرنے پر کیا حکم ہو گا۔ اختلاف فقہاء۔ دلائل

ولو قال لها انت طالق اشد الطلاق او کالف او ملء البیت فهی واحدة بائنة الاان ینوی ثلثا......الخ

اگر بیوی سے کسی نے کہا کہ تم کو طلاق ہے اشد الطلاق یا ہزار کے جیسا یا گھر بھر تو اس سے ایک طلاق بائن واقع ہو گی۔ الاان الخ البتہ اگر اس شخص نے تین طلاقوں کی نیت کی ہو۔ ف تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ف۔ اس جگہ تین الفاظ بیان کئے گئے ہیں۔ اشد الطلاق۔ کالف ہزار کے مانند۔ گھر بھر کی۔ اما الاول الخ اور یعنی لفظ اشد کہنے میں یہ حکم اس لئے ہے کہ اس نے اپنی طلاق کو شدت کا وصف کیا ہے۔ اس لئے لغت عرب میں شدت کے معنی مضبوطی و محکمی کے ہیں۔ پس طلاق شدید کے معنی ہوئے مضبوط و محکم طلاق۔ وهو البائن الخ یہی طلاق بائن ہے۔

لانه لایحتمل الانتقاض و الارتفاض اماالرجعی فیحتمله وانما تصح نیة الثلث لذکره......الخ

کیونکہ وہ ٹوٹنے اور چھوٹنے کے قابل نہیں ہے۔ اما الرجعی الخ جبکہ رجعی طلاق ٹوٹنے کے قابل ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ اس میں جدا کرنے کے بعد اگر چاہا تو پھر اس سے رجعت کر کے اپنے پاس رکھ لیا۔ اس لئے صرف رجعی پر کفایت نہ ہو گی اور اس سے معلوم ہوا کہ اس کا مدار اسی بات پر ہے کہ وہ ٹوٹنے کے قابل نہ ہو۔ تو تین طلاقیں بھی بدرجہ اولیٰ اسی صفت کی ہوں گی۔ بلکہ ان میں تو حلالہ کرنا بھی ضروری ہوتا ہے۔ اسی لئے یہاں تین طلاقوں کی نیت بھی صحیح ہے۔ اگر کوئی کہے کہ تین طلاقوں کی نیت کیونکر صحیح ہو گی۔ جب کہ لفظ مفرد ہے۔ جواب یہ ہے کہ انما تصح الخ تین طلاقوں کی نیت اسی وجہ سے صحیح ہوئی کہ اس نے لفظ مصدر ذکر کیا ہے۔ ف۔ یعنی اشد الطلاق میں طلاق مذکور ہے۔ اس بناء پر اگر یوں کہا ہو کہ تم مطلقہ شدیدہ ہو تو صرف ایک بائنہ واقع ہونا چاہئے۔ اور تین کی نیت صحیح نہیں ہونی چاہئے۔ ہاں اگر یوں کہا جائے کہ مطلقہ شدیدہ کی دو صورتیں ہیں۔ ایک اعلیٰ درجہ ہے جب کہ اسے تین طلاقیں دی گئی ہوں اور وہ مغلظہ ہو گئی ہو۔ اور ایک درجہ ایک ادنیٰ ہے۔ کہ ایک طلاق بائنہ دی گئی ہو۔ اس طرح جب مطلقہ شدیدہ یا اشد الطلاق کے کلام میں ان دونوں صورتوں کا احتمال ہوا اور ان میں سے ادنی درجہ ہے کہ اس سے کم ہو نہیں سکتا ہے تو یہی درجہ اس کلام سے متعین ہو جائے گا اور اگر اس نے یہ کہا کہ میری نیت اس دوسرے درجہ کی تھی تو وہ بھی صحیح ہو جائے گی۔ فاحفظہ۔ م۔ یہاں تک پہلے لفظ کا بیان تھا۔

واما الثانی فلانه قدیراد بهذا التشبیه فی القوة تارة وفی العدد اخری یقال هو الف رجل......الخ

اور دوسرے لفظ ف مثلاً ہزار جیسے کسی لفظ کا بیان یہ ہے کہ فلانه قدیراد الخ ایسے قول سے کبھی تو قوت میں تشبیہ ہوتی ہے۔ اور کبھی عدد میں تشبیہ ہوتی ہے۔ ف۔ قوت کی مثال یہ ہے کہ یقال هو الخ محاورہ میں بولا جاتا ہے کہ یہ مرد ہزار مرد ہے۔ اور اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ یہ شخص قوت میں ہزار مرد کے برابر ہے۔ ف۔ اور عدد کی تشبیہ خود ظاہر ہے۔ خلاصہ یہ کہ تم طلاق پانے والی مانند ہزار کے ہو۔ اس جملہ میں دونوں احتمال ہیں پہلا احتمال تو یہ ہے کہ تم کو بہت قوی طلاق دی ہے۔ اور دوسرا یہ کہ تمہاری طلاق بہت زیادہ ہزار کے مانند ہے۔ فیصح الخ اس لئے دونوں کی نیت صحیح ہو سکتی ہے۔ ف۔ اب اگر اس نے کہا کہ میری نیت قوی طلاق کی ہے تو اس وقت ایک بائن طلاق ہو گی جو ایسی قوی ہے کہ ٹوٹ نہیں سکتی ہے۔ کیونکہ جب طلاق بائنہ واقع

ہو گی تو اس سے رجعت کا حق نہیں رہے گا۔ اس لئے ایسی ایک ہی طلاق بھی جدائی میں قوی ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ ہزار کی مانند زیادتی میری مراد تھی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہ حکم تو اس صورت میں ہو گا جبکہ اس کی کچھ نیت ہو۔ م۔ وعند فقدانها اور نیت نہ ہونے کی صورت میں دونوں میں سے جو کمتر ہے وہی ثابت ہو گا۔ ف اور وہ ایک طلاق بائنہ ہے کیونکہ اس سے کم کا احتمال بھی نہیں ہے لہٰذا یہ قطعی ہے۔ اور تین طلاق سے مغلظہ مراد لینا مشکوک ہے۔

وعن محمدؒ انه يقع الثلث عندعدم النية لانه عددفيرادبه التشبيه في العدد ظاهر ا......الخ

اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ نیت کچھ نہ ہونے کی صورت میں تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ ہزار تو ایک عدد ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عدد میں تشبیہ مراد ہے۔ ف۔ اور خلاف ظاہر یہ ہے کہ قوت میں تشبیہ مراد ہے۔ لیکن ظاہر پر عمل واجب ہے بشرطیکہ اس سے کوئی مانع نہ ہو۔ اس لئے تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ کمااذا قال الخ جیسے کسی نے کہا کہ تم کو ہزار عدد کے مانند طلاق ہے۔ ف۔ تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ اسی طرح ظاہر تشبیہ عدد میں کہ تم مانند ہزار کے طلاق پانے والی ہو تو اس میں بھی وہی حکم ہو گا یہاں تک دوسرے لفظ کا بیان تھا۔

واما الثالث فلان الشئي قد يملا البيت لعظمة فى نفسه وقد يملا لكثرته......الخ

اور اب تیسرا لفظ۔ ف۔ یعنی گھر بھر طلاق۔ فلان الشئي الخ تو اس میں ایک بائنہ یا تین طلاقوں کی نیت اس لئے صحیح ہے کہ کبھی تو ایک ہی چیز پوری کوٹھری کو بھر لیتی ہے اس وجہ سے کہ وہ چیز اپنی ذات سے بہت بڑی ہے اور کبھی اپنی زیادتی کی وجہ سے کوٹھری کو بھر دیتی ہے۔ ف۔ تو اس میں دو باتوں کا احتمال ہوا کہ ایک ہی چیز بہت بڑی مراد ہے یا زیادتی مراد ہے۔ فای ذلک الخ تو ان دونوں میں سے جس کی بھی نیت کرے گا صحیح ہو گا۔ ف۔ پس اگر ایک ہی بہت بڑی مراد ہے تو وہ ایک طلاق بائن مراد ہو گی۔ اور اگر زیادہ مراد ہوں تو تین طلاقیں ہوں گی۔ کیونکہ جملہ میں بھرے گھر سے ہونے کا لحاظ کرنے میں اس بات کی گنجائش نہیں رہتی کہ تین سے بھی کم طلاق مراد لی جائے۔ کیونکہ بھرپور طلاقیں تین ہیں۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی۔ جبکہ کہنے والے کی نیت بڑائی یا زیادتی کی ہو۔

وعندانعدام النية ثبت الاقل......الخ

اور کوئی نیت نہ ہونے کی صورت میں جو سب سے کم ہو گی وہی ثابت ہو گی۔ ف۔ یعنی تین مغلظہ طلاقوں سے کم تر ایک بائنہ طلاق ضرور ثابت ہو گی۔ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ بیان کی ہوئی صورتوں میں تشبیہ شدید یا عظیم یا کثیر وغیرہ سے تھی اور اگر تشبیہ اس کے برعکس تشبیہ ضعیف یا حقیر یا قلیل سے دی تو کیا حکم ہو گا۔ بس اس کی جزئیات بیان کرنے میں ایک بڑی بحث کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے مصنفؒ نے جزئیات میں جانے کی بجائے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا ایک قاعدہ کلیہ اجتہاد کے اختلافات کے مطابق بیان کر دیا ہے۔ جس سے ان صورتوں کا حکم ہر ایک کے اجتہاد کے مطابق نکالنا آسان ہو جائے گا۔

ثم الاصل عندابى حنيفةؒ انه متى شبه الطلاق بشئي يقع بائنا اى شئى كان المشبه به ذكر العظم او لم يذكرلمامر ان التشبيه يقتضى زيادة وصف وعند ابى يوسفؒ ان ذكر العظم يكون بائنا والا فلا اى شئى كان المشبه به لان التشبيه قديكون فى التوحد على التجريد اماذكرالعظم فللزيادة لامحالة وعند زفرؒ ان كان المشبه به ممايوصف بالعظم عندالناس يقع بائنا والافهور جعى وقيل محمدؒ مع ابى حنيفة وقيل مع ابى يوسفؒ وبيانه فى قوله مثل راس الابرة مثل عظم راس الابرة ومثل الجبل مثل عظم الجبل.

ترجمہ: ۔ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک قاعدہ یہ ہے کہ جب بھی طلاق کو کسی چیز سے تشبیہ کے ساتھ ذکر کیا جائے تو اس سے طلاق بائن ہو جائے گی۔ اس کا شبہ بھی یعنی جس سے تشبیہ دی گئی ہے وہ خواہ کوئی بھی چیز ہو۔ اس نے بڑائی ذکر کی ہو یا نہ کی ہو۔ جس کی یہ وجہ بیان کی جا چکی ہے کہ تشبیہ وصف کی زیادتی کا تقاضا کرتی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ اگر

بڑائی ذکر کی ہو تو طلاق بائن ہو جائے گی۔ ورنہ نہیں۔ اس کا مشبہ بھی خواہ کوئی چیز بھی ہو کیونکہ تشبیہ کبھی اکیلا ہونے کے لئے بھی دی جاتی ہے اس کی دوسری باتوں کے خیال سے درگذر کرتے ہوئے۔ اور بزرگی کا ذکر کرنا تو لامحالہ زیادتی جتانے کے لئے ہوتی ہے۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اگر مشبہ بھی ایسی چیز ہو جو لوگوں میں بڑائی سے متصف ہو تو اس سے بائن طلاق ہوگی۔ ورنہ رجعی ہوگی۔ اور کہا گیا ہے کہ محمدؒ ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔ اور ایک قول میں ہے کہ وہ ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔ اس اختلاف کا ذکر اس قول میں ہے کہ تم کو طلاق ہے سوئی کے سر کے برابر یا سوئی کے سر کی بڑائی کے برابر یا پہاڑ کے برابر ہے یا پہاڑ کی بڑائی کے برابر۔

توضیح۔ طلاق کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دے کر کہنے سے رجعی یا بائن ہونے میں ائمہ فقہاء کے اپنے اپنے اصول

ثم الاصل عندابی حنیفةؒ انه متی شبه الطلاق بشئی یقع بائنا ای شئی کان المشبه به ......الخ

پھر قاعدہ کلیہ تشبیہ دینے کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ جب کہنے والے نے طلاق کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دے کر کہی تو اس سے طلاق بائن ہو جائے گی۔ مشبہ بہ یعنی جس چیز کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہو وہ خواہ کوئی بھی چیز ہو۔ ف۔ یعنی اپنے طور پر وہ بڑی یا زائد وغیرہ ہو یا حقیر و ذلیل وغیرہ ہو۔ ذکر العظم الخ خواہ اس نے بڑائی کو ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ ف۔ یعنی مثلاً یوں کہا ہو کہ تم کو طلاق ہے پہاڑ کی بڑائی کی جیسی یا چیونٹی کے سر کی بڑائی کی جیسی۔ یا بڑائی اور بزرگی کا نام نہ لیا اور صرف مثل پہاڑ یا چیونٹی کے سر کے مثل کہا اور خواہ وہ چیز لوگوں میں بڑی گنی جاتی ہو یا نہیں۔ لمامر الخ اسی وجہ سے جو پہلے گذر چکی ہے کہ تشبیہ دینے کا تقاضا ہی یہ ہے کہ اس کے وصف کو بڑھانا ہے۔ ف۔ یعنی تشبیہ سے پہلے طلاق کی جو حالت تھی اس سے بڑھنا چاہئے جبکہ پہلے کی حالت یہ تھی کہ یہ طلاق رجعی تھی اور اس سے بڑھنا یہی ہوگا کہ وہ بائنہ یا مغلظہ ہو جائے تو لامحالہ بائنہ سے کم نہ ہوگی۔ وعندابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر اس نے بڑائی کو ذکر کیا ہو تو طلاق بائنہ ہوگی ورنہ نہیں۔ ای شیی الخ مشبہ بہ خواہ کوئی چیز بھی ہو۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر یہ کہا کہ تم کو چیونٹی کے سر کی بڑائی کے مانند طلاق ہے تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اس میں تشبیہ تو اگرچہ چیونٹی کے سر سے ہے مگر اس میں بڑائی اور بزرگی کو ذکر کیا گیا ہے۔ الغرض لفظ بزرگی کے معنی میں ضرور ہے۔

لان التشبیه قدیکون فی التوحد علی التجرید اماذکر العظم فللزیادة لامحالة ......الخ

کیونکہ دوسرے تمام اوصاف سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف اکیلا فرد ہونے میں تشبیہ دی جاتی ہے۔ ف۔ مثلاً پہاڑ سے تشبیہ دی جس کی غرض یہ ہے کہ جیسے نیچے سے اوپر تک سارا پہاڑ ایک فرد ہے اسی طرح تمہاری طلاق بھی ایک فرد ہے۔ اور پہاڑ میں اگرچہ بڑائی موجود تھی اس سے نظر انداز کرتے ہوئے یعنی جس خیال سے تشبیہ دی اس وقت لحاظ میں پہاڑ کی بڑائی اور سختی اور اس کے دوسرے اوصاف سے علیحدہ اور خالی کر کے صرف ایک فرد کے لحاظ سے تشبیہ دی۔ اور ایک فرد ہونے میں کوئی وصف نہیں بڑھا اس لئے اس کی بڑائی کا ذکر ضرور ہے۔ اماذکر الخ اس میں بڑائی کا ذکر لامحالہ زیادتی کے واسطے ہوگا۔ ف۔ لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ ایک فرد کی تشبیہ میں اگرچہ پہاڑ کے کسی وصف کا لحاظ نہ ہوتا تو معلوم ہوا مگر بہر حال تشبیہ تو باقی رہ گئی ورنہ طلاق اور پہاڑ کا ذکر ایک ہو جائے گا۔ اس لئے یہ کہنا پڑے گا کہ طلاق کو تشبیہ دینا ہی مقصود ہے۔ اور یہ تشبیہ پہاڑ کے ذکر سے علیحدہ اور زائد ہو گئی۔ فافہم۔ م۔

وعند زفرؒ ان کان المشبه به ممایوصف بالعظم عندالناس یقع بائنا والافهو رجعی......الخ

اور زفرؒ کے نزدیک جس چیز سے طلاق کو تشبیہ دی اگر وہ ایسی چیز ہو جو لوگوں کے نزدیک بڑی سمجھی جاتی ہو (۔ جیسے پہاڑ) تو

بائن طلاق واقع ہو گی۔ف۔ قاضی اسی کا حکم دے گا اگرچہ اس شخص نے اس کو چھوٹا اور حقیر سمجھا ہو۔ والا فھو رجعی اور اگر یہ چیز جس سے تشبیہ دی لوگوں میں بڑی نہ کہلاتی ہو تو اس کی تشبیہ سے طلاق رجعی ہو گی۔ف۔ لیکن یہ کہنا لازم ہو گا کہ طلاق دینے والے نے تشبیہ دے کر ایک لغو کلام کیا ہے جس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ حالانکہ کلام کو کسی فائدہ پر محمول کرنا ہی اصل ہے۔ اس کے علاوہ طلاق کو تشبیہ کا ایک وصف ضرور حاصل ہوا یہاں تک کہ کہا جائے کہ اس مرد نے ایسی طلاق دی جو طلاق شبہ ہے اس کے باوجود مفتی مرحوم نے وہ بے کار کر دی ہے۔ غفر اللہ تعالیٰ لنا ولہ بفضلہ العمیم وھو ارحم الراحمین۔

یہاں تک پوری تفصیل بیان کی گئی جس میں امام محمدؒ کا کوئی تذکرہ نہیں ہوا کہ ان کا کیا قول ہے اس لئے مصنفؒ نے فرمایا قیل محمدؒ الخ کہ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ اپنے استاد اور امام اجل ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں یعنی جو قول امام اعظمؒ کا ہے وہی قول امام محمدؒ کا ہے اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اپنے بڑے بھائی اور دوسرے استاد امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔ف یہ دوسرا قول ہی اظہر ہے۔

وبیانہ فی قولہ مثل راس الابرۃ مثل عظم راس الابرۃ ومثل الجبل مثل عظم الجبل......الخ

اس اختلاف کا نتیجہ تم کو سوئی کے سر کے جیسی طلاق یا سوئی کے سر کی جیسی بڑی طلاق یا مثل پہاڑ کے یا پہاڑ کے جیسی بڑی طلاق کہنے میں ظاہر ہو گا۔ف۔ ان دونوں مثالوں میں ان چاروں آئمہ کے اقوال جمع ہیں اس طرح کے جب اس نے کہا کہ تم کو مثل سوئی کے سر کے طلاق ہے تو امام محمد اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائن طلاق ہو گی۔ اور امام ابو یوسف وزفرؒ کے نزدیک رجعی ہے۔ اور جب کہا کہ سوئی کے سر کی بڑائی کے مثل تم کو طلاق ہے۔ اس میں چونکہ بڑائی کا لفظ ذکر کیا ہے اس لئے ابو حنیفہ ومحمد وابو یوسفؒ سب کے نزدیک طلاق بائن ہو گی اور زفرؒ کے نزدیک رجعی کیونکہ سوئی کا سر لوگوں میں بزرگی و بڑائی میں مشہور نہیں ہے۔ اور جب کہا کہ تم کو پہاڑ کے مثل طلاق ہے تو امام ابو حنیفہ ومحمدؒ وزفرؒ کے نزدیک بائن ہو گی۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک رجعی ہو گی۔ کیونکہ شاید فقط ایک فرد ہونے میں تشبیہ ہو اور جب کہا کہ تم کو پہاڑ کی بڑائی کے مثل طلاق ہے تو سب کے نزدیک طلاق بائنہ ہو گی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک تو صرف تشبیہ ہونے سے بائنہ ہو گی۔ اور زفرؒ کے نزدیک پہاڑ کہنے سے کیونکہ تمام لوگوں میں اس کے جسم کی بڑائی مسلم ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بڑائی میں صریح تشبیہ ہے۔ م۔ع۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ کہنے والے کی کوئی نیت نہ ہو۔ کیونکہ اگر اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو صحیح ہو گی۔ اور زیلعی میں ہے کہ مثل برف کے تم کو طلاق ہے کہنے سے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق بائن ہو گی۔ اور صاحبین کے نزدیک اگر سپیدی میں تشبیہ دی تو رجعی ہو گی اور اگر سرد ہونے میں مراد ہو تو بائنہ ہو گی۔

اس مسئلہ سے ظاہر ہوا کہ مصنفؒ نے ابو یوسفؒ کے بارے میں جو اصل بیان کی ہے اس میں بڑائی یا بزرگی کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ زیادتی کا تذکرہ کیا جائے جیسے برف کے مسئلہ میں ہے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں جو اصل بیان کی ہے کہ تشبیہ دینے سے طلاق بائنہ ہو جائے گی اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ مثلاً یوں کہے کہ تم کو طلاق ہے مثل طلاق سنت یا مثل طلاق عدل یا مثل طلاق احسن ہے تو ایسی طلاق سے بائنہ ہو جانا سمجھ سے باہر ہے۔ کذا فی الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں کچھ شک نہیں ہے بلکہ کافی للحاکم اور مختصر الطحاوی میں ایسی صورت میں اس بات کی تصریح ہے کہ طلاق بطور سنت بوقت سنت واقع ہو گی۔ جیسا کہ عینیؒ کے حوالہ سے پہلے منقول ہو چکا ہے۔ اچھی طرح سمجھ لو۔م۔

ولوقال انت طالق تطلیقۃ شدیدۃ اوعریضۃ اوطویلۃ فھی واحدہ بائنۃ لان مالایمکن تدارکہ یشتدعلیہ وھوالبائن ومایصعب تدارکہ یقال لھذا الامرطول وعرض وعن ابی یوسفؒ انہ یقع بھارجعیۃ لان ھذا الوصف لایلیق بہ فیلغوولو نوی الثلث فی ھذہ الفصول صحت نیتہ لتنوع البینونۃ علی مامرو الواقع بھابائن.

ترجمہ۔ اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق شدیدہ ہے یا طلاق طویلہ ہے یا طلاق عریضہ تو ان تمام صورتوں میں اسے ایک

بائن طلاق ہو گی۔ کیونکہ جس طلاق کا تدارک اس شوہر کے لئے ممکن نہ ہو وہی اس شوہر پر سخت ہو گی اور ایسی طلاق بائنہ ہی ہوتی ہے۔اور جس کام کا تدارک دشوار ہو اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ کام لانبا چوڑا ہے۔اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس جملہ سے رجعی طلاق واقع ہو گی۔ کیونکہ طلاق کے لئے ایسا وصف کسی طرح لائق نہیں ہے لہٰذا یہ وصف لغو ہو جائے گا۔اور اگر ان تینوں صورتوں میں تین طلاقوں کی نیت کی ہو تو اس کی نیت صحیح ہو گی۔ کیونکہ بائنہ مختلف قسموں کی ہوتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکی ہے۔اور اس سے ایک بائن واقع ہو گی۔

توضیح ۔طلاق کو شدیدہ یا عریضہ یا طویلہ کی صفت کے ساتھ کہنے کا حکم

ولو قال انت طالق تطليقة شديدة اوعريضة اوطويلة فهي واحده بائنة......الخ

اور اگر یہ کہا کہ تم کو طلاق شدیدہ ہے یا عریضہ ہے یا طویلہ ہے تو ان تینوں صورتوں میں ایک بائن طلاق ہو گی۔ کیونکہ جس طلاق کا تدارک ممکن نہ ہو وہی شوہر کے لئے سخت ہو گی اور ایسی طلاق بائنہ ہوتی ہے۔ف۔اس لئے بائنہ طلاق ہو گی۔ ومایصعب الخ اور جس معاملہ کا تدارک (علاج) مشکل ہو اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ لانبا چوڑا کام ہے۔ف۔اس لئے یہ بھی بائن کے مثل ہو جائے گی۔ وعن ابی یوسف الخ اور ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ ایسے کلمات سے طلاق رجعی واقع ہو گی۔ کیونکہ طلاق کے لئے ایسا وصف لائق نہیں ہے اس لئے یہ وصف لغو ہو جائے گا۔ف۔اس لئے صرف طلاق واقع ہو گی اور وہ بھی رجعی ہو گی۔ لیکن ظاہر مذہب وہ ہے جو مصنفؒ نے ان صورتوں کے لئے اصل شروع کی کہ **اذاوصف الطلاق بضرب من الزيادہ و الشدة كان بائنا الخ** یعنی جب طلاق کو کسی قسم کی زیادتی یا شدت سے متصف کرے تو اس سے طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔اور اس کی مثال میں طلاق بائن و افحش الطلاق و اخبث الطلاق و طلاق الشیطان اور طلاق مثل پہاڑ یا مانند ہزار اور تطلیقہ شدیدہ اور طلاق طویل و عریض تک صورتیں ذکر کیں۔ تو ان میں سے ہر ایک صورت میں بائنہ واقع ہو گی۔

ولو نوى الثلث في هذه الفصول صحت نيته لتنوع البينونة على مامرو الواقع بهابائن......الخ

اور اگر اس نے ان تمام صورتوں میں تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہو گی۔ کیونکہ بائن ہونے کی دو قسمیں ہوتی ہیں (ایک طلاق کے ساتھ یا تین طلاقوں کے ساتھ) جیسا کہ پہلے گذر گیا ہے۔اور تین طلاقوں سے بھی بائن ہی ہوتی ہے۔ف۔اس لئے نیت کے بغیر ہونے کی صورت میں جو طلاق سب سے کم ہے یعنی ایک بائنہ طلاق واقع ہو گی۔اور جب اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت کے مطابق بائنہ مغلظہ واقع ہو گی ۔ صدر الشہیدؒ نے یہی بیان فرمایا ہے۔اور امام عتابیؒ نے کہا ہے کہ آخری صورت میں جب کہ اس نے کہا کہ تم کو طلاق تطلیقہ شدیدہ ہے تو اس میں تطلیقہ واحدہ کے معنی موجود ہیں۔اس لئے شمس الائمہؒ کے نزدیک تین طلاقوں کی نیت صحیح نہ ہو گی۔اور یہی بات تطلیقہ طویلہ و عریضہ میں بھی ہے۔اسی قول کی پسند کر کے کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہے۔ جیسا کہ فتح القدیر اور العینی میں ہے۔ پھر عینیؒ نے جواب دیا ہے لفظ میں ایک ہی طلاق ہے لیکن طویل و عریض کے وصف سے تین طلاقیں نکالی گئی ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ جواب بالکل بے کار۔ کیونکہ طویل و عریض کی صفت تنہا قابل طلاق نہیں ہوتی ہے اس لئے طلاق کی تعداد زائد نہیں ہو سکتی ہے۔ بلکہ بائنہ ہونے کا وصف بڑھ جائے گا۔ بخلاف بائنہ کے کہ وہ تنہا طلاق ہے۔البتہ جواب یہ ہے کہ تطلیقہ مصدر ہے اور مصدر جنس ہے۔اس میں تائے وحدت کا ہونا اس کے منافی نہیں ہے۔اس لئے تین طلاقیں جنس کامل ہے۔یعنی وہ ایک فرد ہے اس لئے اس کے معنی یہ ہوئے کہ طلاق کا وہ فرد جو تین طلاق ہے تم کو دی ہے۔اور یہ معنی شرح جامی میں الکلمۃ کی تاء میں صراحت کے ساتھ مذکور ہیں۔اس لئے صحیح بات وہی ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے۔

فصل في الطلاق قبل الدخول واذاطلق الرجل امرأته ثلثا قبل الدخول بهاوقعن عليها لان الواقع مصدر

محذوف لان معناه طلاقا ثلاثا علی مابیناه فلم یکن قوله انت طالق ایقاعا علی حدة فیقعن جملة فان فرق الطلاق بانت بالا ولی ولم تقع الثانیة والثالثة وذلک مثل ان یقول انت طالق طالق طالق لان کل واحد ایقاع علی حدة اذلم یذکر فی اخر کلامه مایغیر صدره حتی یتوقف علیه فتقع الاولیٰ فی الحال فتصادف الثانیة وھی مبانةo

ترجمہ ۔ فصل۔ہمبستری سے قبل طلاق دینے کے بیان میں۔اور جب مرد نے اپنی بیوی کو ہمبستری سے پہلے تین طلاقیں دیں تو وہ تینوں اس پر واقع ہو جائیں گی کیونکہ واقع محذوف مصدر ہے۔کیونکہ اس کے معنی ہیں طلاقاً ثلاثاً۔ چنانچہ ہم یہ پہلے بیان کر چکے ہیں۔اس لئے اس کہنے والے کا قول انت طالق کوئی مستقل طلاق نہیں ہوگی اسی وجہ سے سب ایک ساتھ واقع ہوں گی۔اب اگر طلاق کو علیحدہ علیحدہ کر کے بیان کیا تو پہلی طلاق سے بھی وہ بائنہ ہو جائے گی۔اور دوسری اور تیسری واقع نہیں ہوگی۔اس کی مثال یوں ہوگی کہ وہ کہے تم کو طلاق ہے تم کو طلاق ہے تم کو طلاق ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ بیان کی گئی ہے کیونکہ اس نے اس کلام کے آخر میں ایسی کوئی بات نہیں کہی ہے جو پہلے کی بات کو بدل دے کہ واقع ہونا اسی پر موقوف ہو جائے۔لہٰذا پہلی طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور دوسری اس حال میں اسے ملے گی کہ وہ علیحدہ ہو چکی ہوگی۔

توضیح ۔بیوی کے ساتھ ہمبستر ہونے سے پہلے طلاق دینے کا بیان

فصل فی الطلاق قبل الدخول واذاطلق الرجل امرأته ثلثا قبل الدخول بھاوقعن علیھا......الخ

ف واضح ہو کہ غیر مدخولہ کو طلاق دینے سے عدت لازم نہیں آتی ہے اس لئے وہ طلاق پاتے ہی بائنہ ہو جاتی ہے۔جیسے مدخولہ طلاق کے بعد عدت گذر جانے پر بائنہ ہو جاتی ہے۔واذا طلق الخ جبکہ مرد نے اپنی بیوی کو اس کے ساتھ دخول سے پہلے تین طلاقیں دیں۔ف۔اور تینوں ہی ایک کلمہ سے بطور بدعت دیدیں وقعن علیھا الخ تو اس پر سب واقع ہو جائیں گی۔ف۔اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بغیر حلالہ اور نیا نکاح کے اب دونوں ایک ساتھ نہیں رہ سکتے ہیں۔

لان الواقع مصدر محذوف لان معناه طلاقا ثلاثا علی مابیناه فلم یکن قوله انت طالق ایقاعا......الخ

کیونکہ واقع محذوف مصدر ہے۔ف۔اگرچہ ظاہر میں انت طالق ثلاثا کے الفاظ ہیں یعنی تم طالقہ ثلاث ہو لان معناہ الخ کیونکہ اس کے معنی ہیں انت طالق طلاقاً ثلاثاً۔ف۔اس میں لفظ طلاقاً مصدر مفعول مطلق ہے اور ثلثاً اس کی صفت ہے۔علی مابیناہ جیسا کہ ہم اسے بیان کر چکے ہیں۔فلم یکن الخ تو اس کا یہ قول انت طالق کوئی مستقل طلاق نہیں ہے۔ف۔تاکہ یہ کہا جائے انت طالق کہنے کی وجہ سے اسے ایک طلاق پڑی اور وہ بائنہ ہوگئی اس کے بعد ثلاثاً کہنا بے کار ہوا۔بلکہ مفعول سے طلاق ہوئی جو کہ تین طلاقیں ہیں تو یہ سب ایک ساتھ واقع ہو گئیں۔ف اور ایسا ہونے میں کوئی مشکل بھی نہیں ہے کیونکہ علیحد علیحدہ واقع کرنے میں یہ مجبوری ہے کہ پہلی طلاق سے جب وہ بائنہ ہو چکی ہے پھر دوسری کس طرح واقع ہوگی۔اگر کوئی یہ کہے کہ انت طالق ایک علیحدہ ہے اور طلاقاً ثلاثاً علیحدہ ہے تو جواب یہ ہوگا کہ جب یہی جملہ مدخولہ میں بولا جائے تو بالاتفاق تین طلاقیں پڑجاتی ہیں۔پھر اگر انت طالق علیحدہ ہو تو لازم آئے گا کہ چار طلاقیں ہو جائیں۔اس سے قطع نظر کہ اس کا مفعول مطلق اپنے فعل کا مصدر ہوتا ہے یعنی جملہ کے فعل سے یہی مراد ہوتا ہے اس لئے علیحدہ نہیں ہو سکتا تو لامحالہ غیر مدخولہ پر سب ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی۔فان فرق الخ اور اگر اس نے علیحدہ علیحدہ طلاقیں دیں۔ف۔یعنی تینوں طلاقوں کو متفرق کر کے دینا چاہا بانت بالاولیٰ الخ تو وہ پہلی ہی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور دوسری و تیسری واقع نہ ہوگی۔و

وذلک مثل ان یقول انت طالق طالق طالق لان کل واحد ایقاع علی حدة......الخ

اور متفرق کی مثال ایک یہ بھی ہے کہ کہے تم طالقہ ہو تم طالقہ ہو تم طالقہ ہو۔لان کل واحد الخ کیونکہ ان میں سے ہر ایک لفظ طالق سے طلاق واقع ہو رہی ہے۔کیونکہ اس نے اپنے کلام کے آخر میں ایسا کوئی کلمہ ذکر نہیں کیا جو پہلے کلام کو بدل ڈالے۔حتی

یتوقف الخ یہاں تک کہ اسی آخری بات پر طلاق کا واقع ہونا موقوف ہے۔ف۔ جیسے یوں کہے کہ تم کو طلاق ہے تم کو طلاق ہے تم کو طلاق ہے اگر تم اس گھر میں جاؤ۔اس طرح جملہ کا آخیر میں چونکہ اس نے شرط بیان کر دی تو اس کے معنی یہ نہیں ہے کہ میں نے تم کو ایک طلاق دوسری طلاق تیسری طلاق فی الحال دیدی ہے۔بلکہ یہ معنی ہوگئے کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ گی تو مطلقہ ہو جاؤ گی۔اسی طرح تم طالقہ طالقہ طالقہ مجموعی طور پر ہو۔کیونکہ اس کی مراد یہ ہوگی کے تم مطلقہ طلاقا ثلاثا ہو تو یہ بھی پہلی صورت ہو جائیگی، اور جب اس نے ایسا کوئی کلمہ نہیں کہا کہ تم طالقہ ہو یعنی تم میں صفت طالقہ ہے۔اسی طرح دوسری طالقہ سے دوسری صفت اور تیسری طالقہ سے تیسری صفت ہوگی۔اس طرح ہر ایک سے فی الحال طالقہ بنانا مراد ہے۔

فتقع الاولیٰ فی الحال فتصاد فها الثانية وهي مبانة......الخ

تو پہلی طلاق دینی فی الحال ہو جائے گی۔ف۔اور وہ بائنہ ہو جائے گی۔فتصادفها الخ پھر اس کو دوسری طلاق ایسی حالت میں ملے گی کہ اس سے تعلق بالکل ختم ہو چکا ہوگا۔ف۔اس لئے کچھ واقع نہ ہوگی۔کیونکہ طلاق واقع ہونے میں یہ شرط ہے کہ اس سے نکاحی تعلق باقی ہو۔اسی لئے اگر کسی اجنبیہ کو تین طلاقیں دیں پھر اسی وقت اس سے نکاح کر لیا تو صحیح ہوگا۔

وكذا اذاقال لهاانت طالق واحدة وواحدة وقعت واحدة لماذكرنا انها بانت بالا ولى ولوقال لهاانت طالق واحدة فماتت قبل قوله واحدة كان باطلالانه قرن الوصف بالعددفكان الواقع هوالعددفاذاماتت قبل ذكر العددفات المحل قبل الايقاع فبطل وكذا اذاقال انت طالق ثنتين اوثلثا لمابينا وهذاه تجانس ما قبلها من حيث المعنى.

ترجمہ۔اور ایسا ہی جب اس سے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک اور ایک تو صرف ایک واقع ہوگی اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔کہ وہ تو پہلی طلاق سے ہی بائنہ ہو چکی ہے۔اور اگر اس سے کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک لیکن ایک کا عدد کہنے سے پہلے ہی وہ بیوی مر گئی تو یہ کہنا باطل ہوگا۔کیونکہ اس نے وصف (طالق) کو ایک کے ساتھ ملایا اس لئے واقع ہونے والا صرف عدد ہوا۔اب جبکہ وہ عدد کے ذکر کرنے سے پہلے ہی مر گئی تو اس عدد کے واقع ہونے کی جگہ فوت ہوگئی۔لہذا بیکار ہوگئی۔اور اسی طرح اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے دو یا تین اسی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔اور یہ مسئلہ بھی اپنے ما قبل کے مسئلہ کے ساتھ معنی کے اعتبار سے ہم جنس ہے۔

توضیح۔اپنی غیر مدخولہ بیوی کو انت طالق واحدۃ وواحدۃ کہنے کا حکم

وكذا اذاقال لهاانت طالق واحدة وواحدة وقعت واحدة لماذكرنا انها بانت بالا ولى.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔فماتت قبل قوله واحدة الخ اگر وہ بیوی لفظ واحدۃ کہنے سے پہلے ہی مر گئی۔ف۔یعنی مرد کا واحدۃ کہنا عورت کے مرنے کے بعد واقع ہوا تو وہ طلاق پا کر مری یا نہیں اس میں یہ وہم ہوتا ہے کہ انت طالقۃ۔تم طلاق پانے والی ہو کا جملہ کہنے سے ہی تو اس طلاق ہوگئی۔مگر یہ وہم غلط ہے۔کیونکہ اس کا پورا کلام تو انت طالق واحدۃ تک ہے۔اور یہ بھی اصل میں ہے انت طالق طلاقا واحدۃ پس اگر صرف انت طالق کہتا تو طلاق واقع ہو جاتی مگر اس موجودہ صورت میں واقع نہ ہوگی۔کان باطلا یہ کلام باطل ہو گیا۔

لانه قرن الوصف بالعددفكان الواقع هوالعددفاذاماتت قبل ذكر العددفات المحل......الخ

کیونکہ اس نے طالق واصف کو عدد سے ملانا چاہا۔ف۔اور جب ایسا ہوتا ہے تو عدد معتبر ہوتا ہے۔فكان الواقع الخ تو واقع صرف عدد ہوتا ہے۔کیونکہ اگر وصف اور عدد دونوں کا اعتبار ہو تو انت طالق ثلثا میں ایک طلاق ، طالق میں ہوگی اور ثلثا یعنی تین سے مل کر کل چار طلاقیں ہو جائیں گی۔پس ایسی صورت میں صرف عدد کا اعتبار ہوتا ہے۔فاذاماتت الخ پس جب وہ عورت

عدت بیان کرنے سے پہلے ہی مر گئی تو طلاق پانے کی جگہ ہی جاتی رہی اس لئے وہ طلاق بھی بے کار ہو گئی۔ وکذا اذا قال الخ اسی طرح جب یہ کہا کہ تم کو دو طلاقیں ہیں یا تین طلاقیں ہیں۔ف۔ مگر دو یا تین کہنے سے پہلے ہی وہ عورت مر گئی تو یہ بھی باطل ہے اس دلیل سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ف۔ کہ اس عدد کے کہنے سے پہلے ہی طلاق کی جگہ باقی نہیں رہی۔

وهذه تجانس ما قبلها من حيث المعنى......الخ

وهذه تجانس الخ اور یہ مسئلہ اپنے ماقبل کے ساتھ معنی کے اعتبار سے اس کا ہم جنس ہے۔ف۔ یعنی یہ مسئلہ کہ عورت کو عدد سے ملا کر طلاق دی مگر ذکر عدد سے پہلے ہی وہ مر گئی۔ یہ مسئلہ پہلے مسئلہ سے کہ غیر مدخولہ کو طلاق دی عدد کے اعتبار سے مختلف ہے۔ کیونکہ جہاں اس مسئلہ میں طلاق برباد جاتی ہے۔ اسی وجہ سے کہ محل باقی نہیں رہتا ہے۔

ولوقال انت طالق واحدة قبل واحدة اوبعدها واحدة وقعت واحدة والاصل انه متى ذكرشيئين وادخل بينها حرف الظرف انِ قرنها بهاء الكناية كان صفة للمذكوراخراكقوله جاء نى زيد قبله عمرو وان لم يقرنها بهاء الكناية كانت صفة للمذكورا ولاكقوله جاء نى زيد قبل عمرو و ايقاع الطلاق فى الماضى ايقاع فى الحال لان الاسناد ليس فى وسعه فالقبلية فى قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولىٰ فتبين بالا ولى فلاتقع الثانية والبعدية فى قوله بعدها واحدة صفة للاخيوة فحصلت الابانة بالاولى.

ترجمہ۔ اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک ایک سے پہلے یا ایک اس کے بعد ایک تو ایک طلاق واقع ہو گی۔ اس میں قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی نے دو چیزیں ذکر کیں۔ اور ان کے درمیان حرف ظرف کو داخل کر دیا۔ تو اگر اس کے ساتھ ھاء کنایہ کو بھی ملا دیا تو اس کی صفت ہو جائے گی جو آخر میں ذکر کیا گیا ہوگا۔ جیسے کہ اس کا قول ہے میرے پاس زید آیا اس سے پہلے عمرو۔ اور اگر اس کے ساتھ ھاء کنایہ نہیں ملایا ہو تو اس کی صفت ہو گا جو پہلے ذکر کیا گیا ہو گا۔ جیسے یہ قول کہ میرے پاس زید آیا عمرو کے پہلے۔ اور طلاق کو زمانہ ماضی میں طلاق دینا بھی فی الحال دینے کے حکم میں ہے۔ کیونکہ ماضی کی صفت پیدا کرنا اس کی طاقت سے باہر ہے۔ تو کہنے والے کے اس قول میں کہ تم کو ایک طلاق ہے ایک سے پہلے اس میں قبل ہونا پہلے لفظ کی صفت ہے۔ اس لئے پہلی طلاق سے ہی وہ بائنہ ہو جائے گی۔ اسی وجہ سے دوسری واقع نہیں ہو سکے گی۔ اور اس کہنے والے کے اس قول میں کہ اس کے بعد ایک طلاق ہے بعد کی صفت اخیرہ کی ہے۔ اس میں بھی پہلی ہی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔

توضیح۔ شوہر کا یوں کہنا کہ تم کو ایک طلاق ہے ایک سے پہلے یا اس کے بعد ایک ہے۔ کا حکم اور اس کے بارے میں قاعدہ کلیہ

ولوقال انت طالق واحدة قبل واحدة اوبعدها واحدة وقعت واحدة ......الخ

اور اگر غیر مدخولہ بیوی سے کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے ایک سے پہلے۔ف۔ یعنی ایسی ایک طلاق جو ایک کے پہلے ہے۔ یا جس کے بعد ایک ہے۔ وقعت واحدة تو ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔ف۔ اور دوسری ایک طلاق خواہ وہ پہلی ہو یا دوسری بے کار ہو جائے گی۔ ان دونوں صورتوں کی حالت یہ ہے کہ اس نے دونوں میں دو دفعہ ایک ایک کہا ہے۔ اور پہلی صورت واحدة قبل واحدة اور دوسری صورت واحدة بعدھا واحدة۔ دونوں صورتوں میں قبل یا بعد کا کلمہ ظرف کا ہے۔ لیکن پہلی صورت میں کوئی ضمیر نہیں ہے۔ اور دوسری صورت میں بعد کے ساتھ ھا ضمیر ہے۔ پہلی صورت کے معنی یہ ہوں گے کہ تم کو طلاق ہے ایک ایسی کہ اس سے پہلے بھی ایک ہے۔ گویا وہ یوں کہتا ہے کہ یہ ایک طلاق تم کو ایسی حالت میں ملی کہ ایک جو تم کو مل چکی ہے اس سے پہلے یہ ایک دیدی گئی ہے۔ اور دوسری صورت صاف ہے کہ ایک طلاق ملی ایسی کہ اس کے بعد دوسری ملی۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ دونوں صورتوں میں اس سے ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔ اس موقع پر فقہا کا ایک قاعدہ سمجھ

لینا چاہئے۔

والاصل انه متی ذکر شیئین وادخل بینهما حرف الظرف ان قرنها بهاء الکنایة ......الخ

قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب دو چیزیں ذکر کی گئیں۔ف۔ جیسے کہ اس جگہ واحدہ اور واحدہ دوبار ذکر کیا وادخل الخ اور دونوں کے درمیان لفظ ظرف کا لایا گیا۔ف۔ جیسے قبل وبعد وغیرہ جیسے کہ یہاں ظاہر ہے۔ان قرنہا الخ اگر ظرف کو ہائے کنایہ کے ساتھ ملا دیا جائے تو یہ ظرف کا لفظ اس چیز کی صفت ہوگا جو آخر میں ذکر کی جائے گی۔ ف جیسے کہ دوسری صورت میں ہے کہ واحدۃ بعدہا واحدۃ دونوں واحدۃ لفظ کے درمیان بعد ظرف کو ہاء کے ساتھ ملا کر کہا۔ تو بعد ہا دوسری واحدہ کی صفت ہے۔ یعنی دوسری طلاق واحدہ ایسی ہے کہ وہ بعد کو واقع ہوئی ہے۔اس کی مثالیں اور بھی ہیں۔ کقوله جاء نی الخ جیسے کہ کسی کا قول زید آیا اس کے قبل عمرو۔ف۔ یعنی عمرو کا آنا اس صفت کے ساتھ ہے کہ وہ قبل آیا ہے۔اس کا حاصل یہ ہوا کہ عمرو پہلے آیا اور زید بعد میں آیا۔اسی لئے انت واحدۃ بعدہا واحدۃ کے یہ معنی کہ عورت کو ایک طلاق ہوئی پھر ایک ایسی طلاق ہوئی کہ وہ پیچھے ہوگئی۔اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ پچھلی طلاق بے کار ہوگئی۔ بشرطیکہ وہ غیر مدخولہ ہو۔یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ ظرف کے ساتھ ہاء کنایہ بھی ہو۔

وان لم یقرنها بهاء الکنایة کانت صفة للمذکورا ولا کقوله جاء نی زید قبل عمرو ......الخ

اور اگر اس نے ظرف کے ساتھ ہاء کنایہ نہیں ملائی تو لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو پہلے ذکر کی گئی ہو۔کقولہ جاءنی الخ جیسے میرے پاس زید آیا عمرو سے پہلے۔ف۔ یعنی میرے پاس زید اس صفت کے ساتھ آیا کہ عمرو سے پہلے ہے۔ پس مسئلہ کی پہلی صورت میں انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اب میں نے تم کو ایسی ایک طلاق دی ہے جو دوسری ایک طلاق سے پہلے ہے۔ گویا اس سے پہلے ایک ہو چکی ہے تو یہ اس سے اول ہوگئی لیکن یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ پہلے کوئی طلاق نہیں دی تھی اگر دی ہوتی تو یہ عورت بائنہ ہو کر جا چکی ہوتی۔اس لئے اس کا مطلب یہ ہوا کہ میں ایک طلاق تم کو زمانہ ماضی میں دے کر اس سے قبل ایک دوسری طلاق ٹھہراؤں۔

و ایقاع الطلاق فی الماضی ایقاع فی الحال لان الاسناد لیس فی وسعه ......الخ

جبکہ زمانہ ماضی میں طلاق دینا فی الحال دینا ہوتا ہے۔ف۔ کیونکہ طلاق تو زمانہ ماضی کے واقعہ کو بیان کرنے اور اس کی خبر دینے کو نہیں کہتے بلکہ بالفعل ایک جدائی کرنے کا نام ہے۔ کیا اگر بات ایسی ہی ہوتی یعنی اگر زمانہ ماضی میں دی ہوئی ہوتی تو غیر مدخولہ عورت بائنہ ہو کر اپنے گھر چلی گئی ہوتی اس سے معلوم ہوا کہ ماضی میں طلاق دینے کو ابھی طلاق دینے کا حکم ہوگا۔اس لئے ماضی کہنا جہالت ہے. لان الاسناد الخ کیونکہ ماضی کی صفت پیدا کرنا اس کی طاقت سے باہر ہے۔فالقبلیة الخ تو اس کے قول انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ میں جو قبل ہونا سمجھا جاتا ہے وہ پہلے واحدۃ کی صفت ہے۔ف۔ یعنی میں اب تم کو ایسی صفت کی طلاق دیتا ہوں جو واحدۃ سے پہلے ہے۔ یعنی میں اس کو زمانہ ماضی میں کئے دیتا ہوں۔ حالانکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ یہ جہالت ہے وہ اس کے زمانہ ماضی میں کر دینے سے ماضی میں نہیں ہو سکتی ہے۔اس لئے مجبوراً وہ اسی وقت اور ابھی کی طلاق مانی جائے گی۔اور دوسری بھی اسی وقت واقع ہوگی جس کے قبل ہوگی۔

فتبین بالا ولی فلاتقع الثانیة وَالبعدیة فی قوله بعدها واحدة صفة للاخیرة فحصلت الابانة ......الخ

اس لئے وہ پہلے ایک طلاق سے ہی بائنہ ہو جائے گی اور اس پر مزید ایک اور واقع نہیں ہوگی۔ف۔اور اب دوسری صورت یعنی واحدۃ بعد واحدۃ تو اس کے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ والبعدیة الخ اور اس کہنے والے کے قول بعدہا واحدۃ میں جو بعد کا مطلب سمجھا جاتا ہے وہ اخیر کی واحدۃ کی صفت ہے۔ف۔ یعنی اخیر کی ایک طلاق ایسی ایک طلاق ہے جو ایک طلاق کے بعد واقع ہوئی تو اس سے پہلے ایک ہوئی۔فحصلت الخ تو پہلی ایک طلاق کے ساتھ ہی عورت بائنہ ہوگئی۔ف۔اس لئے بعد کی طلاق بے کار ہوگئی۔اس سے معلوم ہوا کہ پہلی صورت میں واحدۃ قبل واحدۃ کے وہ واحدۃ واقع ہوئی جو قبل کے بعد ذکر کی ہے اور

دوسری صورت میں وہ واحدہ واقع ہوئی جو بعد کے قبل ذکر کی ہے۔ یہ لطیفہ ہے اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ دونوں صورتوں میں ہر ایک علیحدہ علیحدہ پڑتی ہے اسی وجہ سے ایک ہی سے بائنہ ہو کر دوسری باطل ہو گئی۔

ولوقال انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان لان القبلية صفة للثانية لاتصالها بحرف الكناية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال غيران الايقاع في الماضي ايقاع في الحال ايضا فتقترنان فتقعان وكذا اذاقال انت طالق واحدة بعدواحدة تقع ثنتان لان البعدية صفة للاولى فاقتضى ايقاع الواحدة في الحال وايقاع الاخرى قبل هذه فتقترنان ولوقال انت طالق واحدة مع واحدة اومعهاواحدة تقع ثنتان لان كلمة مع للقران وعن ابي يوسفؒ في قوله معهاواحدة تقع واحدة لان الكناية تقتضى سبق المكنى عنه لامحالة وفي المدخول بهاتقع ثنتان في الوجوه كلها لقيام المحلية بعد وقوع الاولى.

ترجمہ۔اور اگر اس طرح کہا کہ تم کو ایسی ایک طلاق ہے کہ اس سے پہلے ایک طلاق ہے تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ قبل ہونا دوسری کی صفت ہے کیونکہ وہ حرف کنایہ سے ملا ہوا ہے۔ تو اس کا تقاضایہ ہوا کہ ایک طلاق زمانہ میں واقع ہو چکی ہے اور یہ خود فی الحال ہو جائے۔ البتہ طلاق کی شان ایسی ہے کہ اس کا ماضی میں واقع ہونا یہی ہے کہ حال میں واقع ہو۔ اس طرح دونوں طلاقیں مل گئیں پس دونوں ہی واقع ہو جائیں گی۔ اسی طرح جب یوں کہا ہو کہ تم کو طلاق ہے ایک ایک کے بعد تو اس میں بھی دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ بعد میں ہونا تو پہلی طلاق کی صفت ہے۔ اس طرح طلاق کا تقاضایہ ہوا کہ فی الحال ایک طلاق ہو اور دوسری اس سے پہلے واقع ہو اس میں بھی دونوں طلاقیں مل جائیں گی۔ اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک ایک کے ساتھ یا اس کے ساتھ ایک ہے۔ تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ مع کا کلمہ ملانے کے لئے ہوتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے معہاواحدۃ کے جملہ کے بارے میں روایت ہے کہ اس سے ایک طلاق واقع ہو گی۔ کیونکہ کنایہ کا تقاضایہ ہوتا ہے کہ جس چیز سے کنایہ ہو وہ لامحالہ پہلے موجود ہو جائے۔ اور مدخولہ بیوی ہونے کی صورت میں ان تمام صورتوں میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ پہلی طلاق واقع ہو جانے کے بعد بھی وہ عورت دوسری طلاق کا محل باقی رہ جاتی ہے۔

توضیح ۔:انت طالق واحدۃ قبلہاواحدۃ اور انت طالق واحدۃ مع واحدۃ یامعہاواحدۃ کہنے کا حکم اور دلیل

ولوقال انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان لان القبلية صفة للثانية لاتصالها ......الخ

الخ اور اگر اس نے کہا کہ تم کو ایک ایسی طلاق ہے جس کے قبل بھی ایک طلاق ہے تو اس سے دو طلاقیں ہو جائیں گی۔ لان القبلية الخ کیونکہ قبل ہونا دوسری واحدۃ کی صفت ہے لاتصالہا کیونکہ قبل کے ساتھ ہائے کنایہ لگا ہوا ہے۔ ف۔ تو یہ واحدہ ایسی طلاق ہوئی کہ اس سے قبل بھی ایک طلاق ہے حالانکہ یہ واحدہ فی الحال ہے۔ فاقتضى الخ تو اس کا تقاضا ہوا کہ واحدۃ طلاق زمانہ ماضی میں واقع ہو چکی ہے۔ وایقاعها الخ اور خود زمانہ حال میں واقع ہوئی لیکن طلاق کی شان ایسی ہے کہ اس کا ماضی میں واقع ہونا یہی ہے کہ فی الحال واقع ہو۔ ف۔ اس طرح جو طلاق ماضی میں واقع ہونے والی تھی وہ بھی فی الحال ہو گئی اور حال میں خود موجود ہے۔ فتقترنان الخ تو دونوں مل گئیں اور دونوں واقع ہو گئیں۔ ف۔ جیسے غیر مدخولہ سے یہ کہنا کہ تم کو فی الحال دو طلاقیں ہیں تو اس کو دونوں واقع ہوں گی۔ وکذا اذا قال الخ اسی طرح اگر یوں کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک بعد ایک کے تو دونوں واقع ہوں گی۔ ف۔ کیونکہ جب اس نے یہ کہنا شروع کیا کہ تم کو طلاق ہے ایک ، تو فی الحال اس نے طلاق کہنا شروع کیا لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ یہ ایک ایک کے بعد ہے تو یقیناً وہ اس سے پہلے ہوئی لیکن زمانہ ماضی میں نہ ہو گی بلکہ فی الحال ہو جائے گی۔ اس طرح دونوں مل گئیں۔ لان البعدية الخ کیونکہ بعد ہونا پہلی طلاق کی صفت ہے۔ ف۔ اس قاعدے کے مطابق جو پہلے بتایا جا چکا ہے کیونکہ حرف

ظرف کے ساتھ ضمیر لگی ہوئی نہیں ہے کیونکہ واحدۃ بعد واحدۃ کے ہی معنی ہیں کہ یہ واحدۃ ایسی ہے جو ایک کے بعد ہے اس لئے اصل میں پہلے وہ ایک ہے اور بعد میں یہ ایک۔ فاقتضٰی الخ تو کلام کا تقاضا ہوا کہ فی الحال ایک واقع ہو جائے اور اس سے پہلے دوسری واقع ہو۔ف۔ لیکن وہ دوسری بھی زمانہ حال میں واقع ہوگی کیونکہ طلاق میں ماضی بھی حال کے حکم میں ہے۔ فتقترنان الخ تو دونوں طلاقیں مل گئیں۔ف۔ گویا اس نے کہا کہ فی الحال تم کو دو طلاقیں ہیں۔

ولو قال انت طالق واحدة مع واحدة اومعها واحدة تقع ثنتان لان كلمة مع للقران......الخ

اور اگر اس نے غیر مدخولہ کو کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے ایک کے ساتھ یا تم کو ایک طلاق ہے ایسی کہ اس کے ساتھ ایک ملی ہوئی ہے تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ لان کلمۃ الخ کیونکہ حرف مع ملانے کے لئے ہوتا ہے۔ف۔ جیسے اردو میں لفظ ساتھ یا ملی ہوئی۔ وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں ایک روایت ہے کہ جب شوہر نے کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے ایسی کہ اسکے ساتھ ایک ہے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔-لان الکنایۃ الخ کیونکہ کنایہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جس چیز سے کنایہ ہے وہ یقینی طور سے پہلے سے موجود ہو جائے۔ف۔ یعنی معہا میں ضمیر ہے اور ضمیر کا مرجع ہوا کرتا ہے تو پہلے مرجع موجود ہوگا تب اس کی طرف ضمیر راجع ہوگی پھر اسکے ساتھ دوسری ایک ہے لیکن غیر مدخولہ ہونے سے تو وہ پہلے ہی طلاق پاکر بائنہ ہو چکی اس لئے وہی واقع ہوگی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ کسی چیز کے ساتھ میں کسی چیز کو کرنا اس وقت ممکن ہے جب کہ وہ چیز پہلے موجود ہو جائے تب اس کے ساتھ دوسری ہو۔ لیکن جواب یہ ہے کہ خیال اور ارادے میں یقیناً اس کی ضرورت ہے لیکن خارج میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی مثلاً ہم نے خیال کیا کہ اپنے کلمے کی انگلی کے ساتھ میں بیچ کی انگلی ملا کر اٹھائیں پھر ہم نے دونوں کو ساتھ اٹھادیا تو یہ صحیح ہوگا۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔م۔ یہ سارا حکم غیر مدخولہ کے بارے میں ہے۔

وفی المدخول بها تقع ثنتان فی الوجوه كلها لقيام المحلية بعد وقوع الاولى......الخ

اور مدخولہ عورت کے بارے میں ان تمام صورتوں میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ لقیام المحلیۃ الخ کیونکہ پہلی طلاق واقع ہو جانے کے بعد بھی وہ عورت اس قابل رہتی ہے کہ اسے دوسری طلاق دی جاسکے۔ف۔ کیونکہ مدخولہ کے واسطے عدت لازم آتی ہے اس لئے جب تک کہ اس کی عدت ختم نہ ہو جائے عورت کا نکاحی تعلق بالکل ختم نہیں ہوتا۔

ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت وقعت عليها واحدة عند ابی حنيفةؒ وقالا تقع ثنتان ولو قال لها انت طالق واحدة وواحدة ان دخلتِ الدار فدخلت طلقت ثنتين بالاجماع لهما ان حرف الواو للجمع المطلق فتعلقن جملة كما اذا نص على الثنتين اواخر الشرط وله ان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب فعلى اعتبار الاول تقع ثنتان وعلى ا عتبار الثانی لاتقع الاواحدة كما اذا انجز بهذه اللفظة فلايقع الزائد على الواحدة بالشك بخلاف مااذا اخر الشرط لانه مغير صدر الكلام فيتوقف الاول عليه فيقعن جملة ولامغير فيما اذا قدم الشرط فلم يتوقف ولو عطف بحرف الفاء فهو على هذا الخلاف. فيما ذكر الكرخیؒ وذكر الفقيه ابو الليثؒ انه يقع واحدة بالاتفاق لان الفاء للتعقيب وهو الاصح.

ترجمہ: اور اگر اس سے یوں کہا کہ اگر تم گھر میں داخل ہوگی تو تم کو طلاق ہے ایک اور ایک اس کے بعد وہ داخل ہوگئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور اگر اس سے کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک اور ایک اگر تم گھر میں داخل ہوگی۔ اور وہ داخل ہوگئی تو بالاجماع اسے دو طلاقیں ہو جائیں گی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حرف واو مطلقاً جمع کے لئے آتا ہے اس لئے دونوں ایک ساتھ ہو کر واقع ہوں گی۔ اسی طرح کہ اس نے اگر دو ہونے کی تصریح کی ہو۔ یا شرط بعد میں ذکر کی ہو۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جمع ایک ساتھ ہونے اور ترتیب کے ساتھ دونوں صورتوں کا احتمال رکھتا ہے۔ تو پہلی صورت کے مطابق دو واقع ہوں گی۔ اور دوسری صورت (ترتیب) کے احتمال کے مطابق

صرف ایک ہی واقع ہوگی۔ جیسے اس لفظ کے ساتھ فی الحال دیدے۔ لہٰذا شک ہو جانے کی وجہ سے صرف ایک طلاق ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ اس نے شرط مؤخر کر دی ہو۔ کیونکہ شرط جملہ کے پہلے حصہ کے مفہوم کو بدل دیتی ہے۔ اس لئے پہلی طلاق اس شرط کے ہونے پر موقوف رہے گی۔ پھر سب ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی۔ اور شرط کو مقدم کر دینے کی صورت میں اسے کوئی چیز بدلنے والی نہ ہوگی لہٰذا طلاق موقوف نہ ہوگی۔ اور اگر صرف فا سے عطف کیا ہو تو حکم اسی اختلاف کے مطابق رہے گا جیسا کہ امام کرخیؒ نے ذکر کیا ہے لیکن فقیہ ابو اللیثؒ نے ذکر کیا ہے کہ بالاتفاق اس میں صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ فاء تعقیب کے لئے ہے اور یہی اصح ہے۔

توضیح: اگر شرط مقدم کرتے ہوئے کہا ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ وواحدۃ اور اگر یہی جملہ کہنے کے بعد شرط ذکر کی تو شرط پانے کے بعد کتنی طلاقیں ہوں گی اختلاف فقہاء۔ دلائل

ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت وقعت عليها واحدة ......الخ

اگر غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہو تو طلاق ہے ایک اور ایک۔ پھر وہ داخل ہو گئی۔ **وقعت عليها الخ** تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ دونوں واقع ہو جائیں گی۔ ف۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہوگا جبکہ شرط کو پہلے بیان کیا ہو اور جزاء کو بعد میں۔ یعنی یہ شرط لگائی کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ گی تو اس کی جزاء یہ ہوگی کہ تم کو ایک طلاق اور ایک طلاق ہے۔ اور اگر شرط کو بعد میں ذکر کیا مثلاً **ولو قال لها الخ** یوں کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے اور ایک طلاق ہے اگر تم اس گھر میں جاؤ گی۔ اور وہ غیر مدخولہ بیوی گھر میں داخل ہو گئی تو بالاجماع اسے دونوں طلاقیں پڑ جائیں گی۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف صرف پہلی صورت میں ہے یعنی جب شرط کو پہلے ذکر کیا ہو۔

لهما ان حرف الواو للجمع المطلق فتعلقن جملة كما اذا نص على الثنتين......الخ

صاحبین کی دلیل (دونوں طلاقوں کے واقع ہونے میں) یہ ہے کہ حرف واو (اور) تو مطلق جمع کے واسطے ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان واو آتا ہے تو اس سے صرف یہ سمجھا جاتا ہے کہ دونوں چیزیں کسی طرح جمع ہو گئیں خواہ ایک ساتھ ہو یا آگے پیچھے ہو مثلاً کہا کہ زید و خالد آئے اب اگر دونوں ساتھ آئے ہوں تو بھی یہ جملہ صحیح ہوگا۔ اور اگر ترتیب کے ساتھ یعنی مثلاً پہلے زید آیا پھر خالد آیا یا پہلے خالد آیا پھر زید آیا تو بھی جملہ صحیح ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ اس سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ آنے کا کام دونوں نے کیا ہے اور یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ وہ دونوں کس طرح آئے ہیں اب وہ خواہ جس طرح بھی آئے ہوں یہ کہنا صحیح ہوگا کہ زید و خالد آئے۔

اسی قاعدہ کی وجہ سے ہم نے یہ کہا ہے کہ نیت وضوء میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ ﴿**فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق وامسحوا**﴾ **الخ** یعنی واو کے ساتھ بیان فرمایا۔ اور یہ نہیں کہا کہ فایدیکم الی المرافق فامسحوا نہیں ہے جس کے معنی ایک کے بعد دوسرے کے ہونے کے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہوا کہ وضوء میں منہ دھونا ہاتھ دھونا وسر کا مسح اور پاؤں دھونا یہ چاروں کام کر ڈالو خواہ جس طرح ہو یعنی جسے چاہو پہلے کرو اور جسے چاہو بعد میں کرو۔ البتہ ان میں ترتیب کا خیال رکھنا عمدہ اور بہتر طریقہ ہے۔ اور اگر دریا میں غوطہ مار کر چاروں کام ایک ساتھ کر لئے تو بھی وضوء ہو جائے گا۔ اور تمام اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کسی نے اس میں اختلاف نہیں کیا ہے کہ واو مطلق جمع کے لئے آتا ہے۔ **فتعلقن الخ** تو دونوں طلاقیں جمع ہو کر معلق ہوں گی۔ ف۔ یعنی اگر وہ عورت گھر میں چلی گئی تو دونوں طلاقوں کا مجموعہ واقع ہوگا۔

كما اذا نص على الثنتين او اخر الشرط وله ان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب ......الخ

جیسے اس صورت میں کہ اس نے کھل کر یوں کہا کہ۔ف۔اگر تم اس گھر میں جاؤگی تو تم کردو طلاقیں ہوں گی۔او اخر الشرط یا اس نے شرط کو بعد میں ذکر کیا ہو۔ف۔اس طرح سے کہ تم کو ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اگر تم گھر میں جاؤگی تو بالاجماع اس میں دونوں واقع ہو جائیں گی۔اسی طرح شرط کو پہلے بیان کرنے میں بھی دونوں جمع ہو جائیں گی۔

وله ان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب فعلي اعتبار الاول تقع ثنتان ......الخ

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جمع ہونے میں تو اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ ساتھ مل کر ہو یا ترتیب سے ہو۔ف۔اس کے باوجود آپ لوگوں نے اس سے کیونکر مجموعہ کے معنی لے لئے۔بلکہ اس طرح کہا جائے کہ احتمال ہے کہ گھر میں جانے کی شرط پر دونوں طلاقیں ایک ساتھ ہی جمع ہو جائیں یا آگے پیچھے ہو کر جمع ہوں تو دونوں صورتوں میں جمع ہو جانا پایا جائے گا۔فعلی اعتبار الخ تو پہلی صورت ہونے میں دونوں واقع ہو جائیں گی۔اور دوسری صورت ہونے میں صرف ایک ہی واقع ہوگی۔ف۔کیونکہ غیر مدخولہ عورت ہونے کی وجہ سے پہلی ہی طلاق سے وہ بائنہ ہو گئی اور وہ دوسری طلاق پانے کی جگہ باقی نہیں رہی۔کما اذا انجز الخ جیسے کہ اس لفظ کے ساتھ فوراً طلاق دیدے۔ف۔یعنی بغیر شرط لگائے یوں کہدے کہ تم کو طلاق ہے ایک اور ایک تو واو میں دونوں باتوں کا احتمال ہونے کی وجہ سے صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔اور شاید کہ دونوں باتوں کی تصریح مراد ہو۔یعنی اگر یوں کہہ دے کہ تم کو دو طلاقوں کا مجموعہ ہے تو دونوں واقع ہوں گی۔اور اگر یوں کہے کہ تم کو طلاق ایک بعد ایک کے ہے۔تو صرف ایک ہی واقع ہوگی۔اس طرح ایک طلاق تو ہر حال میں واقع ہوگی۔اور دوسری طلاق کے واقع ہونے میں شک پایا گیا۔فلایقع الخ لہٰذا شک پائے جانے کی وجہ سے ایک سے زیادہ واقع نہیں ہو سکتی ہے۔

بخلاف ماإذا اخر الشرط لانه مغير صدر الكلام فيتوقف الاول عليه فيقعن جملة ......الخ

برخلاف اس کے جب کہ اس نے شرط بعد میں بیان کی ہو۔ف۔مثلاً یوں کہا تم کو طلاق ہے ایک اور ایک بشرطیکہ تم اس گھر میں جاؤ یا اگر تم اس گھر میں جاؤ۔لانہ مغیر الخ کیونکہ شرط جملہ کے پہلے حصہ کے مفہوم کو بدل دیتی ہے۔ف۔اس بناء پر جب یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے تو اس سے طلاق واقع ہو جانی چاہئے مگر چونکہ ساتھ ہی ایک شرط بھی لگادی اس لئے واقع نہیں ہوگی۔فیتوقف الخ تو پہلی طلاق اس شرط (کے ہونے) پر موقوف ہوگی۔ف۔جب شرط پائی گئی۔یعنی وہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو پہلی طلاق واقع ہوگی۔اور دوسری طلاق اس کے بعد شرط کے درمیان ہے تو وہ بھی شرط پر موقوف ہوئی۔اس لئے دونوں اسی شرط پر ہو گئیں۔فیقعن الخ اس لئے دونوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی۔

ولا مغير فيما اذا قدم الشرط فلم يتوقف ولو عطف بحرف الفاء فهو على هذا الخلاف ......الخ

اور جس صورت میں شرط کو مقدم کیا تو اس میں بعد کے حکم کو کوئی چیز بدلنے والی نہیں ہوتی۔اس لئے طلاق کسی شرط پر موقوف نہیں ہوگی۔ف۔یعنی جب یہ کہا کہ اگر تم اس گھر میں جاؤگی تو تم کو ایک طلاق ہے اور ایک طلاق ہے۔پس جب شرط پائی گئی تب کہنے والے کی طرف سے گویا یوں کہا گیا کہ اب تم کو ایک طلاق اور ایک طلاق ہے۔پس جب پہلی طلاق کہی تو یہ دوسری کسی شرط پر موقوف نہیں رہی اس لئے فوراً واقع ہوگی اور دوسری ایک طلاق واقع کرنے کی وہ اب جگہ باقی نہ رہی۔اور جس صورت میں شرط بعد میں بیان کی گئی ہو تو اس میں پہلی بات یہ ہے کہ تم کو طلاق ایک اور ایک ہے تو اس طلاق کو فوراً واقع ہو جانا چاہئے مگر بعد میں جب اس نے شرط لگادی اور یہ کہہ دیا کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہو جاؤ۔تو وہ واقع نہ ہو سکی۔اور اس شرط کے پائے جانے پر موقوف ہو گئی۔اور جب پہلی ایک موقوف ہو گئی تو دوسری بھی موقوف ہو گئی۔اس کا حاصل کلام یہ ہوا کہ تمہارے اس گھر میں داخل ہونے پر دو طلاقیں موقوف ہیں۔اس لئے جب بھی وہ داخل ہو گی دونوں واقع ہو جائیں گی۔یہ حکم حرف عطف واؤ کا تھا جس میں صرف جمع کے معنی ہوتے ہیں۔

ولو عطف بحرف الفاء فھو علی ھذا الخلاف فیماذکر الکرخیؒ ......الخ

اور اگر حرف فاء سے عطف کیا۔ف۔ یعنی ایسے لفظ سے کہا جس سے ایک کے بعد ہی بغیر تاخیر کے دوسرے سے ہونا معلوم ہو۔ مثلاً تم کو ایک طلاق پس ایک ہے تو اس میں کئی روایتیں ہیں۔فھو علی ھذا الخ چنانچہ امام کرخی کی نقل میں یہ بھی اوپر کے اختلاف کے مطابق ہے۔ف۔ یعنی صاحبینؒ کے نزدیک دو واقع ہوں گی۔ خواہ شرط کو مقدم کرے یا موخر کرے۔اور امام اعظمؒ کے نزدیک اگر شرط کو مقدم کرے گا تو ایک اور اگر موخر کرے گا تو دو واقع ہوں گی۔ لیکن یہ نقل اصول کے خلاف ہے۔وذکر الفقیہ الخ اور فقیہ ابواللیثؒ نے ذکر کیا ہے کہ بالاتفاق ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ حرف فاء تعقیب یعنی بعد میں لانے کے لئے ہوتا ہے۔ف۔اس لئے جب یہ کہا کہ تم کو طلاق واحدہ فواحدہ ہے یعنی ایک بعد میں ایک ہے اگر تم گھر میں داخل ہوگی۔اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک طلاق ہے اس کے بعد لگی ہوئی ترتیب وار دوسری طلاق بھی ہے۔پس جب گھر میں جانے پر پہلے ایک واقع ہوگئی تو وہ بائنہ ہوگئی اور اس کے بعد وہ دوسری طلاق پانے کے قابل نہیں رہی۔اس لئے ایک ہی طلاق واقع ہوئی۔فھو الاصح اور یہی قول اصح ہے۔ف۔ کیونکہ یہاں جمع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ فافھم۔م۔یاد رہے کے طلاق کے شروع میں یہ بتایا گیا تھا کہ طلاق کی دو قسمیں ہیں ایک طلاق صریح۔اور اس کی بحث اب تک ہوتی رہی۔اور دوسری قسم کنائی ہے۔اور اب اسی یعنی کنائی کی بحث شروع کی جارہی ہے

اما الضرب الثانی وھو الکنایات لایقع بھا الطلاق الابالنیة اوبدلالة الحال لانھا غیر موضوعة للطلاق بل تحتملہ وغیرہ فلابدمن التعیین اودلالتہ قال وھی علی ضربین منھا ثلثة الفاظ یقع بھا طلاق رجعی ولاتقع بھا الاواحدة وھی قولہ اعتدی واستبرئ رحمك وانت واحدة اما الاولی فلانھا تحتمل الاعتداد عن النکاح وتحتمل اعتداد نعم اللہ تعالی فان نوی الاول تعین بنیة فیقتضی طلاقا سابقا والطلاق یعقب الرجعة واما الثانیة فلانھا تستعمل بمعنی الاعتداد لانہ تصریح بما ھوالمقصودمنہ فکان بمنزلة اعتدی وتحتمل الاستبراء لیطلقھا واماالثالثة فلانھا تحتمل ان تکون نعتاالمصدرمحذوف معناہ تطلیقة واحدة فاذانواہ جعل کانہ قالہ والطلاق یعقب الرجعة وتحتمل غیرہ وھوان تکون واحدة عندہ اوعندقومہ ولما احتملت ھذہ الالفاظ الطلاق وغیرہ یحتاج فیہ الی النیة ولایقع الاواحدة لان قولہ انت طالق فیھا مقتضی اومضمر ولوکان مظھر الاتقع بھا الاواحدة فاذاکان مضمرا اولی وفی قولہ واحدة ان صارالمصدرمذکورالکن التنصیص علی الواحدة ینافی نیة الثلث ولا معتبرباعراب الواحدة عند عامة المشائخ وھوالصحیح لان العوام لایمیزون بین وجوہ الاعراب.

ترجمہ:۔ طلاق کی دوسری قسم یعنی کنایات سے طلاق اسی وقت ہوتی ہے جب کہ یا تو کہتے وقت طلاق کی نیت کی ہو یا دلالت حال سے اس کا ہونا معلوم ہو۔ کیونکہ ان کے الفاظ صرف طلاق کے لئے وضع نہیں کئے جاتے ہیں بلکہ ان میں طلاق کا بھی احتمال ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دوسری چیز کا بھی احتمال ہوتا ہے۔اس لئے نیت کے ذریعہ تعین یا دلالت حال کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ کہا۔ کہ ایسی کنائی طلاقوں کی دو قسمیں ہیں ان میں پہلی قسم کے ایسے تین الفاظ ہیں جن سے طلاق رجعی ہی واقع ہوتی ہے اور ایک ہوتی ہے جو یہ ہیں۔اعتداد کرو (شمار کرو۔) اپنے رحم کا استبراء کرو۔ تم ایک ہو۔ان میں سے پہلا لفظ (اعتداد کرو) نکاح سے شمار کرنے کا احتمال بھی رکھتا ہے اور اللہ کی نعمتوں کے شمار کرنے کا بھی احتمال رکھتا ہے۔اواگر پہلے احتمال کی نیت کی ہو تو اس کی نیت سے پہلا احتمال ہی تعین ہو جائے گا۔اس لئے یہ لفظ اس بات کا تقاضا کرے گا کہ پہلے طلاق واقع ہو چکی ہو۔اور طلاق ایسا کام ہے کہ اس کے بعد رجعت بھی ہو جاتی ہے۔اور دوسرا لفظ تو چونکہ یہ لفظ عدت میں بیٹھنے کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ اس کے ذریعہ اس مفہوم کی تصریح ہوتی ہے جو اس سے مقصود ہوتا ہے اس لئے یہ لفظ اعتدی کے مرتبہ میں ہو گیا۔اور اس مفہوم کا بھی

احتمال رکھتا ہے کہ وہ اپنے رحم کی صفائی معلوم کرے تاکہ شوہر اس کو طلاق دے سکے۔ اور تیسرا لفظ کہ تم ایک ہو تو اس لئے کہ وہ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ کسی محذوف مصدر کی صفت ہو۔ جس کے معنی ہوں گے ایک طلاق دینے کے۔ اور جب اس مفہوم کی نیت کرلی تو گویا زبان سے کہہ بھی دیا۔ اور صریح طلاق کے بعد رجعت کا حق تو ہوتا ہی ہے۔ اور اس مفہوم کے علاوہ دوسری بات کا بھی یہ لفظ احتمال رکھتا ہے۔ وہ یہ کہ تم میرے پاس یا میری قوم کے پاس ایک اکیلی ہو۔ اور جب ان الفاظ سے طلاق اور اس کے علاوہ دوسری باتوں کا بھی احتمال ہوتا ہے اس لئے اس میں نیت کا پایا جانا ضروری ہوا۔ اور ان الفاظ سے صرف ایک ہی طلاق ہوتی ہے کیونکہ ان میں انت طالق کا مفہوم یا تو بطور اقتضاء ثابت ہے یا وہ مفہوم مقدر ہے۔ اور اگر انت طالق کا قول اس سے ظاہر ہوتا تو اس قول سے سوائے ایک طلاق کے دوسری کوئی طلاق واقع نہ ہوتی۔ اب جبکہ یہ قول یہاں مقدر ہوا تو بدرجہ اولیٰ ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ اور شوہر کے اس قول یعنی انت واحدۃ کہنے کی صورت میں اگرچہ تطلیقہ مصدر مذکور ہوا لیکن لفظ واحدۃ سے تصریح کردینا تین طلاقوں کی نیت کے منافی ہے۔ اور اس لفظ واحدۃ پر کسی قسم کا اعراب ہو عامہ مشائخ کے نزدیک کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اور یہی بات صحیح بھی ہے کیونکہ وجوہ اعراب کے بارے میں عوام ان میں کوئی تمیز نہیں کرتی ہیں۔

توضیح۔ طلاق کنائی کے الفاظ اور احکام

اما الضرب الثانی وهو الكنايات لايقع بها الطلاق الابالنية اوبدلا لة الحال ......الخ

اور اب طلاق کی دوسری قسم جو کہ کنایات ہیں۔ یعنی ایسے الفاظ جن سے طلاق صرف اسی صورت میں واقع ہوتی ہے جبکہ خاص طور سے اس کی نیت کی گئی ہو یا ایسے حالات ہوں جو طلاق پر دلالت کررہے ہوں۔ ف۔ یعنی وہ شخص کنایہ کے الفاظ سے طلاق دینے کا ارادہ کرے یا جس حالت میں یہ الفاظ کہے ہیں وہ حالت یہ بتلاتی ہو کہ الفاظ سے طلاق ہی مقصود ہے۔ اسی لئے قاضی یہ سن کر طلاق ہونے کا فیصلہ کرے گا۔ ورنہ صرف عام حالت سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ **لانها غير الخ** اس کی وجہ یہ ہے کہ کنایات کے الفاظ طلاق کے لئے وضع نہیں کئے جاتے ہیں۔ **بل يحتمله الخ** بلکہ یہ الفاظ طلاق کا اور اس کے علاوہ دوسرے معنوں کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔ ف۔ کہ شاید ان سے طلاق ہونا مراد ہو یا کچھ اور ہی مراد ہو۔ اس لئے ضروری ہوگا کہ واضح طور پر تعیین یا تعیین پر دلالت ہو مثلاً میاں بیوی کے درمیان جھگڑا ہو رہا تھا۔ اس میں عورت نے کہا کہ اس جھگڑے سے تو بہتر یہی ہے کہ تم مجھے طلاق دے دو۔ اس پر مرد نے کہدیا کہ تم کو سیدھی راہ چلنا چاہئے طلاق کی کیا ضرورت ہے۔ عورت نے کہا کہ مجھے اس راہ کے سوا دوسری راہ سیدھی معلوم نہیں ہوتی ہے۔ اسی لئے تو میں یہ جانتی ہوں کہ طلاق کے سوا اس روز روز کے جھگڑے سے نجات ممکن نہیں ہے۔ اس پر مرد نے کہا کہ اچھا جاؤ اپنا ٹھکانا بناؤ۔ یا۔ جاؤ اپنی راہ لو۔ یا ان جیسے الفاظ کہے۔ تو یہ حالت اور گفتگو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے اس سے طلاق کے معنی لئے ہیں اور ایسے محاورات ہر زبان میں مختلف ہوتے ہیں۔ بلکہ کبھی تو ایک زبان میں وہ الفاظ طلاق سے کنایہ ہوتے ہیں مگر دوسری زبان میں اس کے محاورہ نہ ہونے کی وجہ سے طلاق نہیں ہوتی ہے۔ فاحفظہ۔ م۔

قال وهي على ضربين منها ثلثة الفاظ يقع بها طلاق رجعي ولاتقع بها الا واحدة......الخ

قدوریؒ نے لکھا ہے کہ کنایات کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک رجعیات ہیں جن کے تین الفاظ ہیں جن سے رجعی طلاق ہوتی ہے اور صرف ایک ہوتی ہے اس سے زائد نہیں۔ جو یہ ہیں وھی قولہ اعتدی الخ۔ تم اعتداد کرو یعنی شمار کرو۔ اپنے رحم کا استبراء کرو۔ تم واحدہ ایک یا اکیلی ہو۔ **اما الاول** لفظ اول کا بیان ہے۔ ف۔ یعنی تم اعتداد کرو۔ یہ طلاق سے کنایہ ہے۔ **فلانها** اس لئے کہ اس سے نکاح سے اعتداد کرنے کا بھی احتمال ہوسکتا ہے۔ اور اللہ کی نعمتوں کے اعتداد کا بھی احتمال ہوسکتا ہے۔ ف۔ کیونکہ اعتداد کے لغوی معنی شمار کرنے کے ہیں۔ لیکن اصطلاح میں اس سے عورت کا طلاق کے بعد سوگ کے دن شمار کرنے کو کہتے

ہیں۔اس لئے ممکن ہے کہ یہی معنی مراد لئے ہوں یا شاید یہ مراد لئے ہوں کہ اللہ کی نعمتیں شمار کرنا مراد ہو۔اور شاید یہ بھی معنی ہوں کہ تم میرے (یعنی شوہر) کے احسانات کو شمار کرو۔البتہ اگر آپس کے جھگڑے کے موقع پر کہے تو نکاح کی عدت کے معنی ظاہر ہوں گا۔فان نوی الخ اب اگر اس نے نکاح کی عدت کے معنی مراد لئے تو اس کی نیت کر لینے کی وجہ سے یہی معنی متعین ہو گئے۔ف۔اس لئے طلاق واقع ہو گی اور وہ رجعی ہو گی کیونکہ اس نے گویا یوں کہا کہ تم نکاح کی عدت گزارو۔ فیقتضی طلاقا الخ اس کہنے کا تقاضا یہ ہو گا کہ پہلے ہی طلاق ہو چکی ہے۔ف۔اس کے بعد اب تم عدت گزارو۔والطلاق الخ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ اس کے بعد رجعت بھی ہو سکتی ہے۔ف۔یعنی اگر رجعت کرنی چاہے تو کر سکتا ہے۔اس لئے رجعت کا اختیار ہو گا۔خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اصول میں یہ بات طے شدہ ہے کہ شریعت میں جب کسی ایسی چیز کو لازم کیا جائے جو اپنے پائے جانے میں کسی اور چیز کے وجود کی محتاج ہو تو اس حکم کا تقاضا یہ ہو گا کہ وہ دوسری چیز بھی خود بخود ثابت ہو جائے۔مثلاً یہ حکم دیا گیا کہ جمعہ کی نماز جماعت کے ساتھ فرض کی گئی ہے۔مگر اس وقت یہ نہیں کہا گیا ہے کہ سارے کام کاج چھوڑ کر چلے جاؤ۔اور وہاں جا کر نماز پڑھو۔مگر چونکہ اس کے بغیر یہ نماز نہیں پڑھی جا سکتی ہے اس لئے اس حکم کا تقاضا یہ ہوا کہ جمعہ کی اذان کے بعد ہی کاروبار چھوڑ دو اور نماز کے لئے چلے جاؤ۔اسی طرح جب نکاح کے بعد عدت میں دن گزارنا مراد ہوا اور عدت طلاق کے بعد ہی لازم آئی ہے تو اس حکم کا تقاضا ہوا کہ طلاق پہلے بھی واقع ہو چکی ہے۔اور چونکہ بلاشبہ یہ طلاق صریح ہوتی ہے۔اس کا حاصل مطلب یہ ہوا کہ تم کو طلاق صریح ملی ہے اس لئے تم شریعت کے مطابق عدت گزارو۔اور یہ بات بھی پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ طلاق صریح کی عدت میں عورت کے رہتے ہوئے اس کے شوہر کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس عورت سے رجوع کر لے اور حسب سابق بیوی بنائے رکھے۔م۔واما الثانیہ اور دوسرے لفظ کا بیان۔ف۔یعنی استبری رحمک کو نیت طلاق کے ساتھ کہنے سے رجعی طلاق ہو گی۔فلانھا الخ یہ اس لئے کہ یہ لفظ بھی عدت میں بیٹھنے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ف۔کیونکہ استبراء رحم کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ تم اپنے رحم کا حمل سے پاک ہونا معلوم کر لو۔حالانکہ اس سے معلوم کرنے کا مقصد صرف عدت گزارنا ہی ہوتا ہے۔کیونکہ اگر عدت گزارتے ہوئے حیض آجائے تو معلوم ہو جائے گا کہ اسے حمل قرار نہیں پایا ہے۔لانہ تصریح الخ کیونکہ استبراء رحم کہنے کا مقصد صراحتاً وہی ہوتا ہے جو عدت میں بیٹھنے سے ہوتا ہے۔اس لئے یہ لفظ بھی اعتدی لفظ کے جیسا ہو گیا۔ف۔کیونکہ عدت میں رہ کر استبراء کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے پہلے طلاق ہو چکی ہے۔ویحتمل الخ اور اس بات کا بھی اس میں احتمال ہے کہ تم اپنے رحم (بچہ دانی) کی برائت اس لئے دریافت کرو کہ شوہر اس کو طلاق دے۔ف۔تاکہ ایسا نہ ہو کہ اگر وہ اس وقت حمل سے ہو تو بعد میں بچہ کی پرورش کے سلسلہ میں اسے کوئی دقت پیش آئے۔اسی لئے حکم دیا کہ پہلے تم اپنی بچہ دانی کے بارے میں اندازہ کر لو تاکہ میں تم کو طلاق دیدوں۔اسی لئے اس جملہ کا لازمی مطلب اور تقاضا یہ نہیں ہوا کہ اسے طلاق ہو چکی ہو۔البتہ اگر وہ یہی کہدے کہ میں نے اس سے عدت میں بیٹھنا ہی مراد لیا ہے تو ضرور طلاق واقع ہو چکی ہے۔لیکن رجعی ہو گی۔واما الثالثۃ الخ اور اب تیسرا لفظ۔ف۔انت واحدۃ کنایہ رجعی ہے۔فلانھا الخ یہ اس لئے کہ اس میں بھی کئی احتمال ہیں۔ف۔جبکہ انت مبتدا ہے۔اور لفظ واحدۃ جو حالت نصبی میں فتح کے ساتھ ہے مبتدا کی خبر نہیں ہو سکتا ہے۔اس لئے اس میں دو معنوں کا احتمال ہو گا۔اول یہ کہ ان یکون نعتا الخ لفظ واحدۃ مصدر محذوف کی صفت ہو۔معناہ الخ جس کے معنی ہوں انت طالق تطلیقۃ واحدۃ۔ف۔تو ایسا ہونے سے صریح طلاق ہو گی۔فاذا نواہ الخ اگر اس نے یہی معنی مراد لئے ہوں تو یہ کہا جائے گا کہ گویا اس نے صاف صاف کہدیا۔ساتھ ہی طلاق صریح کے بعد رجعت کرنے کا حق بھی ہوا کرتا ہے۔اس لئے اس میں بھی رجعت کا حق ہو گا۔ف۔یہ مطلب تو پہلے احتمال کی صورت میں ہے۔ویحتمل غیرہ اور دوسرے یہ کہ اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی ہوں۔وھوان یکون الخ اور دوسرا احتمال یہ ہو سکتا ہے کہ تم میرے نزدیک یا میری قوم کے نزدیک ایک ہو۔ف۔خواہ خوبی میں ہو یا بدی میں ایک ہو۔اور اس کی اصل یوں ہو گی۔انت ثابتۃ واحدۃ یعنی انت ثابتۃ مبتدا اور خبر ہے اور واحدۃ ثابتۃ کی ضمیر سے حال ہونے کی بناء پر منصوب ہے۔یا انت مبتدا ہے اور واحدۃ حالت رفعی میں رفع کے ساتھ

خبر ہے۔ اسے نصب کے ساتھ لکھنا اور پڑھنا جہالت ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اسی لئے بعد میں ہے۔ م۔ الحاصل یہ تینوں الفاظ ایسے ہیں کہ جن میں یا تو طلاق کا احتمال ہے یا کسی دوسرے معنی کا احتمال ہے۔ اسی لئے انہیں طلاق صریح نہیں کہا گیا ہے۔

ولما احتملت هذه الالفاظ الطلاق وغيره يحتاج فيه الى النية ولايقع الا واحدة......الخ

اور جبکہ یہ الفاظ طلاق صریح کے ساتھ دوسرے معنوں کا بھی احتمال رکھتے ہیں اس لئے ان سے طلاق کے لئے نیت کا ہونا بھی ضروری ہوگا۔ ف۔ یعنی جب طلاق کی نیت ہوگی تو وہی نیت متعین ہو جائے گی۔ اور میں مترجم نے پہلے یہ اشارہ کر دیا ہے کہ یہ الفاظ طلاق صریح کا احتمال رکھتے ہیں اور معنی طلاق کا احتمال نہیں رکھتے ہیں۔ ولا یقع الخ اور ان الفاظ سے صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ دوسری نہیں۔ لان قوله الخ کیونکہ ان الفاظ میں انت طالق یا تو بطور اقتضاء ثابت ہے یا محذوف مقدر ہے۔ ف۔ اسی لئے اعتدی واستبرئی الرحم میں طلاق کے وقت نیت ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اصل عبارت اس طرح ہو کہ انت طالق فاعتدی الخ۔ اور انت واحدة میں نیت کے وقت یہ معنی ہوں کہ انت طالق واحدة۔ اس سے معلوم ہوا کہ طلاق کی نیت کی صورت میں صریح طلاق واقع ہوگی۔

ولو كان مظهر الاتقع بها الا واحدة فاذا كان مضمرا اولى وفى قوله واحدة ان صار......الخ

اور اگر انت طالق کا قول لفظوں میں ظاہر ہوتا تو اس سے صرف ایک ہی طلاق واقع ہوتی اور کچھ واقع نہیں ہوتی۔ فاذا کان مضمرًا الخ تو یہ قول جب یہاں مقدر ہو گیا تو بدرجہ اولیٰ ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ ف۔ اگر کوئی یہ کہے کہ انت واحدة میں انت طالق تطلیقة واحدة مقدر مانتے ہو۔ جبکہ تطلیقة مصدر ہے اور مصدر میں تین طلاقیں صحیح ہونی چاہئے پھر بھی ایک کے قائل کیوں ہوئے۔ تو جواب دیا کہ وفی قوله واحدة الخ یعنی انت واحدة کی صورت میں اگرچہ تطلیقة مصدر مقدر مانا گیا ہے لیکن واحدة کی تصریح کر دینے کی وجہ سے تین طلاقوں کی نیت کے منافی ہو جاتا ہے۔ ف۔ اگر فقط تطلیقة ہوتا تو احتمال درست ہوتا۔ اور اب جبکہ واحدة کہکر تصریح کر دی ہے تو مصدر سے حقیقی واحد ہی مراد ہوگا اور تین طلاقوں کا مجازی واحد ہونا ختم ہو گیا۔ اس لئے اس جگہ تین طلاقوں کی نیت گویا عبارت کے مخالف ہے۔ جیسے کہ کسی نے کہا کہ تم منکوحہ ہو۔ اور نیت یہ کی کہ تم کو طلاق ہے تو صحیح نہ ہوگا۔ فافہم۔ م۔

ولا معتبر باعراب الواحدة عند عامة المشائخ وهو الصحيح لان العوام لايميزون بين ......الخ

یہ یاد رہے کہ انت واحدة میں واحدة کے اعراب رفع یا نصب ہونے میں کسی کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ عامہ مشائخ کا یہی قول ہے۔ ف۔ یعنی خواہ وہ واحدة کی تاء کو پیش کے ساتھ کہے یا زبر کے ساتھ یا جزم کے ساتھ کہے۔ بہر صورت اگر اس نے نیت کی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ یہی قول صحیح ہے۔ لان العوام الخ کیونکہ عوام کو اعراب کی کچھ بھی تمیز نہیں ہوتی ہے کہ حرکت کیوں بدلتی ہے اور کیا ہوتی ہے۔ ف۔ یہ بات عام عرب کی بولیوں سے ظاہر ہے۔ اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ اردو میں یہ جملہ کسی طرح نہیں بنتا ہے۔ کیونکہ اگر یوں کہا تم واحدہ ہو۔ تو طلاق کی کوئی بات اور وجہ بھی اس سے ظاہر نہیں ہے۔ البتہ یوں کہا کہ تم کو ایک ہے یا تم اکیلی ہو تو اگر اس کے ساتھ طلاق کی نیت بھی ہوگی تو واقع ہو جائے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ یہاں تک کنایات میں سے پہلی قسم کے تین الفاظ کا بیان تھا جن سے فقط ایک طلاق رجعی ہوتی تھی۔ اب اس کی دوسری قسم کا بیان آرہا ہے۔

قال وبقية الكنايات اذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة وان نوى ثلثا كان ثلثا وان نوى ثنتين كانت واحدة بائنة وهذا مثل قوله انت بائن وبتة وبتلة و حرام وحبلك على غاربك والحقى باهلك و وخلية وبرية ووهبتك لاهلك وسرحتك وفارقتك وامرك بيدك واختارى وانت حرة وتقنعى وتخمرى واستترى واغربى واخرجى واذهبى وقومى وابتغى الازواج لانها تحتمل الطلاق وغيره فلابدمن النية.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ کنایات کے باقی الفاظ ایسے ہیں کہ اگر ان میں طلاق کی نیت کی تو ایک بائنہ واقع ہوگی۔ اور اگر

تین کی نیت کی ہو تو تین ہی واقع ہوجائے گی۔ اور اگر دو کی نیت کی تو صرف ایک بائنہ واقع ہوگی۔ اس کی مثال جیسے یوں کہا کہ تم بائنہ ہو یا تم بتہ ہو یا تم بتلہ ہو یا تم حرام ہو یا تمہاری رسی تمہارے کندھے پر ہے۔ یا اپنے گھر والوں میں جاملو۔ یا تم خلیہ ہو، بریہ ہو۔ یا میں نے تم کو تمہارے گھر والوں کو دیدیا۔ یا میں نے تم کو تسریح کر دیا (۔چرنے کو چھوڑ دیا) یا تم کو چھوڑ دیا یا تمہارا اختیار اب تمہارے ہاتھ میں ہے۔ تم اپنے آپ کو اختیار کرلو۔ تم آزاد ہو۔ یا چہرہ پر پردہ ڈال لو۔ یا تم اوڑھنی اوڑھ لو۔ یا تم پردہ کرو۔ تم دور ہو جاؤ۔ یا تم کھڑی ہو جاؤ۔ یا اپنی جوڑی تلاش کرلو۔ کیونکہ یہ سارے الفاظ طلاق کے معنی اور دوسرے معنی کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔ اس لئے ان میں نیت کا ہونا ضروری ہے۔

توضیح: کنایہ کے باقی الفاظ اور ان کا حکم

قال وبقية الكنايات اذانوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة وان نوى ثلثا ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وان نوى ثنتين الخ اور اگر ان کنائی الفاظ میں سے کسی سے طلاق کی نیت کی تو ایک بائنہ ہی واقع ہوگی۔ ف۔ الحاصل ان الفاظ سے بہر حال بائنہ طلاق واقع ہوگی۔ وهذا مثل الخ اور اس کی مثال جیسے کہا کہ تم بائنہ ہو۔ ف۔ بائن کے معنی ہیں کسی چیز سے بالکل الگ ہونا۔ اور جو شخص قد میں بہت لانبا ہو تو اس کو کہا جاتا ہے طویل بائن یعنی لانبا بیڈول ہے۔ سب سے نرالا ہے کینڈا ہے۔ اس لئے طلاق کی نیت شرط ہوئی۔ یا تم بتہ ہو یا بتلہ ہو۔ ف۔ دونوں کے معنی ہیں قطع کرنا یعنی تم کٹی ہوئی ہو۔ یا تو مجھ سے تعلق ختم ہو گیا ہے یا دوسرے لوگوں سے بالکل کنارے کنارے رہتی ہو۔ وحرام یا تم حرام ہو۔ ف۔ ایسی کہ اب تم سے میرا تعلق جائز نہ ہو یا بہت ہی قابل احترام ہو۔ جیسے بیت الحرام۔

وحبلك على غاربك والحقي باهلك و خلية وبرية ووهبتك لاهلك ......الخ

یا تمہاری رسی تمہاری گردن پر ہے۔ ف۔ یعنی جس طرح جانور کی رسی اس کی گردن میں لپیٹ کر چھوڑ دیتے ہیں۔ یعنی تم چھٹی ہوئی ہو۔ خواہ کام کاج سے یا نکاح کی رسی سے جس کی نیت کی ہو۔ والحقي الخ یا اپنوں سے جاملو۔ ف۔ خواہ ملاقات کے لئے یا مجھ سے طلاق پانے کی وجہ سے۔ جیسی کی نیت ہو۔ وخلية یا تم خلیہ ہو۔ ف۔ چھٹی ہوئی، کھلی ہوئی ہو کام کاج سے جیسے کہ مرغی کھلی پھرتی ہے۔ یا نکاح کی قید سے۔ وبرية یا تم بریہ ہو۔ ف۔ یعنی تم کام کاج سے بری ہو یا عقد نکاح سے۔ **ووهبتك لاهلك** یا میں نے تم کو تمہارے لوگوں کو ہبہ کردیا۔ ف۔ خواہ اس لئے کہ طلاق دیدی ہے یا تم پر مہربانی کر کے ملاقات کی اجازت دیدی ہے۔ وسرحتك یا میں نے تم کو تسریح کیا۔ ف۔ یعنی جیسے جانور کو کھول کر روانہ کر دیتے ہیں تاکہ ماں باپ سے ملاقات کرلے یا اس لئے کہ طلاق دیدی ہے۔ وفارقتک یا میں نے تم سے جدائیگی کرلی ہے۔ ف۔ چند روز کے لئے کہیں جاؤں گا۔ یا تم کو طلاق دیدی ہے۔ و امرك الخ یا تمہارا کام تمہارے ہاتھ میں ہے۔ ف۔ خواہ خانہ داری کے کام کاج سے یا یہ کہ طلاق کا کام تمہارے اختیار میں ہے اس لئے اگر چاہو تو طلاق لے لو۔ اس پر اگر عورت نے کہا کہ میں نے طلاق لے لی۔ تو ایک بائنہ واقع ہوگی۔ اور اگر اس نے تین طلاقیں لیں اور مرد کی بھی یہی نیت تھی تو تینوں واقع ہو جائیں گی۔ اور اگر عورت نے طلاق نہیں لی۔ انکار کر دیا تو واقع نہ ہوگی و اختاری یا تم اختیار کرو۔ ف۔ اچھی خصلت کو یا یہ کہ میں نے تم کو طلاق لینے کا اختیار دیا ہے۔ اگر طلاق لینی چاہتی ہو قبول کرلو۔ اس پر عورت نے اگر اختیار کرلیا تو واقع ہو جائے گی۔ ورنہ نہیں۔ ع۔ وانت حرة اور تم آزاد ہو چکی ہو۔ ف۔ کسی کی باندی نہیں رہی ہو۔ یا نکاح کی قید سے آزاد ہو۔

وتقنعي وتخمري واستتري واغربي واخرجي واذهبي وقومي وابتغي الازواج ......الخ

یا یہ کہا کہ تم اپنے چہرہ پر نقاب ڈال لو۔ ف۔ تاکہ تم کو کوئی اجنبی نہ دیکھے یا یہ کہ میں تم کو نہ دیکھ سکوں کہ تم اب میرے لئے بائنہ ہو گئی ہو۔ اس لئے میرے لئے تمہارے چہرہ کو دیکھنا حرام ہو گیا ہے۔ وتخمری یا تم اوڑھنی اوڑھ لو۔ ف۔ تاکہ کوئی اجنبی تم کو

نہ دیکھ سکے یا یہ کہ میں تم کو نہ دیکھ سکوں۔ واستتری اور تم پردہ کرو۔ ف۔ تاکہ اجنبی تم کو نہ دیکھ سکے یا میں خود تم کو نہ دیکھوں۔ کیونکہ تم مجھ سے بائنہ ہو گئی ہو۔ اس جگہ یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ تقنعی و تخمری و استتری یہ تینوں الفاظ بھی پہلی قسم کی طرح ہوں اور ان سے بھی طلاق رجعی ہی واقع ہو۔ طلاق کنائی نہ ہو۔ کیونکہ یہ تینوں الفاظ بھی تقاضا کرتے ہیں کہ طلاق پہلے ہی ہو چکی ہو۔ یہ شبہ یا وہم اس لئے باطل ہے کہ رجعی طلاق ہونے سے شوہر کو بیوی کا چہرہ دیکھنا منع نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ ایسی عورت کے لئے یہی بہتر ہوتا ہے کہ وہ خوب بناؤ سنگار کے ساتھ ان دنوں رہا کرے تاکہ شوہر کا دل نرم ہو جائے اور اس کی طرف راغب ہو جائے۔ مگر اس جگہ تو اسے دیکھنا ہی حرام کر دیا گیا ہے۔ اسی لئے یہ بھی طلاق بائنہ میں ہوں گے۔ م۔

واغربی واخرجی واذهبی وقومی وابتغی الازواج لانها تحتمل الطلاق وغیره فلابد......الخ

اور دور ہو جاؤ۔ ف۔ یعنی مجھ سے غائب ہو کر والدین کی زیارت کرو۔ یا یہ مراد ہو کہ تم مجھ سے بائنہ ہو چکی ہو۔ اور اب تم اپنے والدین کے پاس جاؤ۔ اور میرے پاس سے دور ہو جاؤ۔ واخرجی یا نکل جاؤ۔ ف۔ تاکہ ملاقات کر سکو یا مجھ سے بائنہ ہو چکی ہو۔ اب میرے پاس سے جاؤ۔ واذهبی یا چلی جاؤ۔ ف۔ اپنا کام کرو یا مجھ سے بائنہ ہو چکی ہو وقومی یا اٹھ کھڑی ہو۔ ف۔ کچھ کام کر و یا مجھ سے بائنہ ہو گئی ہو۔ وابتغی الازواج اپنے جوڑی کو تلاش کرو۔ ف۔ یعنی اپنی جیسی یا اپنی جوڑی گانے والیوں کو تلاش کرلو۔ تاکہ تمہارا دل بہلے یا مجھ سے بائنہ ہو گئی ہو اب اپنے لئے شوہروں کو تلاش کرلو۔ یہ سارے الفاظ کنایات کے ہیں۔ ان میں اگر طلاق کی نیت کی تو بائنہ واقع ہو گی۔ لانها تحتمل الخ کیونکہ ان الفاظ میں اسی بات کا احتمال ہوتا ہے کہ طلاق کے معنی ہوں یا کوئی دوسرے معنی ہوں۔ اس لئے ان میں طلاق کی نیت کا ہونا ضروری ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر شوہر نے یہ کہا کہ میری نیت طلاق کی نہیں تھی تو اسی کی بات مانی جائے گی۔ ھ۔ ف۔ ع۔

قال الاان یکون فی حالة مذاکرة الطلاق فیقع بها الطلاق فی القضاء ولایقع فیما بینه وبین الله تعالی الا ان ینویه قال سوی بین هذه الا لفاظ وهذا فیما لایصلح رداوالجملة فی ذلك ان الاحوال ثلثة حالة مطلقة وهی حالة الرضاء وحالة مذاکرة الطلاق وحالة الغضب والکنایات ثلثة اقسام مایصلح جوابا ورداوما یصلح جوابا لارداومایصلح جوابا ویصلح سباوشتیمة ففی حالة الرضاء لا یکون شئی منها طلاقا الا بالنیة والقول قوله فی انکار النیة لماقلنا وفی حالة مذاکرة الطلاق لم یصدق فیما یصلح جواباولایصلح ردافی القضاء مثل قوله خلیة وبریة بائن بتة حرام اعتدی امرك بیدك اختاری لان الظاهران مراده الطلاق عندسوال الطلاق یصدق فیما یصلح جوابا وردامثل قوله اذهبی اخرجی قومی تقنعی تخمری ومایجری هذا المجری لانه یحتمل الردوهو الادنی فحمل علیه وفی حالة الغضب یصدق فی جمیع ذلك لا حتمال الرد والسَّب الافیما یصلح للطلاق ولایصلح للردوالشتم کقوله اعتدی و اختاری وامرك بیدك فانه لایصدق فیها لان الغضب یدل علی ارادة الطلاق.

ترجمہ۔ کہا۔ مگر یہ کہ ایسی حالت میں یہ الفاظ کہے ہوں جبکہ طلاق کے بارے میں ان کے آپس میں گفتگو ہو رہی ہو۔ تو ان سے قاضی کے ہاں طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور جب تک کہ طلاق کی نیت نہ کرلے اس کے اور اللہ کے درمیان واقع نہیں ہو گی۔ کہا ہے کہ مصنفؒ نے ان تمام الفاظ کو بیان کرتے ہوئے سب کو برابر کر دیا ہے۔ حالانکہ یہ حکم جو قدوری نے بیان فرمایا ہے ایسے الفاظ میں ہے جو تردید میں مستعمل ہونے کے لائق نہیں ہیں۔ اس موقع میں اصل گفتگو اس طرح کی ہے کہ حالتیں تین ہوتی ہیں۔ ۱۔ مطلق حالت جو کہ رضامندی کی حالت ہے۔ ۲۔ طلاق لیں دین پر گفتگو کی حالت۔ ۳۔ انتہائی غصہ کی حالت اور یہ الفاظ کنایات بھی تین قسم کے ہیں۔ ۱۔ جواب اور جواب الجواب (رد جواب) کے ۲۔ جو صرف جواب دینے کی تو صلاحیت رکھتے ہیں لیکن وہ رد جواب کے نہیں ہو سکتے۔ ۳۔ جو جواب کے بھی ہو سکتے ہیں اور گالی گلوج کے بھی ہو سکتے ہیں۔ پس حالت رضا میں ان

میں کسی سے بھی طلاق نہیں ہو گی۔البتہ اس کی نیت کرلی ہو تو ہو جائے گی۔اور نیت سے انکار کی صورت میں اسی مرد کی بات اگر قسم کے ساتھ قبول کرلی جائے گی جس کی وجہ ہم نے بیان کردی ہے۔اور طلاق کی گفتگو کے دوران ان الفاظ کے کہنے میں قاضی کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی جو کہ جواب سننے کی صلاحیت رکھتے ہوں لیکن رد کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں۔ جیسے خلیہ، بریہ، بائن، بتہ، حرام۔عدت کرو۔ تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے۔تم اختیار کرو۔کیونکہ طلاق مانگنے کے وقت ان میں سے کوئی لفظ کہنے سے ظاہر یہ ہے کہ اس سے طلاق ہی مراد ہے۔اور ایسے الفاظ میں قاضی کے نزدیک بھی تصدیق ہو گی جو جواب اور رد دونوں ہو سکتے ہیں۔ مثلاً یہ کہنا چلی جاؤ، نکل جاؤ، اٹھ کھڑی ہو، نقاب ڈال لو، اوڑھنی سے منہ چھپالو۔اور جو الفاظ ان کے جیسے ہوں۔کیونکہ یہ رد کر دینے کا احتمال رکھتے ہیں۔اور یہی تو کم از کم درجہ ہے۔اس لئے اسی پر محمول کئے جائیں گے۔اور غصہ کی حالت میں ان سب میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔کیونکہ ان میں رد کر دینے یا گالی دینے دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔مگر صرف ان الفاظ میں جو کہ طلاق کا تو احتمال رکھتے ہوں لیکن رد کر دینے یا گالی دینے کا احتمال نہیں رکھتے ہوں جیسے تم عدت کرو۔اختیار کرو۔تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے۔کہ ان الفاظ کے کہتے وقت اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔کیونکہ غصہ کی حالت طلاق کے ارادہ پر دلالت کرتی ہے۔

توضیح: الفاظ کنایات جو مختلف قسموں کے ہوتے ہیں اور مختلف حالات میں ان کا حکم مختلف ہو جاتا ہے۔ تفصیل

قال الاان یکون فی حالة مذاکرة الطلاق فیقع بها الطلاق فی القضاء ......الخ

کہا۔مگر جبکہ ان الفاظ میں کوئی لفظ ایسی حالت میں کہے کہ باہم طلاق کا ذکر تھا۔فیقع تو قاضی کے فیصلہ میں ان سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ف۔کیونکہ ظاہری حالت دلیل کا کام کر رہی ہے کہ اس نے طلاق مراد لی ہے اگرچہ شوہر یہ دعوی کرے کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی ہے۔ولایقع الخ لیکن اس کے اور اللہ درمیان طلاق واقع نہیں ہو گی الا ان ینویه مگر اسی صورت میں کہ اس نے طلاق کی نیت کرلی ہو۔قال۔سوی الخ مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے ان تمام الفاظ کو برابر کردیا ہے حالانکہ یہ حکم جو قدوریؒ نے یہاں فرمایا ہے ایسے الفاظ میں ہے جو رد کرنے میں مستعمل ہونے کے لائق نہیں ہی۔

والجملة فی ذلك ان الاحوال ثلثة حالة مطلقة وهی حالة الرضاء وحالة مذاکرة الطلاق......الخ

اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہے کہ حالتیں تین قسم کی ہوتی ہیں۔حالة مطلقة الخ ایک حالت مطلقہ جو کہ رضامندی کی حالت ہے۔ف۔یعنی اس وقت عورت سے کوئی غصہ کی بات نہیں کر رہا ہے۔بلکہ مرد ہنسی خوشی کی حالت میں ہے۔و حالة مذاکرة الطلاق دوسری حالت مذاکرہ طلاق کی ہے۔ف۔یعنی میاں بیوی کے درمیان طلاق کا ذکر ہو رہا ہو اگرچہ شوہر کو کوئی غصہ نہ ہو۔وحالة الغضب الخ اور تیسری حالت غصہ کی ہے۔والکنایات الخ اور الفاظ کنایات بھی تین قسموں کے ہیں۔مایصلح جوابًا وردًا اور وہ جو جواب اور جواب اور رد دونوں ہو سکتے ہوں۔ف۔یعنی عورت نے طلاق مانگی۔تو مرد نے اس کا جواب دیا۔حالانکہ جس لفظ سے جواب دیا وہ کنایہ طلاق بھی ہو سکتا ہے۔یا عورت نے کوئی بات کہی اور مرد نے اسے رد کردیا۔حالانکہ جس لفظ سے رد کیا ہے وہ طلاق کا کنایہ بھی ہو سکتا ہے۔خلاصہ یہ ہے کہ بعض الفاظ ایسے ہوتے ہیں کہ وہ جواب یا رد جواب دونوں کے لائق ہوتے ہیں۔ومایصلح جوابا لاردا دوسری قسم وہ الفاظ کنایہ ہیں جو جواب تو ہو سکتے ہیں مگر رد نہیں ہو سکتے ہیں۔وما یصلح جوابا و یصلح سبا وشتیمة اور تیسری قسم میں وہ الفاظ کنایہ ہیں جو جواب بھی ہو سکتے ہیں اور گالی اور بد کلامی کے بھی ہو سکتے ہیں۔

ففی حالة الرضاء لا یکون شئی منها طلاقا الا بالنیة والقول قوله فی انکار النیة لماقلنا ......الخ

تو رضامندی کی حالت میں الفاظ کنایہ میں سے کوئی اس لائق نہیں ہے کہ اس سے طلاق ہو جائے البتہ اگر اس کی نیت کرلی

ہو تو ہو جائے گی۔ والقول قوله الخ اور اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق کی نہیں تھی تو اسی کی بات مان لی جائے گی۔ جس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ ف۔ کہ یہ الفاظ طلاق کے لئے وضع نہیں کئے گئے ہیں۔ البتہ طلاق کا احتمال ہوتا ہے اس لئے نیت کا ہونا ضروری ہے۔ اور نیت کا پتہ نہیں چل سکتا ہے مگر اسی صورت میں جب کہ وہ خود اقرار کرے یا اس کے اقرار کی صورت میں گواہ موجود ہوں۔ یہ تو رضامندی کی حالت کا حکم ہے۔ وفی حالة مذاکرة الخ اور مذاکرہ طلاق کی حالت میں قاضی کے نزدیک ایسے الفاظ میں شوہر کے بات کی تصدیق نہیں ہوگی جو صرف جواب ہو سکتے ہیں اور رد نہیں ہو سکتے ہیں۔ ف۔ کیونکہ جب وہ الفاظ رد نہیں ہیں تو بظاہر طلاق کے الفاظ ہیں اس لئے یہ انکار کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی تھی قبول نہیں ہوگا۔ چنانچہ قاضی اس کو طلاق قرار دے گا۔ مثل خلیه الخ۔ جیسے خلیہ۔ بریہ۔ بائن ہے البتہ ہے حرام ہے۔ تم عدت گزارو۔ تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے۔ تم اختیار کرو۔

لان الظاهر ان مراده الطلاق عند سوال الطلاق يصدق فيما يصلح جوابا وردا......الخ

کیونکہ طلاق مانگتے وقت ان میں سے کسی لفظ کہنے سے ظاہر یہی ہے کہ اس کی مراد طلاق کی ہے۔ ف۔ اور قاضی پر واجب ہے کہ ظاہر کے مطابق حکم کرے اس لئے وہ انکار کی تصدیق نہیں کرے گا۔ البتہ اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان اسکی بات کی تصدیق ہوگی۔ بشرطیکہ اس نے حقیقت میں طلاق مراد نہیں لی ہو۔ و يصدق فی ما۔ الخ۔ اور ایسے الفاظ میں قاضی کے نزدیک بھی تصدیق ہوگی جو جواب اور رد دونوں ہو سکتے ہیں۔ ف۔ اس لئے جب اس نے کہا کہ میں نے رد کرنے کا قصد کیا تھا تو تصدیق ہوگی۔ مثل قوله الخ۔ جیسے عورت کے طلاق مانگنے پر اس نے کہا ایک۔ چل دو۔ نکل جاؤ۔ نقاب ڈال لو۔ اٹھ کھڑی ہو۔ اوڑھنی سے منہ چھپالو۔ ف۔ اغربی۔ یعنی پردہ کرلو۔ میری نظر سے ہٹ جاؤ۔ العنایہ۔ وما يدرى الخ اور جو الفاظ اسی معنی میں ہوں۔ ف۔ کہ رد اور جواب دونوں ہو سکتے ہوں۔ لانه یحتمل الخ کیونکہ یہ الفاظ رد کرنے کے معنی کا احتمال رکھتے ہیں اور ان کا رد کر دینا انتہائی کمزور درجہ ہے اسی لئے اسی پر محمول ہوئے۔ ف۔ کیونکہ اصول کی کتابوں میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ ادنیٰ درجہ تو یقینی ہے اور اعلیٰ درجہ میں شک ہے تو قطعی پر محمول ہوگا۔ جب تک کہ اعلیٰ درجے کے واسطے دلیل قائم نہ ہو۔ یہاں یہ دلیل کہ وہ شخص اقرار کرے کہ میری نیت طلاق کی تھی یا اس کے اقرار کے گواہ قائم ہوں۔

وفی حالة الغضب يصدق فی جميع ذلك لا حتمال الرد والسّب الافيما يصلح للطلاق......الخ

اور غضب کی حالت میں ان سب الفاظ میں اس کی تصدیق ہوگی کیونکہ رد کرنے یا گالی دینے کا احتمال موجود ہے۔ الا فیما الخ سوائے ان الفاظ کے جو فقط طلاق ہی کا احتمال رکھتے ہوں۔ ولا يصلح الخ۔ اور رد اور گالی دینے کا احتمال نہیں ہے۔ کقولہ اعتدی الخ جیسے۔ تم عدت گزارو۔ اختیار کرو۔ تمہارا کام تمہارے اختیار میں ہے۔ فانه الخ تو ایسے الفاظ میں اس کی تصدیق نہیں ہوگی۔ کیونکہ رد کرنے یا گالی دینے کا احتمال موجود ہے۔ الافيما الخ سوائے ان الفاظ کے جو فقط طلاق ہی کا احتمال رکھتے ہوں۔ ولا يصلح الخ اور رد اور گالی دینے کا احتمال نہیں ہے۔ لقوله الخ جیسے تم عدت گزارو۔ تم اختیار کرو۔ تمہارا کام تمہارے ہاتھ میں ہے۔ تو ایسے الفاظ میں اس کی تصدیق نہیں ہوگی۔ ف۔ یعنی قاضی نہیں مانے گا کہ اس نے طلاق مراد نہیں لی ہے کیونکہ ظاہر کے خلاف ہے۔ لان الغضب الخ۔ کیونکہ غضب غصہ کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے طلاق مراد لی تھی۔ ف۔ اگر اس نے پہلے سے گواہ مقرر کر لئے تھے کہ میں غصہ سے عورت کو ایسی بات کہوں گا طلاق کی مراد لئے بغیر تو قاضی اس گواہی کو قبول کر لے گا اور شاید اسی سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر طلاق مراد نہ ہو تو واقع نہ ہوگی۔

وعن ابی یوسفؒ فی قوله لاملك لی عليك ولاسبيل لی عليك وخليت سبيلك وفارقتك انه يصدق فی حالة الغضب لمافيها من احتمال معنی السب ثم وقوع البائن بماسوی الثلثة الاول مذهبنا وقال الشافعیؒ يقع بها رجعی لان الواقع بهاطلاق لانها كنايات عن الطلاق ولهذا تشترط النية وينتقص بها العدد والطلاق معقب

للرجعة كالصريح.

ترجمہ :۔اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر شوہر نے اس قسم کے جملے کہے کہ میری تم پر کوئی ملکیت نہیں ہے۔یا تم پر کوئی راہ نہیں ہے یا میں نے تمہارا راستہ چھوڑ دیا یا میں نے تم کو جدا کر دیا تو غصہ کی حالت میں اس کی تصدیق ہو گی۔کیونکہ ان جملوں میں گالی اور بد کلامی کا احتمال بھی ہے۔پھر پہلے تین الفاظ کے علاوہ دوسرے باقی میں طلاق بائنہ ہونا ہم احناف کا مذہب ہے۔اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ان سے رجعی طلاق ہو گی۔کیونکہ یہ بھی طلاق ہی کے کنایہ ہیں۔اسی وجہ سے ان میں نیت شرط ہوتی ہے۔اور ان سے طلاق کی تعداد کم ہو جاتی ہے اور اس طلاق کے بعد رجعت کا حق باقی رہتا ہے جیسے طلاق صریح میں حق ہوتا ہے۔

توضیح :۔ میری تم پر کوئی ملکیت نہیں ہے۔میں نے تمہارا راستہ چھوڑ دیا ہے جیسے الفاظ کہنے کا حکم۔شوافعؒ کا اختلاف

وعن ابی یوسفؒ في قوله لاملك لي عليك ولاسبيل لي عليك وخليت سبيلك ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔انه یصدق الخ کہ اگر غصہ کی حالت میں یہ جملے کہے گئے ہوں تو شوہر کے دعوی کی تصدیق کی جائے گی۔ف۔کہ میری مراد طلاق نہیں تھی۔لما فیہا الخ کیونکہ ان جملوں میں گالی اور بد کلامی کا احتمال ہے۔ف واضح ہو کہ الفاظ کنایہ میں سے تتمہ کے طور پر کچھ دوسرے یہ الفاظ بھی ہیں خلاصہ میں ہے کہ مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔جب کہا کہ میں تمہاری طلاق سے بری ہو گیا ہوں۔برائت کسی چیز سے چھپی ہوتی ہے کہ اس کو ادا کر دیا جائے۔اور قول اصح یہ ہے کہ اس سے طلاق رجعی واقع ہو گی۔ویسے میرے نزدیک وجہ یہ ہے کہ طلاق بائن واقع ہو۔اور اگر یوں کہا کہ میں نے تمہاری طلاق تم کو ہبہ کر دی اب اگر طلاق کی نیت بھی کی ہو تو طلاق رجعی ہو گی۔اور اگر کچھ نیت نہ ہو تو بطور قضاء واقع ہو جائے گی۔اور کنائی الفاظ میں سے کچھ یہ بھی ہیں۔میرے پاس سے ہٹ جاؤ۔میرے تمہارے درمیان کچھ باقی نہیں ہے۔مجھے تم سے کوئی کام نہیں ہے۔بعضوں نے کہا کہ اگر نیت طلاق ہو گی تو واقع ہو جائے گی۔اور بعضوں نے کہا ہے کہ واقع نہیں ہو گی۔اگر یوں کہا کہ تم پر چاروں راہیں کھلی ہوئی ہیں۔تو نیت کے بغیر واقع نہیں ہو گی۔اگر کہا کہ تم پر چاروں راہیں کھلی ہوئی ہیں اب جو چاہو اختیار کرو۔تو اس میں اختلاف ہے۔زیادہ مدلل یہ ہے کہ اس سے ایک بائنہ واقع ہو گی۔جب کہ نیت ہو۔ف۔میں کہتا ہوں کہ جب عورت کہے کہ میں نے اختیار کر لی تو واقع ہو گی ورنہ نہیں ہو گی۔م۔اور اگر یوں کہا کہ تم میرے لئے مردار یا سور کے گوشت کی جیسی ہو اور نیت طلاق بھی ہو تو واقع ہو جائے گی۔اور یوں کہا کہ تم میری بیوی نہیں ہو اور میں تمہارا شوہر نہیں ہوں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نیت طلاق ہونے سے واقع ہو گی اور صاحبینؒ کے نزدیک نہیں ہو گی۔

واضح ہو کہ اگر شوہر نے پانی یا ہوا پر یا اس طرح طلاق کے الفاظ لکھے جو ظاہر نہیں ہوتے تو طلاق نہیں ہو گی۔خواہ نیت ہو یا نہ ہو۔اور اگر تحریر ظاہر ہو گئی اور نیت بھی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی۔اور مزید جزئیات فتاوی کی کتابوں میں ہیں۔م ف۔

ثم وقوع البائن بماسوی الثلثة الاول مذهبنا وقال الشافعيؒ يقع بها رجعي ......الخ

تمہیں یہ معلوم ہونا چاہئے کنائی الفاظ میں سے پہلے تین الفاظ کے علاوہ باقی الفاظ سے طلاق بائن ہونا ہمارا مذہب ہے۔ف یعنی امام ابو حنیفہؒ اور ان اصحاب رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔وقال الشافعیؒ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ان الفاظ کنایہ سے بھی طلاق رجعی ہی واقع ہو گی۔کیونکہ ان الفاظ سے واقع ہونے والی تو طلاق ہے لانها کنایات الخ کیونکہ یہ الفاظ طلاق ہی سے کنایہ ہیں۔ولهذا الخ اسی وجہ سے نیت شرط ہوتی ہے۔اور ان سے طلاق کی تعداد کم ہو جاتی ہے۔ف یعنی مرد کو عورت پر یوں تو تین طلاقوں کا اختیار ہوتا ہے وہ کنایہ کی طلاق پڑنے سے گھٹتی جاتی ہے۔یہاں تک کہ کنایہ کی تین طلاقیں دینے سے وہ مغلظہ ہو جاتی ہے اور اس کے بعد حلالہ کے بغیر دوبارہ اس سے نکاح بھی نہیں ہو سکتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ کنایہ سے طلاق ہی واقع ہوتی ہے۔

والطلاق الخ اور طلاق کے بعد رجعت کا حق باقی رہتا ہے جیسے کہ طلاق صریح میں رہتا ہے۔ ف لیکن اس استدلال پر یہ اعتراض نہیں ہو تا کہ یہی باتیں بائنہ میں بھی ہوتی ہے اس لئے بائنہ کا اثر پیدا ہونے میں کوئی حرج نہ ہو گا۔

ولنا ان تصرف الابانة صدر من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولا خفاء فى الاهلية والمحلية والدلالة على الولاية ان الحاجة ماسة الى اثباتها كيلا ينسد عليه باب التدارك ولايقع فى عهدتها بالمراجعة من غير قصدوليست بكنايات على التحقيق لانها عوامل فى حقائقها والشرط تعين احد نوعى البينونة دون الطلاق وانتقاص العدد لثبوت الطلاق بناء على زوال الوصلة وانمايصح نية الثلث فيها لتنوع البينونة الى غليظة وخفيفة وعندا الفدام النية يثبت الادنى ولاتصح نية الثنتين عندنا خلافالزفرؒ لانه عدد وقد بيناه من قبل.

ترجمہ :۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بائن کرنے کا تصرف ایسے شخص سے ہوا ہے جو اس کا اہل بھی ہے۔ اور ایسی جگہ میں اس نے تصرف کیا ہے جو اس تصرف کا محل ہے اور تصرف کرنے والے کو اس کا شرعی حق بھی ہے۔ اور مرد کے اھل ہونے اور عورت کے محل ہونے میں کچھ خفاء بھی نہیں ہے۔ اور اسے اس کے شرعی حق حاصل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کام اور تصرف کی اسے ضرورت موجود ہے تاکہ مرد پر اپنی مشکلات کے ختم اور تدارک کرنے کا دروازہ بند نہ ہو۔ اور شوہر بیوی سے مراجعت کی خواہش کے بغیر عورت کے عہدہ اور پنجہ میں نہ آجائے۔ اور یہ الفاظ حقیقت میں لفظ طلاق کے کنایات نہیں ہیں۔ کیونکہ الفاظ کنایہ تو اپنے حقیقی معنوں میں استعمال ہوتے ہیں۔ اور شرط یہ ہے کہ بائن کی دونوں قسموں میں سے کسی ایک کو متعین کرلے طلاق کو متعین نہ کرے۔ اور عدد کا کم ہونا وصل کے زائل ہونے کی بناء پر طلاق کے ثابت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ان الفاظ کنایات میں اسی وجہ سے تین بائنہ کی نیت صحیح ہوتی ہے۔ کہ بائنہ کی دو قسمیں غلیظہ اور خفیفہ ہوتی ہیں اور ان دونوں میں کسی کی خاص نیت نہ ہونے کی صورت میں بائنہ کا تو جو کم سے کم درجہ ہو وہی ثابت ہوتا ہے۔ اور بائنہ میں دو طلاقوں کی نیت ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ کیونکہ دو تو عدد ہے تو یہ بات ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

توضیح :۔ کنائی الفاظ سے ہم احناف کے نزدیک طلاق بائن ثابت ہونے کی دلیل۔ اختلاف امام زفرؒ

ولنا ان تصرف الابانة صدر من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية ......الخ

ف۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بائن کرنے کا تصرف اس کے اہل شخص سے ہوا۔ اور ایسے محل میں ہوا کہ جو اس تصرف کا محل ہے۔ اور جس نے تصرف کیا اسے شریعت کی طرف سے اس کی اجازت بھی ہے۔ ف تو ضرور اس تصرف کا یہ اثر ظاہر ہو گا کہ وہ محل جس میں تصرف ہوا ہے وہ بائنہ ہو جائے گی۔ اور ان تینوں باتوں کی دلیل یہ ہے کہ۔ ولا خفاء الخ ا۔ مرد کا لائق ہونا۔ ۲۔ اور عورت کا محل ہونا بالکل واضح ہے جس کے لئے کسی مزید دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔ ف دلیل سے بے فائدہ کلام کی طوالت ہو گی۔

والدلالة على الولاية ان الحاجة ماسة الى اثباتها كيلا ينسد عليه باب التدارك ......الخ

اور ۳۔ شرعی اجازت وولایت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ایسے تصرف کی عملی زندگی میں ضرورت موجود ہے۔ ف اس کے بغیر حرج ہوتا ہے جب کہ شریعت نے حرج کو ختم کر دیا ہے لہٰذا اس ضرورت کی بناء پر اجازت پائی گئی۔ کیلاینسد الخ تاکہ مرد پر اس کی ضرورت اور تکلیف دور کرنے کا دروازہ بند نہ ہو۔ ف کیونکہ جب ایک طلاق بائنہ نہ ہو تو لامحالہ تین طلاقیں دینی ہوں گی۔ پھر تدارک ممکن نہ ہوا تو ایک بائنہ طلاق دینے کو شرعاً جائز کیا گیا اگر کوئی یہ کہے کہ اس سے بہتر تو طلاق رجعی ہوئی کہ جب چاہے بغیر نکاح کے بعد بھی رجوع کر سکے۔ تو جواب یہ ہو گا کہ یہ صحیح کہ وہ بآسانی رجوع کر سکتا ہے لیکن یہ ایک پریشانی کی بات ہو جاتی

ہے کہ وہ دل سے رجوع کرنا نہیں چاہتا ہو اور وہ بالکل نہ ہو اس کے بعد باوجود کبھی عورت کے چکر میں پڑ جاتا ہے اور بعد میں پھر اس کو طلاق دے دیتا ہے۔ اس لئے بائن کی اجازت دی گئی تاکہ بآسانی چکر میں نہ آجائے۔ مثلاً یقع الخ تاکہ اپنے پکے ارادہ اور ضرورت کے بغیر بآسانی اس کے پھندے میں نہ آجائے۔ف اس طرح سے کہ مثلاً عورت شہوت کے ساتھ مرد کا بوسہ لے لے یا اس سے لپٹ جائے تو رجعت کا ارادہ نہ ہونے کے باوجود اس سے رجعت ہو جائے گی۔ اور ایک طلاق بائن ہو جانے کی صورت میں عورت کی ایسی حرکت سے اسے کوئی نقصان نہ ہوگا اور رجعت نہ ہوگی۔ ہاں اگر میاں بیوی دونوں اپنی اپنی حرکتوں پر نادم ہو کر ایک ساتھ رہنے میں اپنی ضرورت سمجھیں تو پھر مستقلاً نکاح کر کے ساتھ رہنا ممکن ہو جائے گا۔

اس طرح یہ بات واضح ہو گئی کہ طلاق رجعی سے مرد و عورت کی حقیقی ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے تو لامحالہ طلاق بائن کی اجازت ہوگی۔ اور اب جبکہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ مرد کو طلاق بائنہ کی ضرورت اور اس کا اختیار حاصل ہے۔ پھر اس نے کنائی الفاظ سے قطعی جدائی اختیار کی تو اس کا جو کہ صریح لفظ ہے مطلب یہ ہوگا کہ اس نے طلاق بائن دی ہے۔ اس لئے طلاق بائن ہی واقع ہوگی۔ اب اگر یہ وہم ہو کہ لفظ کنایہ سے مراد وہ ہوتی ہے۔ جو لفظ صریح کی مراد ہو۔ جیسے صبح صادق اور قرآن میں سپید ڈور کنایہ ہے تو اس سے وہی مراد ہوئی جو صبح صادق سے مراد ہو تو یہ بات سمجھ میں آئے گی کہ کنایہ طلاق سے بھی طلاق صریح مراد ہو تو طلاق صریح کی مراد جب کہ رجعی ہوتی ہے تو کنایہ کی مراد بھی رجعی ہوگی جواب یہ ہوگا کہ ہماری مراد کنایہ سے طلاق بائن ہے۔

ولیست بکنایات علی التحقیق لانها عوامل فی حقائقها والشرط تعین احد......الخ

اور یہ الفاظ کنایہ حقیقت میں لفظ طلاق کے کنایات نہیں ہیں۔ لانھا الخ کیونکہ الفاظ کنایہ تو اپنے حقیقی معنوں میں استعمال ہوتے ہیں۔ف اور جو لفظ حقیقت میں کنایہ ہو وہ مجازی معنی میں لیا جاتا ہے جیسے فجر کا سفید ڈورا سے مجازاً طلوع فجر مراد ہے۔ یا عورت کو چھونے سے نہانا واجب ہے مراد ہے کہ جماع کرنے سے ہے اور یہاں کنایہ کا لفظ مثلاً تم اپنے لئے جوڑی تلاش کرلو۔ کہ اس کے حقیقی معنی یہ بھی ہیں کہ تم اپنا شوہر تلاش کرلو۔ کیونکہ تم مجھ سے بائنہ ہو چکی ہو۔ اب جب کہ یہ اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوا تو یہ حقیقت میں کنایہ نہ ہوا کیونکہ کنایہ تو مجاز کی ایک قسم ہے۔ اس لئے ان کو کنایہ کہنا مجاز ہے۔ ویسے حقیقت میں یہ طلاق بائن کے الفاظ ہیں اور یہ کہنا کہ کنایہ نہ ہوتی تو نیت کی ضرورت نہ ہوتی چونکہ طلاق صریح سے یہ کنایہ ہیں اسی لئے نیت کی ضرورت ہے۔ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ بلکہ کنایہ کا لفظ دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اس لئے نیت سے وہی معنی لئے جائیں جو بائن کے ہیں۔ اور الفاظ بائن دو قسم کے ہیں ایک وہ جن سے ایک طلاق بائن ہو اور دوسرے وہ جو تین طلاقوں سے بائن ہو۔ والشرط الخ اور شرط یہ ہے کہ بائن کی دونوں قسموں میں سے ایک کو متعین کرلے۔ طلاق کو نہیں۔

ف۔ بلکہ نیت ہو تاکہ اس لفظ سے دونوں حقیقی معنوں میں سے کون سے معنی مراد ہیں یعنی یہ کہ تم اپنے لئے اپنی ہم عمر عورتوں کا جوڑا تلاش کرلو۔ تاکہ دل لگے یا یہ معنی کہ مرد کا جوڑا تلاش کرو۔ پھر جب مرد کا جوڑا مراد ہو اور طلاق بائن ہے تو ایک طلاق بائن ہے یا مغلظہ طلاق بائن ہے اس کے لئے نیت شرط ہوگی۔ اور یہ کہنا کہ بائن طلاق سے طلاقوں کی تعداد میں کمی آجاتی ہے۔ تو ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ ہاں ہو جاتی ہے۔ وانتقاص العدد الخ اور عدد کی کمی طلاق ثابت ہونے کی وجہ سے زوال وصل کی بناء پر ہے۔ف کیونکہ طلاق کا مطلب قید کو دور کرنا ہے جب کہ بیان سے بھی قید دور ہو جاتی ہے اور شریعت میں ہے کہ تین مرتبہ قید دور کر دینے سے مغلظہ ہو کر حلالہ کی محتاج ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے طلاق بائن کو طلاق صریح کا کنایہ کہا جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ طلاق بائن جو کنایہ سے ثابت ہوتی ہے وہ تو ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے مگر تم نے ابھی یہ کہہ دیا کہ اس سے تین بائن کی نیت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ یہ تو ضرورت کے خلاف ہے۔ جواب یہ ہوگا کہ بائن کے معنی ہیں تعلق نکاح کو بالکل ختم کرنے والی پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ ا۔ یہ کہ ایک بائنہ سے ہو اسی کو بائنہ خفیفہ اور کبھی تین بائنہ سے جو غلیظہ یعنی سخت جدائی کہتے ہیں۔

وانمایصح نیة الثلث فیها لتنوع البینونة الی غلیظة وخفیفة وعنداً الفدام النیة ......الخ

اور ان الفاظ کنایہ میں اسی وجہ سے تین بائنہ کی نیت صحیح ہے کہ بائنہ کی دو قسمیں ہیں ایک غلیظہ دوسری خفیفہ۔ف اور قاعدہ ہے کہ کسی مشترک لفظ سے وہی معنی مراد ہوتے ہیں جس کی نیت کی گئی ہو۔ اس لئے جب غلیظہ کی نیت کی گئی ہو تو غلیظہ بائنہ ہو گی۔ وعندعدم النیۃاور جس وقت دونوں معنوں میں سے کسی ایک کی خاص کر نیت نہ کی گئی ہو۔ف۔ تو لا محالہ انہیں دونوں میں سے کوئی ایک مراد ہو گی لیکن اس ادنیٰ درجہ سے بھی کم ہونا تو ممکن نہیں ہے۔ یثبت الادنیٰ تو کم سے کم درجہ کی بائنہ ثابت ہو گی۔ ولا تصح الخ اور دو بائنہ طلاقوں کی نیت ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہو گی۔ف۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ وابو یوسف ومحمد رحمہم کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ خلافالزفرؒ۔ بخلاف امام زفرؒ کے قول کے ف کہ ان کے نزدیک صحیح ہے۔ مگر ہمارا قول ظاہر صحیح ہے۔ لانہ عدد الخ کیونکہ دو تو ایک عدد ہے۔ اور اس بات کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ف کہ دو کا عدد کوئی فرد نہیں ہے کیونکہ فرد حقیقی ایک ہے۔ اور فرد حکمی کل یعنی تین کا مجموعہ ہے۔ اور دو کسی شمار میں نہیں ہے۔ یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہو گی جب کہ لفظ بائن کو مفرد کہا گیا ہو۔

وان قال لها اعتدی اعتدی اعتدی وقال نویت بالاولی طلاقاو بالباقی حیضا دین فی القضاء لانه نوی حقیقة کلامه ولانه یامر امرأته فی العادة بالاعتدادبعد الطلاق فکان الظاهر شاهد اله وان قال لم انوبالباقی شیئا فهی ثلث لانه لمانوی بالاولی الطلاق صارالحال حال مذاکرة الطلاق فتعین الباقیان للطلاق بهذه الدلالة فلایصدق فی نفی النیة بخلاف ماذاقال لم انوبالکل الطلاق حیث لایقع شیئی لانه لا ظاهر یکذبه وبخلاف ماذاقال نویت بالثالثة الطلاق دون الاولین حیث لایقع الاواحدة لان الحال عندالاولین لم تکن حال مذاکرة الطلاق وفی کل موضع یصدق الزوج علی نفی النیة انما یصدق مع الیمین لانه امین فی الاخبار عما فی ضمیره والقول قول الامین مع الیمین.

ترجمہ:۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا عدت کر و عدت کر و عدت کر و اس کے بعد کہا کہ میں نے پہلے لفظ سے طلاق مراد لی ہے اور باقی سے حیض مراد لیا ہے تو حکم قضاء میں بھی اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ عموماً مرد اپنی بیوی کو طلاق کے بعد عدت پوری کرنے کا حکم دیا کرتا ہے۔ اس طرح ظاہری صورت حال اس کے حق میں گواہ ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے باقی دونوں لفظ اعتدی سے کچھ بھی نیت نہیں کی ہے تو اس سے تین طلاقیں ہی واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ جب اس نے پہلے اعتدی لفظ سے طلاق مراد لے لی تو وہ مجلس مذاکرہ طلاق سے بدل گئی تو اس دلیل سے باقی دونوں الفاظ بھی طلاق کے لئے متعین ہو گئے۔ اس کے بعد اس کے نیت کی نفی کے معاملہ میں تصدیق نہیں کی اسے جھٹلانے والی کوئی بات نہیں ہے۔ اور بخلاف اس کے اگر اس نے کہا کہ میں نے تیسری مرتبہ میں طلاق کی نیت کی تھی۔ اور پہل دونوں میں نیت نہیں کی تھی۔ کہ اس صورت میں صرف ایک طلاق ہو گی۔ اس لئے کہ پہلے دونوں الفاظ کے کہتے وقت طلاق کے سلسلہ میں کوئی بات نہیں ہوئی تھی۔ اور ہر وہ موقع جہاں نیت نہ ہونے کی وجہ سے شوہر کی تصدیق کی جاتی ہو وہاں پر اس سے قسم لینے کے بعد ہی اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ وہ اس وقت اپنے دل کی بات کی خبر دینے میں ایک امین ہے اور امین کی بات قسم کے ساتھ ہی قبول کی جاتی ہے۔

توضیح:۔ تین بار اعتدّی اعتدّی کہنے کا حکم جب کہ کبھی صرف پہلی مرتبہ طلاق کی نیت کی ہو اور کبھی آخری دونوں سے نیت کی ہو

وان قال لها اعتدی اعتدی اعتدی وقال نویت بالاولی طلاقاو بالباقی حیضا دین فی القضاء ......الخ

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا تم عدت پوری کرو تم عدت پوری کرو۔ تم عدت پوری کرو بغیر واو کے تینوں الفاظ کہے۔ وقال اور کہا کہ میں نے اول اعتدی کہنے سے طلاق مراد لی تھی۔ وبالباقی اور باقی دونوں سے حیض مراد لیا تھا تو دیانۃ اس کی تصدیق کرنے کے ساتھ قاضی کے ہاں بھی اس کی تصدیق کی جائے گی۔ ف یعنی قاضی بھی اس کو صادق کہے گا۔ لانہ نوی الخ کیونکہ اول تو اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔ ف کیونکہ حقیقت تو عرفی میں اعتدی کے معنی حیض کے دن گننا مشہور ہیں۔ ولانہ یامرانخ اور اس لئے کہ عادت جاری ہے کہ مرد اپنی بیوی کو طلاق کی عدت پوری کرنے کا حکم دیتا۔ اس لئے ظاہری حالت اسی شوہر کے حق میں گواہی دے رہی ہے۔ ف اور قاضی تو ہمیشہ ظاہری حالت پر حکم دیتا ہے۔

وان قال لم انوبالباقي شيئا فهي ثلث لانه لمانوى بالاولى الطلاق صار الحال......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فلا یصدق الخ تو نیت سے انکار کرنے میں اس کی تصدیق نہ ہو گی۔ ف البتہ اگر حقیقت میں وہ سچا ہو گا تو عند اللہ ایک ہی طلاق ہو گی۔ **بخلاف ماذاقال الخ** برخلاف اس کے جب اس نے تینوں اعتدی کے متعلق یہ کہا کہ سب سے میں نے طلاق نہیں لی ہے۔ ف۔ تو اسی مرد کی بات معتبر ہو گی۔ **حيث لايقع الخ** یعنی کوئی طلاق بھی واقع نہیں ہو گی۔ کیونکہ ایسی کوئی چیز ظاہر نہیں ہو رہی ہے جو اسے جھٹلادے۔ وبخلاف مالخ اور بھی اس کے خلاف۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے کہا کہ میں نے تیسرے لفظ اعتدی سے طلاق مراد لی ہے۔ اور پہلے دونوں سے مراد نہیں لی ہے۔ ف۔ تو بھی اس کی بات مان لی جائے گی۔ **حيث لايقع الخ** اس طرح اس پر کہ صرف ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔

لان الحال عندالاولين لم تكن حال مذكرة الطلاق وفي كل موضع يصدق الزوج ......الخ

اس لئے پہلے دونوں لفظ اعتدی کہتے وقت تک طلاق کی کوئی گفتگو نہیں تھی اور نہ اس کا اظہار تھا۔ ف بلکہ تیسرے لفظ کہتے وقت طلاق کی نیت پائی گئی تو ظاہر میں ایسی کوئی علامت نہیں پائی گئی جس سے اس کی تکذیب کی جاسکے۔ اس لئے اسے سچا قرار دیا جائے گی۔ لیکن اگر وہ واقعی جھوٹا ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک جھوٹا ہو گا۔ "اور اس سے نکاحی تعلق باقی رکھنے پر وہ گنہگار ہو گا۔، ثم فی کل موضع الخ پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں شوہر کا قول نیت نہ ہونے کی صورت میں مان لیا جاتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ شوہر قسم کھا کر اپنا دعوی پیش کرے۔ کیونکہ وہ اپنی دلی بات کی خبر دینے میں امین ہے۔

والقول قول الامين مع اليمين......الخ

اور قسم کے ساتھ ہی امین کا قول معتبر ہوتا ہے۔ ف خلاصہ قاعدہ یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شخص کے واسطے مخصوص طریقہ سے امانت ہو جیسے زید کے پاس امانت رکھی۔ یا وقف کے متولی کو وقف کی مرمت کی اجازت دی۔ یا کسی شخص کو روپیہ دیا کہ اپنی امانت نگہداشت میں مرد و عورت سے یہ مکان بنوادے۔ یا عورت کی عدت یا مرد کی نیت۔ پس جب یہ لوگ قسم کے ساتھ کہیں کہ بات اس طرح ہوئی اور عورت کہے کہ میری عدت گذر گئی یا مرد کہے کہ میری نیت یہ تھی یا نہ تھی۔ تو جب تک ظاہر حال سے اس کا جھوٹ ظاہر نہ ہوتا ہو اسی کا قول معتبر ہو گا۔ کیونکہ وہ امین ہے۔ بخلاف اس کے اگر ظاہری طور پر اس کا جھوٹ ظاہر ہو رہا ہو۔ مثلاً عورت نے صرف ۲۵ دنوں ہی میں یہ دعوی کیا کہ میرے حیض کے سارے دن ختم ہو گئے اور عدت پوری ہو گئی تو اس کی بات مقبول نہیں ہو گی۔ اگرچہ قسم کھا کر کہے۔ اسی طرح مرد کی نیت کا حکم ہو گا۔ م۔

باب تفويض الطلاق

فصل في الاختيار و اذاقال لامرأته اختاري ينوى بذلك الطلاق اوقال لها طلقي نفسك فلها ان تطلق نفسها ماداءت في مجلسها ذلك فان قامت منه اواخذت في عمل اخرخرج الامرمن يدها لان المخيرة لها المجلس باجماع الصحابة رضى الله عنهم اجمعين ولانه تمليك الفعل منها والتمليكات تقتضى جوابا في المجلس كمافي البيع لان ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة الا ان المجلس تارة يتبدل بالذهاب عنه ومرة

بالاشتغال بعمل اخر اذ مجلس الاكل غير مجلس المناظرة و مجلس القتال غيرهما.

ترجمہ:۔ باب۔ طلاق سپرد کر دینے کے بیان میں فصل۔ اختیار کرنے کے بیان میں جبکہ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو اختیار کرلو۔ اور اس سے اس کی نیت طلاق دینے کی ہو۔ یا اس سے کہا کہ تم خود کو طلاق دے دو۔ تو اسے یہ حق حاصل ہو جائے کہ جب تک اس مجلس میں موجود ہو خود کو طلاق دے دے۔ اب اگر اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہو یا دوسرے کام میں لگ جائے تو اختیار اس کے قبضہ سے ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ جس عورت کو اختیار دیا جاتا ہے تمام صحابہ کے اجماع سے مجلس کی حد تک وہ اختیار رہتا ہے۔ کیونکہ اختیار دینا عورت کو اس کا مالک بنانا ہوتا ہے۔ اور جتنی تملیکات ہیں وہ سب اسی مجلس میں جواب کا تقاضہ کرتی ہے۔ جیسے بیع میں ہے۔ کیونکہ مجلس کے پورے ساعات مل کر ایک ہی ساعت کے مانند شمار ہوتے ہیں۔ البتہ مجلس کبھی وہاں سے نکل جانے سے اور کبھی دوسرے کام میں مشغول ہو جانے سے بھی بدل جاتی ہے۔ کیونکہ کھانے کی مجلس دوسری اور مناظرہ کی مجلس دوسری ہوتی ہے۔ اور لڑائی کی مجلس ان دونوں سے بھی غیر ہوتی ہے۔

توضیح۔ باب۔ طلاق سپرد کر دینے اور اختیار کو قبول کرنے کے بارے میں قبول کرنے میں مجلس اختیار کا ہونا ضروری ہے

باب تفويض الطلاق......الخ

باب طلاق سپرد کر دینے کے بیان میں ہے۔ ف اس میں تین فصلیں ہیں۔ فصل الخ پہلی فصل اختیار کرنے کے بیان میں ہے۔ ف یعنی لفظ اختیار سے اسے طلاق لینے کا موقع دیا ہے تو دیکھا جائے کہ کس طریقہ سے اختیار دینا صحیح ہے۔ اور جب اختیار ہو جائے تو کب تک وہ رہتا ہے اور کس طرح وہ ختم ہو جاتا ہے اور کیا حکم ہے۔

و اذاقال لامرأته اختاری ینوی بذلك الطلاق اوقال لها طلقی نفسك ......الخ

اور جب اپنی بیوی سے شوہر نے یہ کہا کہ تم اختیار کرو یعنی اپنے نفس کو اس حال میں کہ وہ اس قول سے طلاق مراد لیتا ہو۔ یا یہ کہا کہ تم اپنے نفس کو طلاق دے دو۔ فلهاان الخ تو عورت کو یہ اختیار ہو گا کہ وہ اپنے آپ کو طلاق سے جب تک کہ وہ مجلس میں موجود ہو۔ ف مجلس سے مراد وہ کام یا بیٹھک ہے جس میں پہلے سے مشغول ہو جب تک وہ جاری رہے اور نہ بدلے اس وقت تک ایک مجلس کہلائے گی۔ خواہ اس میں کتنی ہی دیر ہو جائے۔ اس کا کچھ بیان سجدہ سہو کی نماز میں گزرا ہے۔ فان قامت منہ پھر اگر عورت اس مجلس سے کھڑی ہو گئی۔ ف خود کو طلاق دئے بغیر او احدث الخ یا شوہر نے کوئی دوسرا کام شروع کر دیا۔

خرج الامر من يدها لان المخيرة لها المجلس باجماع الصحابة رضى الله عنهم اجمعين......الخ

تو اس کے ہاتھ سے اختیار نکل گیا۔ ف پس اول تو مرد کے اختیار دینے سے اس کو اختیار ہو جاتا ہے۔ جب کہ مرد کی نیت بھی اسے طلاق دینے کی ہو۔ یا تصریح کے ساتھ کہے۔ یہاں تک کہ اگر عورت خود کو طلاق دے دے تو واقع ہو جائے گی۔ دوسرے یہ کہ اختیار اسی مجلس کے آخر تک رہتا خواہ اس میں جتنی گھڑیاں بھی گذر جائیں۔ تیسرے یہ کہ مجلس بدل جانے سے عورت کے ہاتھ سے اختیار ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد اگر عورت خود کو طلاق دے تو اسے کچھ فائدہ نہیں ہوتا ہے۔ لان المخيرة الخ کیونکہ مخیّرۃ (یعنی جس عورت کو اختیار دیا گیا ہے۔) اسے اس مجلس کی آخری حد تک قبول کر لینے کا حق ہو گا۔ اس کے لئے تمام صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے۔ ف **قال عبدالرزاق اخبرنا معمر عن ابن ابی نجیح عن مجاهد عن ابن مسعود قال اذا ملکها انح**۔ ابن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اس کے کام کا مالک بنایا پھر کوئی فیصلہ کرنے سے پہلے دونوں منتشر ہو گئے تو پھر عورت کو اختیار نہیں ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے۔ اور مجاہدؒ کی روایت جو ابن مسعودؓ سے ہو وہ ہمارے اور جمہور کے نزدیک **صحیح** ہے۔ اس کی روایت طبرانی اور بیہقی نے عبدالرزاق کی سند سے کی ہے۔ اور عبدالرزاق نے کہا ہے کہ اخبرنا ابن

جریج عن ابن الزبیر عن جابر بن عبد اللہ الخ یعنی جابرؓ نے کہا ہے کہ اخبرنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر بن عبد اللہ الخ یعنی جابرؓ کہا ہے کہ جب مرد نے اپنی بیوی کو اختیار دیا مگر اس نے اسی مجلس میں اسی قبول نہیں کیا تو پھر اس کا اختیار باقی نہیں رہتا ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق نے اسی معنی کی حضرت عمرو عثمان و عبد اللہ بن عمرؓ سے روایتیں کی ہیں۔ اس کی اسناد میں مثنی بن الصباح میں کلام ہے۔ م۔ ف۔ ع۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ جب امت نے اسے قبول کر لیا تو اس کلام کے قبول کر لینے میں کوئی نقصان نہیں رہا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجھہ سے بھی یہی روایت ہے۔ اگرچہ اس کے مخالف ضعیف روایت بھی موجود ہے مگر جمہور سے موافقت کرنا ہی اولیٰ اور اقویٰ ہے پس جب ان اکابر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے یہ ثابت ہو گیا کہ مخیرہ کا اختیار صرف اسی مجلس تک رہتا ہے اور کسی سے انکار ثابت نہیں ہوا تو اسی کو اجماع سکوتی کہتے ہیں۔ اور فقہاء تابعین میں سے عطاؒ جابر بن زید و مجاہد شعبی و نخعی کا اور ان کے بعد کے فقہاء مالک و ثوری و اوزاعی و شافعی و ابو ثور وغیر ھم کا قول ہے۔ ابن المنذرؒ نے اعتراض کیا کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ہم عورتوں کو رسول ﷺ نے اختیار دیا اس لئے ہم نے رسول ﷺ کو اختیار کیا ہے۔ آخر تک۔ اور صحیحین سے ثابت ہے کہ رسول ﷺ نے سب سے پہلے حضرت عائشہؓ کے سامنے اس اختیار کو پیش کیا ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ تم جلد بازی کے ساتھ جواب نہ دو بلکہ اپنے والدین سے پہلے مشورہ کر لو۔ حضرت عائشہؓ نے جواب دیا کہ میں کس بات کا مشورہ کروں۔ میں نے رسول اللہ کو قبول کر لیا ہے اس دلیل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسی مجلس تک اختیار موقوف نہیں رہتا ہے۔ کیونکہ اس مجلس میں حضرت عائشہؓ کو ان کے والدین سے مشورہ کرنا کس طرح ممکن ہوتا۔ اس اعتراض میں بہت سی غلطیاں رہ گئی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جس اختیار میں گفتگو ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق کی نیت سے اختیار دیا ہے۔ چنانچہ اگر وہ اختیار کر لیتی ہے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ جب کہ رسول ﷺ نے کسی کو بھی ایسا اختیار نہیں دیا تھا۔ اس اختیار کے معنی وہ ہیں جو قرآن مجید میں اس طرح فرمایا گیا ہے۔ ﴿قل لا زواجك ان كنتن تردن الحيوة الدنيا وزينتها فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا﴾۔ یعنی اے محمدؐ اپنی بیویوں سے فرمادیں کہ اگر تم دنیا کی زندگی و زینت چاہتی ہو تو آؤ میں تمہیں تمتع دے دوں۔ اور بہتر طور پر طلاق دے کر چھوڑ دوں۔ اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ آپ نے اختیار سے پسند کے معنی لئے تھے اور یہی معنی لغت اور عرف دونوں میں مشہور ہیں۔ چنانچہ رسول مختار ﷺ یعنی پسند کئے ہوئے پیغمبر ﷺ اور یہ بھی بولتے ہیں کہ میرے نزدیک یہی امر مختار ہے۔ اور میں نے یہ اختیار کیا ہے یعنی پسندیدہ ہے۔ پس رسول ﷺ نے آیت کے حکم کے مطابق اپنی ازواج سے یہ کہہ دیا کہ دنیا کی زینت یا رسول ﷺ اور آخرت دونوں میں سے تم کو کیا پسند ہے۔ اور یہ بات طلاق نہیں تھی۔ اسی بناء پر اگر وہ یہ کہہ دیتیں کہ ہم نے دنیا پسند کی تو طلاق واقع نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ تو ایک قسم کا ان سے وعدہ کیا تھا کہ اگر تم دنیا پسند کروگی تو ہم ایسا کریں گے۔ الحاصل یہ خیار جس کے بارے میں بحث جاری ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عورت کے ہاتھ میں طلاق یا اس کے نفس کا اختیار دینا ہے۔ اور رسول ﷺ نے جو اختیار دیا تھا اس میں دنیا اور اس کا مال پسند کرنا یا آخرت اور رسول ﷺ کو پسند کرنا ان دونوں میں سے کسی ایک کا اختیار دیا تھا۔ اور یہ بات قرآن مجید میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ اور ایک موقع میں یہ بتایا جائے گا کہ حضرت عائشہؓ نے اس سے جو سمجھا وہ ان کی اپنی سمجھ تھی۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ مخیرہ کو اسی مجلس کے آخر تک اختیار ہوتا ہے۔ کیونکہ تمام صحابہ کرامؓ کا اس پر سکوتی اجماع ہو گیا تھا۔ ولانہ تملیک الخ اور اس وجہ سے بھی کہ عورت کو اختیار دینے کا مطلب ایک کام کا اسے مالک بنا دینا ہے۔ والتملیکات الخ اور اس طریقہ سے جن جن باتوں کا کسی کو مالک بنا دینا ہوتا ہے سب میں اسی مجلس میں اسے قبول کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ کمافی البیع جیسے بیع میں ہے ف کہ جب مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے اس چیز کو اتنی قیمت میں بیچنا پسند کیا ہے۔ ساتھ ہی خریدار سے کہا تم کو اختیار ہے اگر چاہو اسے خرید لو۔ تو اسے یہ اختیار اسی مجلس تک محدود رہے گا۔ اور اگر وہ خریدار اسی مجلس میں قبول کئے بغیر گھر چلا جائے تو وہ بائع آئندہ اس کے فروخت سے عاقا ہو جائے گا کیونکہ اگر اس خریدار کو

قبول کرنے کا حق باقی رہ جائے اور چار دنوں کے بعد وہ آکر اس کو قبول کرنے کی جزادے کر اس کا مطالبہ کر بیٹھے تو وہ کہاں سے اسے دے گا اگر اس نے اس عرصہ میں اسے فروخت کر دیا ہوگا۔ اس لئے لازمی طریقہ سے خریدار کو اسی مجلس کے اندر ہی قبول کرنے کا اختیار ہونا چاہئے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ اس کا جواب تو ساتھ ساتھ بھی ہو سکتا ہے اس صورت میں مجلس کے آخری وقت کے رہنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ کیونکہ اگر بائع نے اس کی پیشکش یا ایجاب ایک وقت میں کیا اور اس خریدار نے ایک ساعت کے بعد اسے قبول کیا تو دونوں میں ارتباط وانعقاد نہ ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ شریعت نے ان سے یہ تنگی دور کر دی ہے۔ **لان ساعات الخ** کیونکہ ایک مجلس کے تمام اوقات اور ساعات سب مل کر ایک ہی وقت اور ساعت کے مانند شمار ہوتے ہیں۔ ف اسی لئے اگر ایک مجلس میں ہر وقت (بار بار) ایک ہی آیت سجدہ مثلاً واسجد واقترب پڑھتا رہا۔ تو ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے۔ اور یوں سمجھا جاتا ہے کہ اس نے گویا ایک ہی ساعت میں وہ آیت پڑھی ہے۔ اس طرح ایک مجلس نے تمام ساعات کو جمع کر کے ایک ساعت کر دیا۔

الا ان المجلس تارة يتبدل بالذهاب عنه ومرة بالاشتغال بعمل اخر......الخ

البتہ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مجلس کا بدل جانا کبھی تو مجلس سے چلے جانے سے ہوتا ہے۔ اور کبھی دوسرے کام میں مشغول ہو جانے سے ہوتا ہے۔ او **مجلس الخ** کیونکہ مثلاً کھانے کی ایک مجلس اور پڑھنے اور مناظرہ کرنے کی ایک دوسری مجلس ہوتی ہے۔ و مجلس القتال الخ ور لڑائی کی مجلس ایک تیسری (ان دونوں کے علاوہ) مجلس ہو جاتی ہے۔ ف یعنی اگر کوئی شخص اپنے کمرہ میں بیٹھا رہا۔ اور پہلے وہ کھانے میں مشغول رہا تو اسے کھانے کی مجلس کہا جائے گا۔ پھر وہ مناظرہ اور مباحثہ میں مشغول ہو گیا تو یہ اس کام کا جلسہ ہوا۔ علیٰ ھذا القیاس اسی لئے مصنفؒ نے کہا کہ اگر مخیرہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہوئی تو اس نے اپنے اختیار کی مجلس بدل ڈالی اسی لئے اس کا اختیار ختم ہو گیا۔

ويبطل خيارها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض بخلاف الصرف والسلم لان المفسد هناك الافتراق من غير قبض ثم لابدمن النية في قوله اختاري لانه يحتمل تخيرها في نفسها ويحتمل تخيرهافي تصرف اخرغيره فان اختارت نفسها في قوله اختاري كانت واحدة بائنة والقياس ان لا يقع بهذا شيء وان نوى الزوج الطلاق لانه لايملك الايقاع بهذااللفظ فلايملك التفويض الى غيره الا انا استحسناه لاجماع الصحابة رضي الله عنهم ولانه بسبيل من ان يستديم نكاحها اويفارقها فيملك اقامتها مقام نفسه في حق هذا الحكم ثم الواقع بها بائن لان اختيارها نفسها بثبوت اختصاصنا بهاوذلك في البائن ولايكون ثلثا وان نوى الزوج ذلك لان الاختيار لايتنوع بخلاف الابانة لان البينونة قد تتنوع.

ترجمہ:۔ اور صرف اس عورت کے کھڑے ہونے سے ہی اس کا اختیار ختم ہو جاتا ہے • کیونکہ اس طرح کھڑا ہو جانا ہی اس سے منہ موڑنے اور اعراض کرنے کی دلیل ہے۔ بخلاف بیع صرف اور بیع سلم کے کیونکہ صرف وسلم میں فساد پیدا کرنے کی وجہ بغیر قبضہ کئے جدا ہو جانا ہے۔ پھر اختاری کہتے وقت نیت کا ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ عورت کو خود اس کے اپنے نفس کے اختیار کے بارے میں یا اس کے اپنے نفس کے علاوہ دوسری چیز کے بارے میں اختیار کا حق دے۔ تو اگر شوہر کے اختاری کے قول کے جواب میں بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو اس کو ایک بائنہ طلاق ہوگی۔ ویسے قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ اسے کچھ بھی طلاق واقع نہ ہو۔ اگرچہ شوہر نے اس سے طلاق کی بھی نیت کر لی ہو۔ کیونکہ وہ شوہر خود بھی جب کہ اس لفظ سے طلاق دینے کی طاقت نہیں رکھتا ہے۔ وہ دوسرے کسی کو حوالہ کرنے کی بھی طاقت نہیں رکھتا ہے۔ لیکن ہم نے اسے استحساناً جائز رکھا ہے۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ کا اس پر اجماع ہو چکا ہے۔ؒ اور اس وجہ سے بھی کہ شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی اسی بیوی کے

نکاح کو باقی رکھے یا اسے جدا کردے۔ اس لئے وہ اس حکم کے بارے میں اپنی بیوی کو اپنا قائم مقام کرسکتا ہے۔ اور اس اختیار سے جو طلاق واقع ہوگی وہ بائن ہوگی۔ کیونکہ عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا اسی طور سے کہ نفس عورت اسی کے لئے مخصوص ہوگئی۔ اور یہ بات صرف بائن میں ہوتی ہے۔ کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہوتی ہیں۔ بخلاف بائن کرنے کے کیونکہ بائن ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

توضیح:۔ اختیار طلاق کا حق مجلس سے کھڑے ہونے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے طلاق اختیار کر لینے کی صورت میں ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے

ویبطل خیارها بمجرد القیام لانه دلیل الاعراض بخلاف الصرف والسلم ......الخ

اور عورت کے صرف کھڑے ہونے سے ہی اس کا اختیار ختم ہو جاتا ہے۔ ف بخلاف اس کے اگر وہ کھڑے ہو اور اس کو خیار دیا جائے پھر وہ وہیں پر بیٹھ جائے۔ کیونکہ اس طرح سے مجلس نہیں بدلتی۔ لیکن بیٹھے ہونے کے بعد کھڑے ہو جانے سے مجلس بدل جاتی ہے **لانه دلیل الخ** کیونکہ یہ منہ موڑنے کی دلیل ہے۔ ف اس لئے مجلس کا اختیار ختم ہو گیا۔ **بخلاف الصرف الخ** بر خلاف بیع صرف و سلم کے ف۔ صرف اس بیع کو کہتے ہیں جس میں نقد (سونا و چاندی) کا تبادلہ ہو۔ اس میں کم سے کم شرط یہ ہے کہ (اشرفی کو روپے کے عوض فروخت کرنے کی صورت میں) معاملہ ہاتھوں ہاتھ ہو کیونکہ ادھار کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر یہ کہا کہ میں نے یہ اشرفی سولہ روپے کو فروخت کی اور یہ کہہ کر کھڑا ہو گیا تو یہ معاملہ باطل نہ ہوگا۔ اور مجلس نہیں بدلے گی۔ اسی طرح بیع سلم بھی ہے۔ (یعنی ایک طرف سے نقد اور دوسری طرف سے طویل مدت کے لئے ادھار بیع اجل جال) جس کی صورت یوں ہوگی کہ کسی نے ہزار روپے کسی کو اس تفصیل کے ساتھ دئے کہ اس سے سو روپے فی من کے حساب سے دس من گیہوں کے لازم ہوں گے ایسے گیہوں جو سپید مَیار ہوں گے۔ اس میں روپے پر قبضہ کرنا شرط ہے۔ اور اس گفتگو کے بعد اگر وہ کھڑا ہو گیا تو اس سے اس کا ایجاب باطل نہیں ہوگا۔

لان المفسد هناك الافتراق من غیر قبض ثم لابدمن النیة فی قوله اختاری ......الخ

کیونکہ ان دونوں بیعوں یعنی صرف اور سلم میں بغیر قبضہ کئے کھڑا ہو جانا بیع کو باطل کر دیتا ہے۔ ف اور صرف کھڑے ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ قبضہ کئے بغیر یہ کھڑے ہو گئے ہیں۔ چنانچہ اگر کھڑے ہو کر قبضہ کیا یا دیکھے بغیر بغل یا آڑ سے قبضہ کر لیا تو بھی بیع صحیح ہوگی۔ غرضیکہ اس مسئلہ میں کھڑے ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس نے قبضہ کرنے سے منہ موڑا ہے۔ اور مخیّرہ کے مسئلہ میں جب وہ کھڑی ہو گئی تو یہ اس بات کی دلیل ہو جاتا ہے کہ اس نے طلاق قبول کرنے سے منہ موڑا اور اسے پسند نہیں ہے۔ اس لئے اس کا اختیار ختم ہو گیا۔

ثم لابدمن النیة فی قوله اختاری لانه یحتمل تخیرها فی نفسها ویحتمل تخیرها......الخ

پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جب شوہر نے کہا اختاری یعنی تم اختیار کرلو۔ تو اس میں کہتے وقت نیت طلاق ہونا بھی ضروری ہے۔ یعنی طلاق ہی کی نیت سے اختیار دیا ہو۔ **لانه یحتمل الخ** کیونکہ اس اختیار میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ عورت کو اس کے اپنے نفس میں اختیار دینے کا حق دیا ہو۔ یا اپنے نفس کے علاوہ کسی اور معاملہ میں اختیار دیا ہو۔ ف اس لئے دونوں احتمالوں میں نفس کے اختیار کی نیت ہونی ضروری ہے۔ بخلاف لفظ طلقی کے کیونکہ یہ صریح ہے اس لئے کہ اگر اس نے طلاق قبول کرلی تو رجعی واقع ہوگی

فان اختارت نفسها فی قوله اختاری کانت واحدة بائنة والقیاس ان لا یقع بهذا شیء ......الخ

اور اگر عورت نے اختیاری کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ ف ۔ یہاں دو باتیں ہیں

اوّل یہ کہ مرد نے اختاری کے لفظ کہا پھر عورت کے سے قبول کرنے یعنی یہ کہ میں اپنے نفس کو اختیار کیا کہنے سے وہ واقع ہوئی۔

اور دوسری یہ کہ اسے طلاق بائن واقع ہو گی۔ پہلی بات ہو تو کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ اس کے باوجود یہ خلاف قیاس ہے۔ والقیاس الخ حالانکہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ اس اختاری لفظ سے کچھ بھی واقع نہ ہو۔ اگرچہ شوہر نے اس سے طلاق ہی کی نیت کی ہو۔ لانہ لایملک الخ کیونکہ شوہر خود اس لفظ سے کچھ واقع نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے اسے دوسرے کسی کو بھی اختیار دینے کا حق نہ ہوگا۔ ف یعنی آدمی جب کہ خود کسی چیز کا مالک نہ ہو وہ دوسرے کو کس طرح مالک بنا سکتا ہے۔ اس لئے قیاس یہی ہے۔ الاانا الخ لیکن ہم نے اس کو استحسانا جائز سمجھا ہے۔ **لاجماع الصحابۃ** الخ اس دلیل سے کہ صحابہ کرامؓ نے اسی پر اجماع کیا ہے۔ ف اس طرح ان کا عمل ہمارے لئے قوی دلیل ہو گئی۔

ولانہ بسبیل من ان یستدیم نکا حھا اویفارقھا فیملك اقامتھا مقام نفسہ فی حق ھذا الحکم ......الخ

اور اس دلیل سے کہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنی بیوی سے نکاح کا تعلق اس وقت بھی پہلے کی طرح باقی رکھے یا تعلق اس سے ختم کر دے۔ **فیملك** الخ اس طرح وہ اپنے اس اختیار میں اپنی بیوی کو اپنا قائم مقام کر سکتا ہے ف بس جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا اختاری تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جس طرح مجھے یہ حق ہے کہ تم کو اپنے ساتھ رکھوں یا جدا کر دوں اسی طرح یہ حق اب میں نے تم کو دے دیا اور تم ان دونوں باتوں میں سے جون سی بات چاہو اختیار کرو۔ اس کہنے کے بعد اگر بیوی نے کہا کہ میں اپنے شوہر کو اختیار کیا یعنی اسی کے ساتھ اب بھی رہوں گی۔ تو اس کا نکاح پہلے کی طرح اب بھی قائم رہے گا۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو اسے طلاق ہو گئی۔

ثم الواقع بھا بائن لان اختیارھا نفسھا بثبوت اختصاصنا بھاو ذلك فی البائن ......الخ

اور اس طرح جو طلاق ہو گی وہ بائنہ ہی ہو گی۔ ف کیونکہ لفظ طلاق نہیں کہا ہے بلکہ معنی کا اعتبار ہے۔ اور معنی میں وہ بائنہ کے ہے۔ لان اختیار ھا الخ کیونکہ عورت کا اپنے نفس (خود) کو پسند کرنا کہ وہ تو خود ہی عورت ہے اس لئے اسی کے ساتھ مخصوص ہو گئی۔ ف ورنہ عورت کی ذات تو ہمیشہ سے ہی اسی کی ذات ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ عورت کی ذات پر اس کے شوہر کا کچھ اختیار نہ رہا بلکہ وہ خود اپنی ذات کی مالکہ ہو گئی۔ وذلک فی البائن اور یہ بات صرف بائن میں ہوتی ہے۔ ف کیونکہ طلاق رجعی کی صورت میں اس کی عدت تک اس کے شوہر کا اختیار باقی رہتا ہے۔

ولایکون ثلثا وان نوی الزوج ذلك لان الاختیار لایتنوع بخلاف الابانۃ ......الخ

اور تین طلاقیں نہیں ہو سکتی ہیں اگرچہ شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی ہو۔ ف اس لئے اختاری سے صرف ایک ہی بائن واقع ہو سکتی ہے۔ **لان الاختیار** الخ کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہوتی ہیں۔ ف بلکہ ایک ہی قسم ہے اس لئے ایک ہی بائن ہو گی۔ بخلاف الخ برخلاف بائن کرنے کے کہ بائن کی دو قسمیں ہیں۔ ف یعنی ایک طلاق بائن یا تین طلاقیں۔ اس لئے اگر تین طلاقوں کی نیت کی ہو تو تین ہی واقع ہوں گی۔ اور اختاری کہنے کی صورت میں بائن ہونا لازم ہے۔ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر عورت سے کہا کہ تم بائنہ ہونا اختیار کرو۔ اور اس سے مراد مغلظ ہونا ہو اور عورت نے بھی مغلظ ہونا ہی مراد لیا تو تین طلاقیں واقع ہونی چاہئیں۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ طلاق کی نیت اس وقت عمل کرے گی جبکہ جملہ میں لفظ نفس بھی ذکر کیا گیا ہو۔ کیونکہ اگر شوہر نے اختیار نفس مراد لیا اور عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا اور اس کی مراد یہ ہو کہ میں نے کام کرنے کو یا شوہر کو اختیار کیا تو ایک بھی طلاق واقع نہ ہو گی۔

قال ولابدمن ذکر النفس فی کلامہ اوفی کلامھا حتی لوقال لھا اختاری فقالت قداخترت فھوباطل لانہ عرف بالاجماع وھوفی المفسرمن احد الجانبین ولان المبھم لایصلح تفسیر اللمبھم ولاتعین مع الابھام.

ترجمہ:۔ کہا شوہر یا اس کی بیوی کے کلام میں لفظ نفس کا مذکور ہونا ضروری ہے۔ اس بناء پر اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا

کہ تم اختیار کرلو۔ اور اس کے جواب میں بیوی نے بھی کہا کہ میں نے اختیار کرلیا۔ تو یہ اختیار باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ اختیاری کا بائنہ ہونا ہمیں اجماع سے معلوم ہوا ہے۔ اور اجماع میں تفسیر ہے کہ دونوں اشخاص میں سے کسی ایک طرف سے نفس مذکور ہو۔ اور اس وجہ سے بھی کہ مبہم کی تفسیر مبہم سے نہیں ہو سکتی ہے۔ اور مبہم ہونے کی حالت میں تعیین نہیں ہوتی ہے۔

توضیح:۔ طلاق کا اختیار دینے کی صورت میں میاں یا بیوی سے کسی ایک کے کلام میں بھی لفظ نفس کا مذکور ہونا ضروری ہے

قال ولابدمن ذکر النفس فی کلامه اوفی کلامها حتی لوقال لها اختاری ......الخ

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ نفس کے معنی خواہ مرد کے کلام میں ہو خواہ عورت کے کلام میں مذکور ہونا ضروری ہے۔ ف یعنی لفظ نفس کی کوئی خصوصیت نہیں ہے بلکہ جو لفظ بھی اس معنی کے لئے مفید ہو ہونا کافی ہے۔ مثلاً میں نے اپنی ذات کو اختیار کیا۔ اور اس کے بغیر جملہ کا ہونا لغو ہو گا۔ حتی لو قالها الخ یہاں تک کہ اگر عورت سے کہ کہ تم اختیار کرلو اور عورت نے کہ میں نے اختیار کر لیا تو یہ جملہ لغو ہو جائے گا۔ ف یعنی کچھ بھی طلاق وغیرہ نہ ہو گا۔

لانه عرف بالاجماع وهوفی المفسرمن احد الجانبین ولان المبهم لایصلح ......الخ

اور اس دلیل سے کہ مبہم کی تفسیر مبہم سے نہیں ہو سکتی ہے۔ ف مثلاً مرد نے کہا کہ تم اختیار کرو اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے اختیار کرلیا۔ دونوں جملے مہمل ہوئے۔ کہ ان سے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ کون سی چیز اختیار کی۔ پس جبکہ مبہم سے تفسیر نہ ہوئی تو پورا کلام مبہم رہا۔ ولاتعین الخ اور مبہم رہتے ہوئے تعین نہیں ہوتا ہے۔ ف اور تعین کے بغیر طلاق نہیں ہو گی۔ م۔ اور اگر نفس کی جگہ کوئی دوسرا لفظ مثلاً تطلیقه یا اختیار وغیرہ کہا تو بھی کافی ہو گا۔ المحیط۔ تم اختیار کرو۔ اور جواب میں اس نے کہا کہ میں نے خود کو طلاق دی تو جوامع الفقہ میں ہے کہ بائنہ اور بدائع میں ہے کہ رجعیہ ہو گی۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر شوہر نے بائنہ کی نیت کی ہو تو اسی کے موافق بائنہ ہو گی اور نیت نہ کی ہو تو رجعیہ ہو گی۔ اور شاید کہ یہ حکم قضاءً ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ لفظ اختاری کہنے کی صورت میں اسی مجلس تک اختیار ہونا اس صورت میں ہو گا کہ کہتے وقت اس نے خطاب مطلق کیا ہو۔ اور اگر یوں کہا کہ اپنی ذات کو طلاق دے دو جب کسی وقت چاہو تو یہ اختیار اس مجلس کے بعد بھی باقی رہے گا۔ اگر وہ عورت غائب ہو تو جس مجلس میں اسے خبر ملے گی اسی مجلس تک اختیار رہیگا۔ اگر یوں کہا کہ میں آج کے دن اسے اختیار دیا ہے تو اسی دن مجلس میں اسے خبر ملے اسی مجلس میں اختیار ہو گا۔ چنانچہ اگر آج کا دن ختم ہو کر دوسرے دن کسی مجلس میں اسے علم ہوا تو اسے اختیار نہ ہو گا۔ واضح ہو کہ اختیار کے مسئلہ میں حضرت زید بن ثابتؓ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔

پورے خلاصہ پر نظر کے مطابق اسی قول کو امام مالکؒ نے مدخولہ بیوی ہونے کی صورت میں اختیار کیا ہے۔ اور غیر مدخولہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ اگر شوہر نے ایک کی نیت کا ہونا بتلایا تو قول قبول ہو گا۔ اور حضرت عمر ابن مسعود ابن عباسؓ سے ایک رجعیہ کا ہونا مروی ہے۔ اسی قول کو امام شافعی واحمدؒ نے قول کیا ہے۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک بائنہ ہونا مروی ہے۔ یہی قول پہلے دونوں اقوال اس درمیانی درجہ کے ہے۔ پھر حضرت عمر وابن مسعود اور ابن عباسؓ کے قول کو ترجیح دی گئی ہے اس بناء پر کہ قرآن میں دوسری طلاق میں رجعت کا ثبوت ہے بشر طیکہ اس کے بعد تیسری طلاق بھی ہو سکتی ہے۔ مگر ترجیح کی یہ وجہ ضعیف ہے کیونکہ اگر مال کے عوض طلاق ہو تو وہ رجعی نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر دخول سے پہلے طلاق ہو۔ لہٰذا وہ طلاق اس سے خارج ہو گی جو بائن ہونے کے معنی میں ہو گی۔ کیونکہ رجعی طلاق میں مرد کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے۔ رجوع کرلے خواہ عورت اس سے راضی ہو یا نہ ہو۔ اور ترمذیؒ نے حضرت عمرؓ وابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ نفس کو اختیار کرنے سے بائنہ طلاق

ہو گی۔ اس بناء پر حضرات عمر و ابن مسعودؓ کی روایتوں میں اختلاف ہو گیا۔ ف ترمذی نے کہا ہے کہ اکثر علمائے صحابہؓ و تابعینؒ کا قول ایک بائنہ واقع ہونے کا ہے۔ م۔

ولو قال اختاری نفسك فقالت اخترت تقع واحدة بائنة لان كلامه مفسر وكلامها خرج جوابا له فيتضمن اعادته وكذالو قال اختاری اختيارة فقالت اخترت لان الهاء في الاختيارة تبنئي عن الاتحاد والانفراد واختيارها نفسها هو الذی يتحدمرة ويتعدد اخرى فصار مفسرا من جانبه ولو قال اختارى فقالت اخترت نفسي يقع الطلاق اذانوى الزوج لان كلامها مفسر ومانواه الزوج من محتملات كلامه.

ترجمہ:۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم اپنے نفس کو اختیار کر لو۔ جواب میں اس نے کہا کہ میں نے اختیار کر لیا تو ایک بائنہ طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ شوہر کا کلام تفسیر کے ساتھ واقع ہوا ہے۔ اور اس کی بیوی کا کلام اس کے جواب میں واقع ہوا ہے۔ تو یہ اسی کے دوبارہ لانے کو شامل ہے۔ اسی طرح اگر مرد نے کہا کہ تم اختیار کر و اختیار کرنا اور جواب میں اس نے کہ اکہ میں نے اختیار کر لیا کیونکہ اختیارۃ میں (تاء) ہے وہ متحد ہونے اور منفرد ہونے کا پتہ بتاتی ہے اور عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا ہی ایسا اختیار ہے جو کبھی متحد ہوتا ہے اور کبھی متعدد ہوتا ہے۔ اس لئے مرد کی جانب سے کلام مفسر ہو گیا۔ اور اگر شوہر نے کہا اختیار کر لو اور جواب میں بیوی نے کہا میں نے اپنا نفس اختیار کر لیا تو اگر اس کے شوہر نے طلاق کی نیت کر لی ہو گی تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ بیوی کا کلام صاف بیان ہے۔ اور شوہر نے جو نیت کی ہے وہ اس کا شوہر کے کلام کے مختلف احتمالوں میں سے ایک احتمال ہے۔

توضیح:۔ اگر شوہر نے کہا اختاری نفسک یا اختاری اختیارۃ اور جواب میں بیوی نے کہا اخترت یا مرد نے صرف اختاری کہا اور بیوی نے جواب میں کہا اخترت نفسی۔ حکم

ولو قال اختاری نفسك فقالت اخترت تقع واحدة بائنة لان كلامه مفسر......الخ

اور اگر مرد نے کہا تم اپنے نفس کو اختیار کر لو۔ اور جواب میں اس نے کہا میں نے اختیار کیا تو ایک بائنہ واقع ہو گی۔ ف اگرچہ عورت نے یہ نہیں کہا ہو کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا ہے۔ لان کلامہ الخ کیونکہ مرد کا کلام تفسیر کے ساتھ واقع ہوا ہے۔ ف یعنی یہ کہ تم اپنے نفس کو اختیار کرو۔ وکلامہا الخ اور عورت کا کلام اسی کا جواب ہوا ہے۔ فیتضمن الخ تو یہ اسی کے دوبارہ لانے کو متضمن ہے۔ ف کیونکہ اصل جواب میں یہی ہے کہ جس بات کا جواب دیا جائے اسی کو دوبارہ کہہ دے۔ مثلاً زید نے پوچھا کہ زید نے بکر کو مارا ہے تو اس کا اصل جواب یہی ہو گا کہ زید نے بکر کو نہیں مارا ہے مگر آسانی کے خیال سے صرف ہاں یا نہیں کہہ دیا جاتا ہے۔ پس جبکہ مرد نے کہا کہ تم اپنے نفس کو اختیار کرو تو جواب یہی ہو گا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا ہے تاکہ سوال کے مطابق جواب ہو۔ م۔ اور نفس کی جگہ لفظ تطلیق یا اختیار کہنا بھی لفظ نفس کہنے کے برابر ہے۔ اسی لئے فرمایا ہے۔

وكذالو قال اختاری اختيارة فقالت اخترت لان الهاء في الاختيارة تبنئي عن الاتحاد ......الخ

اسی طرح اگر یوں کہا کہ اختیار کرو اختیارۃ کو۔ ف اس میں "نفس کو" نہ کہہ کر "اختیارۃ" (اختیارۃ کی تاء کو ہا سے بدلتے ہوئے) کہا۔ اور جواب میں اس نے کہا اخترت یعنی عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو بھی وہی حکم ہو گا۔ ف کہ ایک بائنہ طلاق ہو گی۔ لان التاء الخ کیونکہ "اختیارۃ" میں جو تاء ہے وہ متحد ہونے اور منفرد ہونے کی خبر دیتی ہے۔ ف۔ اختیارۃ کے معنی سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ تمہارا اختیار کرنا ایسا ہو کہ جو متحد منفرد ہو۔ ف اس سے معلوم ہوا کہ کبھی یہ اختیار متحد و منفرد نہیں بھی ہوتا ہے۔

واختيارها نفسها هو الذى يتحدمرة ويتعدد اخرى فصار مفسرا من جانبه ......الخ

اور عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا یہی ایسا اختیار ہے جو کبھی متحد ہوتا ہے اور کبھی متعدد ہو جاتا ہے۔ ف اس سے معلوم ہوا

کہ اپنے نفس کا اختیار کرنا مراد ہے۔ اور وہ متحد اس وقت ہوتا ہے کہ ایک طلاق سے اپنے نفس کو اختیار کرے اور متعدد اس وقت ہوگا کہ یوں کہے کہ تم اپنے کو اختیار کرو جتنے سے چاہو یا تین طلاقوں پس سب کا خلاصہ یہ ہوا کہ اختیارۃ واحدۃ کرو تو یہ اسی وقت ہوگا کہ اپنے نفس کو ایک طلاق دے دے۔ کیونکہ کبھی یہی واحدہ ہوتا ہے اور کبھی زیادہ ہو جاتا ہے۔ فصار مفسرا الخ تو مرد کی جانب سے کلام مفسر ہو گیا۔ ف گویا یوں کہا کہ تم اپنے نفس کو اختیار کرو۔ یہ بھی ایک بائنہ ہوتی ہے۔

ولو قال اختاری فقالت اخترت نفسی یقع الطلاق اذا نوی الزوج ......الخ

اور اگر شوہر نے کہا کہ تم اختیار کرو۔ ف یعنی مبہم کہا۔ فقالت الخ اور اس نے جواب میں کہا کہ میں اپنے نفس کو اختیار کیا۔ ف اور لفظ نفس کی بڑھا کر اس کی تفسیر کردی۔ یقع الطلاق الخ تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ بشرطیکہ شوہر نے بھی اسی کی نیت کی ہو۔ لان کلامها الخ کیونکہ عورت کا کلام صاف بیان ہے۔ اور شوہر نے جو نیت کی وہ اس کے کلام کے احتمالات میں سے ایک احتمال ہے ف تو شوہر کی نیت بھی اس کے اپنے کلام سے صحیح ہے۔

ولو قال اختاری فقالت انا اختار نفسی فهی طالق والقیاس ان لاتطلق لان هذا مجرد وعد اویحتمله فصار کما اذا قال لها طلقی نفسك فقالت انا اطلق نفسی وجه الاستحسان حدیث عائشة رضی الله عنها فانها قالت لابل اختار الله و رسوله واعتبره النبی علیه السلام جوابا منها ولان هذه الصیغة حقیقة فی الحال وتجوز فی الاستقبال کما فی کلمة الشهادة واداء الشهادة بخلاف قولها اطلق نفسی لانه تعذر حمله علی الحال لانه لیس بحکایة عن حالة قائمة والاکذلك قولها انا اختار نفسی لانه حکایة عن حالة قائمة وهواختیار هانفسها.

ترجمہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تم اختیار کرلو۔ بیوی نے جواب میں کہا میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہو۔ تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ اسے طلاق نہ ہو۔ کیونکہ اس طرح کہنا تو صرف ایک وعدہ ہے یا وعدہ کا احتمال رکھتا ہے تو یہ ایسا ہو گیا گویا اس نے کہا کہ تم اپنے نفس کو طلاق دو تو جواب میں بیوی نے کہا کہ میں خود کو طلاق دیتی ہوں یا دوں گی۔ اس میں استحسان کی وجہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ جس میں انہوں نے فرمایا کہ میں مشورہ نہیں لوں گی بلکہ میں اللہ اور اس کے رسول کو پسند کرتی ہوں۔ اور اس جواب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول بھی فرمالیا۔ اور اس وجہ سے کہ لفظ "اختیار" جو مضارع کا صیغہ ہے اس کے حقیقی معنی زمانہ حال کے لئے اور مجازی معنی استقبال کے لئے ہے جیسا کہ کلمہ شہادت میں ہے۔ اور جیسے کہ گواہی دینے میں ہے۔ بخلاف بیوی کے اس قول اطلق نفسی کے کہ میں اپنے نفس کو طلاق دوں گی۔ کیونکہ اس جملہ کو زمانہ حال پر محمول کرنا محال ہے۔ کیونکہ یہ موجودہ حالت کی حکایت نہیں ہے۔ اور اس کے قول انا اختار نفسی میں یہ بات نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں اس کی موجودہ حالت کو بیان کرنا ہے یعنی عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا ہے۔

توضیح۔ اگر شوہر نے صرف یہ کہا کہ تم اختیار کرلو۔ اور جواب میں
بیوی نے کہا میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ تو اس کا حکم

ولو قال اختاری فقالت انا اختار نفسی فهی طالق والقیاس ان لاتطلق ......الخ

اگر شوہر نے کہا کہ تم اختیار کرلو۔ ف۔ یعنی مبہم محتمل طلاق کہا یا مفسر کردیا کہ تم اپنے نفس کو اختیار کرو۔ فقالت الخ یعنی عورت نے صیغہ مضارع سے اختیار کہا جو زمانہ حال اور استقبال دونوں میں مستعمل ہوتا ہے اگر حال کے معنی میں ہو تو ترجمہ یہ ہوگا کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں۔ اور اگر مستقبل ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ میں اپنے نفس کو اختیار کروں گی۔ ف۔ حالانکہ نکاح و طلاق وغیرہ کے عقود (معاملات) میں صیغہ ماضی استعمال کرنا چاہئے۔ اور یہاں شوہر کے کلام میں امر کا صیغہ ہے جو مستقبل کے لئے ظاہر ہے۔ اور بیوی کا کلام حال یا استقبال ہے۔ لیکن حکم دیا کہ فهی طالق یہ عورت طالقہ ہو گئی۔ ف۔ یعنی استحسانا بائنہ

ہوئی۔ والقیاس الخ یہ تھا کہ طالقہ نہ ہو۔ف۔ کیونکہ عقد انشاء لفظ ماضی سے نہیں ہوتا ہے۔ لان ھذا الخ کیونکہ یہ تو صرف وعدہ ہے۔ف۔اس وقت جبکہ یہ مراد ہو کہ میں اپنے نفس کو اختیار کروں گی۔ تو ایسا ہو گیا جیسے (صریح طلاق میں) عورت کو یہ کہنا کہ اپنے نفس کو طلاق دیدو۔ اس پر اس نے جواب دیا کہ میں اپنے اپ کو طلاق دیتی ہوں یا دوں گی۔ف۔ تو اس صورت میں کوئی طلاق واقع نہ ہو گی۔ اسی طرح جب یہ کہا کہ انا اختار نفسی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کروں گی۔ تو بھی واقع نہ۔ لیکن علماء کرام نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان کا طریقہ اختیار کیا کہ بائنہ واقع ہو گی۔

وجہ الاستحسان الخ استحسان کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے۔ف۔ جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے ان سے فرمایا تھا کہ میں تمہارے سامنے ایک اہم معاملہ پیش کر رہا ہوں اس کے جواب میں تم جلدی نہ کرنا بلکہ اپنے والدین سے پہلے مشورہ کر لو۔ اس کے بعد آپ نے یہ آیتیں تلاوت فرمائیں ﴿قل لازواجك ان كنتن تردن الحيوة الدنيا﴾ سے ﴿اجرا عظيما﴾ تک جو اس سے کچھ پہلے نازل ہوئی تھیں ان کا خلاصہ یہ ہوا کہ اے اللہ کے رسول آپ اپنی بیویوں کو یہ فرمادیں کہ اگر تم لوگ دنیا اور اس کی آسائش چاہتی ہو تو میں تم کو طلاق دے کر اچھی تمتع کے ساتھ رخصت کر دوں۔ اور اگر تم اللہ و رسول اور دار الآخرۃ کو چاہتی ہو تو تمہاری نیکیوں کا تم کو بہت بڑا اور بہت زیادہ بدلہ ملے گا۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے ان کو یہ کلام انہیں سنایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ کیا اسی بات میں اپنے والدین سے میں مشورہ لوں۔ میں تو اللہ اور اس کے رسول اور دار آخرت کو چاہتی ہوں۔

فانی ارید اللہ و رسولہ الخ اور دوسری روایت میں اس طرح ہے لا بل اختار اللہ ورسولہ۔ یعنی نہیں۔ بلکہ میں تو اللہ اور اس کے رسول کو اختیار کرتی ہوں۔ الخ حدیث میں ہے کہ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کا چہرہ مبارک لہلہانے لگا۔ پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ یا رسول اللہ آپ اپنی دوسری ازواج سے یہ نہ فرمائیں کہ عائشہ نے کیا جواب دیا اور کیا اختیار کیا ہے۔ لیکن بالآخر تمام ازواج نے اسی کو اختیار کیا۔ الحاصل صحیحین کی یہ حدیث ہمارے استحسان کی دلیل ہے۔ فانھا قالت الخ کیونکہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ نہیں میں دنیا اور اس کی زینت نہیں چاہتی ہوں۔ بلکہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول اور دار آخرت کو اختیار کرتی ہوں۔ف۔ غور طلب بات یہ ہے کہ اس میں اختار اللہ۔ مضارع کے صیغہ سے کہا۔ واعتبرہ الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے اس جواب کو معتبر مان لیا۔ف۔ اور یہ حکم نہیں دیا کہ اخترت اللہ ماضی کے صیغہ سے جواب دو۔

خلاصہ یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے اگرچہ حضرت عائشہ وغیرھا امہات المومنین رضی اللہ عنہن کو طلاق کا اختیار نہیں دیا تھا بلکہ دنیا یا آخرت میں سے ایک کو اختیار کرنا لازم کیا تھا اختیاری کہہ کر یعنی دنیا یا آخرت میں سے ایک کو اختیار کرو۔ لیکن جو صیغہ اس میں معتبر ہے بلا فرق کے وہی اختیار کے جواب میں بھی ہے۔ پس جب آپ نے صیغہ مضارع کے ساتھ جواب کو معتبر سمجھا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اختیاری کے مسئلہ میں اگر عورت نے کہا انا اختار نفسی کہا تو طلاق واقع ہو جائے گی ولان ھذا الخ اور اس دلیل سے کہ اختار مضارع کا صیغہ زمانہ حال کے لئے حقیقی معنی ہے۔ اور زمانہ استقبال کے لئے مجازی ہے۔ف۔ ہمارے علمائے معانی کے نزدیک قول اصح یہی ہے۔ع۔ کمافی الخ جیسا کہ کلمہ شہادت میں ہے۔ف۔ جب کہا اشھد ان لا الہ الا اللہ تو اشھد مضارع کا صیغہ ہے۔ جبکہ اس سے فی الفور ایمان کے صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہے۔ اور اس کے معنی یہی لئے جاتے ہیں کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ سوا کسی میں بھی الوہیت نہیں ہے۔ اور اس سے زمانہ استقبالی کا وعدہ یا شک نہیں ہوتا ہے کہ گواہی دوں گا۔ واداء الشھادۃ اور جیسے گواہی دینے میں۔

ف۔ جب گواہ قاضی کے سامنے اس طرح گواہی دے اشھد انا ان لھذا الرجل زید علی ھذا الرجل بکر کذا۔ یعنی گواہی دیتا ہوں کہ اس شخص زید کا اس شخص بکر پر اتنا اتنا حق ہے۔ تو یہ گواہی صحیح ہو گی۔ اور یہ معنی نہیں لئے جاتے کہ گواہی دوں گا کہ

الخ۔ حالانکہ اشھد مضارع کا صیغہ ہے کیونکہ اس کے حقیقی معنی حال کے ہیں۔ اور مستقبل مجازی ہے اس جگہ جہاں قرینہ موجود ہو۔ اگر کسی کو یہ وہم ہو کہ پھر جب عورت نے کہا اطلق نفسی تو اس میں بھی حال کے ہی معنی لئے جائیں۔ یعنی میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں صحیح ہونا چاہئے۔ حالانکہ اس جگہ وعدہ استقبال قرار دیا ہے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ اختار نفسی میں حقیقی معنی صحیح ہیں۔

بخلاف قولها اطلق نفسي لانه تعذر حمله على الحال لانه ليس بحكاية عن حالة قائمة ...... الخ

بخلاف اس کے جب عورت نے کہا اطلق نفسی۔ ف۔ کہ اس میں یہ معنی نہیں ہو سکتے ہیں کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں۔ لانہ تعذر الخ کیونکہ اس کو حال کے معنی پر محمول کرنا محال ہے۔ لانہ لیس الخ کیونکہ اس میں موجودہ اور ٹھری ہوئی حالت کا بیان نہیں ہو سکتا ہے۔ ف۔ کوئی حالت ٹھری ہوئی اور موجود ایسی نہیں ہے جس کو وہ نقل کرتی ہے۔ ولا کذالک الخ اور یہ بات اختار نفسی کے جملہ میں نہیں ہے (دونوں میں فرق ہے) لانہ حکایۃ الخ کیونکہ اس سے ایک موجودہ حالت کی حکایت ہے یعنی عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا ہے ف۔

خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق دینا تو صرف زبان کا کام ہے اور دل کا کام نہیں ہے جس کو وہ اپنی زبان سے بیان کرے۔ بخلاف اختیار کے۔ کیونکہ اختیار کرنا پہلے دل سے ہوتا ہے۔ اس لئے دل پر ایک حالت قائم ہوتی ہے۔ اس حالت کو عورت زبان سے نقل کرتے ہوئے کہتی ہے کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں۔ جیسے کلمہ شہادت اشھد ان لا الٰہ الا اللہ کہنے میں ہوتا ہے کہ پہلے دل میں یقین قائم ہوتا ہے۔ اسی کو زبان سے بیان کرتی ہے۔ الکافی۔ پس پس جب طلاق دینا دل کی کوئی حالت نہیں ہے۔ جس کو زبان سے نقل کیا ہو۔ اس لئے لامحالہ اطلق نفسی کا جملہ صرف ایک وعدہ ہوا۔ یعنی طلاق دوں گی۔ پس اس محال کی وجہ سے حقیقت حال چھوڑ کر مجازا استقبال مراد لیا گیا ہے۔ م۔

ولوقال لها اختاري اختاري اختاري فقالت اخترت الاولى و الوسطى والاخيرة طلقت ثلثا في قول ابي حنيفة ولايحتاج الى نية الزوج وقالاتطلق واحدة وانما لايحتاج الى نية الزوج لدلالة التكرار عليه اذالاختيار في حق الطلاق هوالذى يتكررلهما ان ذكرالاولى وما يجرى مجراه انكان لايفيدمن حيث الترتيب ولكن يفيدمن حيث الافراد فيعتبر فيمايفيد وله ان هذا اوصف لغو لانه المجتمع في الملك لاترتيب فيه كالمجتمع في المكان والكلام للترتيب والافراد من ضروراته فاذا لغافي حق الاصل لغا في حق البناء.

ترجمہ ۔ اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم اختیار کرو، اختیار کرو، اختیار کرو، اور اس کے جواب میں اس نے کہا کہ میں نے اختیار کیا پہلی کو اور دوسری کو اور تیسری کو تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ اس کے لئے شوہر کی نیت کی ضرورت نہ ہوگی۔ لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اسے صرف ایک طلاق ہوگی۔ اس میں شوہر کی نیت کی ضرورت اس لئے نہیں ہوگی کہ اس لفظ کو بار بار کہنا ہی اس پر دلالت کر رہا ہے۔ اس لئے کہ وہی اختیار مکرر ہوتا ہے جو طلاق کے بارہ میں ہے۔ اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی اور جو اس کے قائم مقام ہے کو ذکر کرنا اگرچہ ترتیب کے اعتبار سے فائدہ نہیں بھی دیتا ہے پھر بھی مفرد کرنے کے اعتبار سے تو فائدہ دیتا ہے۔ اس لئے عورت کا کلام جس معنی میں مفید ہو وہی معنی معتبر ہوں گے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا وصف ہی لغو ہے۔ کیونکہ شوہر کی ملکیت جو اکٹھی طلاقیں ہیں ان میں کوئی ترتیب نہیں ہے۔ جیسے کسی جگہ میں جو اکٹھی ہو ان میں کوئی ترتیب نہیں ہوتی ہے جبکہ عورت کا کلام ترتیب کے لئے ہے۔ ہاں مفرد ہونا ترتیب کے لئے لازم ہے۔ پس کلام جب ایسے معاملہ میں لغو ہوا جو اصل ہے تو ایسے معاملہ میں بھی لغو ہوگا جو اس پر مبنی ہے۔

توضیح ۔ لفظ اختاری کو تین بار کہنے پر اگر بیوی نے جواب میں کہا کہ میں نے پہلی کو اور دوسری کو اور تیسری کو اختیار کیا۔ تو اس کا حکم۔ اختلاف آئمہ

ولو قال لها اختاری اختاری اختاری فقالت اخترت الاولی و الوسطی و الاخیرة طلقت ......الخ

اور اگر شوہر نے بیوی کو اختاری، اختاری، اختاری یعنی اختیار کرو، اختیار کرو، اختیار کرو کہا۔ف۔یعنی واو عطف کے بغیر تین بار کہا۔**فقالت اخترت الخ** تب عورت نے کہا کہ میں نے پہلی اور دوسری اور آخری کو اختیار کیا۔**طلقت الخ** تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔**ولا یحتاج الخ** اور اس میں شوہر کی نیت ہونے کی ضرورت نہیں ہو گی۔ف۔یہ عبارت نسخہ عینی میں داخل نہیں ہے ۱۲۔م۔اور لفظ نفس کو بھی ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

وقالا تطلق واحدة وانما لایحتاج الی نیة الزوج لدلالة التکرار علیه ......الخ

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ عورت پر ایک طلاق واقع ہو گی۔ وانما لا یحتاج الخ اور شوہر کی نیت اس لئے ضروری نہیں ہوتی ہے کہ اختاری کو بار بار کہنا خود اس پر دلالت کرتا ہے۔ف۔کہ اس کی مراد طلاق ہی ہے۔اذ الاختیار الخ کیونکہ وہی اختیار مکرر ہوتا ہے جو طلاق کے بارہ میں ہے۔ف۔اس موقع پر امام اعظم اور صاحبین رحمھم اللہ کی دلیل بیان کرنے سے پہلے ایک بات یہ سمجھنی ضروری ہے کہ مرد کے اختیار میں تین طلاقیں جمع ہیں۔ان میں کسی قسم کی ترتیب پہلی اور دوسری اور تیسری کہنے کی نہیں ہے۔جیسے کہ کسی کی جیب یا بکس میں تین روپے موجود ہوں تو ان کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ ان میں یہ پہلا اور یہ دوسرا اور یہ تیسرا ہے۔بلکہ ان کا مجموعہ ہے جب یہ بات معلوم ہو چکی تو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ عورت کا یہ کہنا کہ میں نے پہلی اختیار کی اور دوسری اور تیسری اختیار کی بلکہ پہلی ترتیب کے ساتھ جو اس نے بیان کی ہے یہ واقعی ترتیب نہیں ہے۔کیونکہ طلاق دینے میں شوہر نے عورت کو اپنا قائم مقام بنایا ہے اور شوہر کی ملکیت میں یہ طلاقیں بغیر کسی ترتیب کے صرف مجموعہ ہیں۔پس عورت کو بھی صرف اتنا اختیار ملا کہ مجموعہ میں سے ایک دو یا تین تک طلاقیں خود کو دیدے جبکہ پہلی دوسری اور تیسری خود موجود نہیں ہے تو اس عورت کے اختیار میں بھی اس ترتیب کی صفت کس طرح پائی جائے گی۔ لیکن صاحبینؒ کے قول پر ہی فتوی ہے۔جیسا کہ الحاوی القدسی میں ہے۔د۔

لهما ان ذکر الاولی وما یجری مجراه انکان لایفیدمن حیث الترتیب ......الخ

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذکر کرنا پہلی کو اور اس کے بعد والی کو جو پہلی کے قائم مقام ہے۔ف۔یعنی درمیان والی اور آخیر والی کہنا۔**ان کان لا یفید الخ** یہ قول اگرچہ ترتیب کے اعتبار سے کچھ مفید نہیں ہے۔ف۔جبکہ خود شوہر کی ملکیت میں ان کا مجموعہ ترتیب کے بغیر ہے اسے ترتیب وار کہنا مفید نہیں ہو گا۔ولکن یفید الخ لیکن مفرد کرنے کے اعتبار سے مفید ہے۔ف۔یعنی اول کہنے میں دو باتیں پائی جاتی ہیں ایک تو ایک طلاق اور دوسری وہ طلاق جو پہلی کی صفت کے ساتھ ہو جیسے زید کے متعلق یہ کہا کہ یہ ایک شخص آیا اور یوں کہا کہ یہ اول شخص آیا۔تو اول کہنے سے اس شخص کے تنہا اور دوسرے کسی سے پہلے آنے کا فائدہ حاصل ہوا۔پس جب پہلی طلاق کہنے میں یہاں پہلی کی صفت بے فائدہ ہے۔تو اکیلی ایک تو محال نہیں ہے۔مگر جب عورت نے یہ کہدیا کہ میں نے پہلی طلاق اختیار کی تو اس کے معنی یہ نکلے کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی۔

فیعتبر فیمایفید وله ان هذا اوصف لغولانه المجتمع فی الملك لاترتیب فیه ......الخ

لہذا عورت کا کلام جس معنی میں مفید ہو وہی معنی معتبر ہوں گے۔ف۔یعنی واحد مفرد کے معنی اس سے لئے جائیں گے۔پس گویا عورت نے یہ کہا کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی اور جب بائنہ واقع ہو گئی تو پھر دوسری اور تیسری طلاق کا وہ محل باقی نہیں رہی۔اس لئے مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ صرف ایک بائنہ واقع ہو گی۔اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب پہلی طلاق ہونے کی صفت لغو ہو گئی تو اکیلی ہونے کی بھی صفت لغو ہو جائے گی۔اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وله ان هذا اوصف لغولانه المجتمع فی الملك لاترتیب فیه کالمجتمع فی المکان ......الخ

اور ان امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا وصف ہی لغو ہے۔لان المجتمع الخ کیونکہ مرد کے اختیار میں جو اکٹھی تین طلاقیں ہیں

ان کے درمیان کوئی ترتیب نہیں ہے۔ کالمجتمع الخ جیسے کسی ایک مکان میں جو چند افراد اکٹھے موجود ہوں۔ ان میں ترتیب نہیں ہے ف مثلاً ایک مکان میں بہت سے آدمی جمع ہوں۔ تو ان کو پہلا دوسرا اور تیسرا نہیں کہا جا سکتا ہے۔ بلکہ آنے کے وقت پہلا آنے والا اور دوسرا آنے والا اسی طرح آگے تک ہوتا ہے۔ اور اس سے قطع نظر کر کے صرف مجموعہ کے اعتبار سے ان میں کچھ ترتیب نہیں ہے۔ اسی طرح مرد کی مجموعہ موجود طلاقوں میں ترتیب نہیں ہے۔ مگر عورت نے مرد کی طرف سے اختیار پا کر ان میں ترتیب قائم کر دی۔ والکلام للترتیب اور عورت کا کلام ترتیب کے لئے ہے۔ ف۔ اور مفرد بیان کرنے کے لئے نہیں ہے۔ والافراد الخ البتہ مفرد ہونا ترتیب کے لئے لازم ہے۔ ف۔ یعنی جب ترتیب سے اور و دوم و سوم ہی کرنا ہو تو پہلے مفرد ہو۔ پھر دوسرے الگ مفرد ہو اور تیسرے الگ مفرد ہو۔ خلاصہ یہ کہ مفرد ہونا ترتیب کے لئے لازم ہے۔ اور وہ کلام مذکور ترتیب ہی کی غرض سے کیا گیا ہے۔

فاذا لغافی حق الاصل لغا فی حق البناء......الخ

تو کلام جب ایسے معاملہ کے بارے میں لغو ہوا جو اصل ہے تو ایسے معاملہ کے بارے میں بھی لغو ہی ہوگا جو اس کے تابع اور اس پر مبنی ہو۔ ف۔ یعنی کلام جو اصل میں ترتیب کے لئے تھا۔ جب وہ ترتیب کے بیان میں لغو سمجھا گیا تو افراد جو ترتیب کے تابع ہے اس کے بارے میں بھی لغو سمجھا جائے گا۔ پس جس طرح کلام سے ترتیب ثابت نہ ہوئی اسی طرح بلکہ اس سے بڑھ کر افراد بھی ثابت نہ ہونگے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اخترت الاولی الخ میں سے اولی۔ وسطی اور اخیرہ کا قول لغو ہوا تو اب صرف اخترت باقی رہا اس لئے یوں کہا جائے گا کہ میں نے اختیار کی میں نے اختیار کی۔ میں نے اختیار کی۔ اور اس طرح تین طلاقیں واقع ہو گئیں۔ پھر یہ اختلاف اس وقت ہوگا اختاری اختاری اختاری کے جواب میں اس نے پہلی یا دوسری وغیرہ لفظ کے وصف کے ساتھ جواب دیا ہو۔

ولوقالت اخترت اختیارۃ فھی ثلث فی قولھم جمیعا لانھا للمرۃ فصارت کما اذاصرحت بھاولان الاختیارۃ للتاکیدوبدون التاکیدیقع الثلث فمع التاکید اولی ولوقالت قد طلقت نفسی اواخترت نفسی بتطلیقۃ فھی واحدۃ یملك الرجعۃ لان ھذا اللفظ یوجب الانطلاق بعد انقضاء العدۃ فکانھا اختارت نفسھا بعد العدۃ وان قال لھا امرك بیدكِ فی تطلیقۃ او اختاری تطلیقۃ فاختارت نفسھا فھی واحدۃ یملك الرجعۃ لانہ جعل لھا الاختیار لکن بتطلیقۃ وھی معقبۃ للرجعۃ .

ترجمہ ۔اور اگر جواب میں عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا اختیار کرنا تو پھر بالاتفاق تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ یہ لفظ اختیارۃ ایک بارگی اور ایک ساتھ کے لئے ہوتا ہے۔ تو ایسا ہوا کہ گویا اس نے اس کی تصریح کر دی۔ اور اس لئے کہ الاختیارۃ تاکید کے لئے ہے اور بغیر تاکید کے تین واقع ہوتی تھیں تو تاکید کے ساتھ بدرجہ اولیٰ واقع ہوں گی۔ اور اگر اس نے جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی یا میں نے اپنے نفس کو ایک طلاق کے ساتھ اختیار کیا تو یہ ایک طلاق ایسی ہو گی کہ شوہر اس کے بعد رجوع کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے جو عدت گذرنے کے بعد طالقہ ہونے کا موجب ہے تو گویا اس نے عدت گذرنے کے بعد اپنے نفس کو اختیار کیا ہے۔ اور اگر اپنی بیوی سے یوں کہا کہ تمہارا معاملہ ایک تطلیقہ کے ساتھ تمہارے ہاتھ میں ہے۔ یا ایک تطلیقہ اختیار کرو۔ اس کے بعد اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ تو یہ ایک ایسی طلاق ہے جس میں رجعت کا حق ہے۔ کیونکہ شوہر نے اسے اختیار تو دیا ہے لیکن طلاق کے ساتھ جبکہ یہ ایسی صریح طلاق ہے جس کے بعد رجعت کا حق ہے۔

توضیح ۔اگر شوہر نے تین بار اختاری کہا اور اس کے بیوی نے
اخترت اختیارۃ کہا یا طلقت نفسی یا اخترت نفسی بتطلیقۃ کہا تو اس کا حکم

ولوقالت اخترت اختيارة فهي ثلث في قولهم جميعا لانها للمرة ......الخ

اور اگر شوہر کے تین بار اختیار دینے کے بعد عورت نے جواب میں عربی زبان میں اخترت اختیارۃ کہا یعنی میں نے ایک ساتھ اختیار کیا تو امام اعظمؒ اور صاحبینؒ سب کے نزدیک تین طلاقیں ہوں گی۔ لانها للمرة الخ اس لئے کہ یہ لفظ اختیارۃ ایک مرتبہ کو بیان کرنے کے لئے ہے اس لئے یوں کہا جائے گا کہ گویا اس نے طلاق کی تصریح کردی ہے۔ ف۔ اور یوں کہدیا ہے کہ اخترت جمیعھا میں نے سب طلاقوں کا اختیار کیا ہے۔ یا میں نے ایک ساتھ اختیار کیا۔ ولان الاختیار الخ اور اس لئے کہ لفظ اختیارۃ (مفعول مطلق) تاکید کے لئے ہے۔ اور بغیر تاکید کے تینوں طلاقیں واقع ہوتی تھیں تو تاکید کے ساتھ بدرجہ اولیٰ واقع ہوں گی۔ ف۔ اور اگر شوہر نے کہا اختاری یعنی تم اختیار کرو۔ فقالت الخ اور عورت نے جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی یا میں نے اپنے نفس کو ایک طلاق کے ساتھ اختیار کیا تو یہ ایک ایسی طلاق ہوگی جس سے شوہر رجوع بھی کر سکتا ہے۔

لان هذا اللفظ يوجب الانطلاق بعد انقضاء العدة فكانها اختارت نفسها بعد العدة......الخ

کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے جو عدت گزرنے کے بعد طلاق پانے کا سبب بنتا ہے۔ تو گویا اس نے عدت گزرنے کے بعد اپنے نفس کو اختیار کیا ہے۔ ف۔ یہ مسئلہ جامع صغیر اور جامع فخر الاسلام میں اسی طرح مذکور ہے۔ اور یہ اس بناء پر ہے کہ عورت کے قول کا اعتبار ہوتا ہے۔ حالانکہ مرد کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے۔ اس لئے صحیح حکم وہی ہے جو جامع کبیر میں ہے کہ عورت کو بائنہ طلاق ہوگی۔ کیونکہ شوہر کی باتوں کی طرف اعتبار ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے بیوی کو اس بات کا اختیار دیا کہ اپنے آپ کو رجعی طلاق دے۔ اور اگر اس نے بائنہ طلاق دی تو بھی رجعی ہی واقع ہوگی۔ اور اگر بائنہ دینے کے لئے کہا اور اس عورت نے رجعی طلاق تو بھی بائنہ ہی واقع ہوگی۔ ایسا ہی الکافی میں ہے۔ ح۔ مبسوط وزیادات وجوامع عتابی وغیرہ اور جامع فخر الاسلام کے علاوہ دوسری جوامع میں بھی ایسا ہی مذکور ہے۔ اور یہی اصح قول ہے۔

وان قال لها امرك بيدكِ في تطليقة او اختاري تطليقة فاختارت نفسها فهي واحدة ......الخ

اور اگر اپنی بیوی سے کسی نے یہ کہا کہ ایک طلاق کے ساتھ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تمہارا پورا معاملہ تمہارے اختیار میں ہے ایک طلاق کے ساتھ۔ یا ایک طلاق اختیار کرو اس پر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ ف۔ تو یہ بائنہ طلاق نہ ہوگی۔ بلکہ ایک رجعی طلاق ہوگی۔ لانه جعل الخ کیونکہ شوہر نے اپنی بیوی کو اختیار تو دیا لیکن صرف ایک طلاق دینے کا اور یہ صریح طلاق ہے ایسی کہ اس کے بعد رجعت بھی ہو سکتی ہے۔

چند مسائل

اگر کہا چاہو تو تم کو طلاق ہے اور تم اختیار کرو۔ جواب میں عورت نے کہا کہ میں نے چاہا اور اختیار کیا تو ایک طلاق تو چاہنے کی وجہ سے اور دوسری اختیار کی وجہ سے واقع ہوگی۔ ف۔ اور دونوں ہی بائنہ واقع ہوں گی۔ لیکن غیر مدخولہ پر ایک ہی واقع ہوگی۔ م

فصل: في الامر باليد، وان قال لها امرك بيدك ينوى ثلثا فقالت قداخترت نفسي بواحدة فهي ثلث لان الاختيار يصلح جوابا للامر باليد لكونه تمليكًا كالتخيير والواحدة صفة الاختيارة فصار كانها قالت اخترت نفسي بمرة واحدة وبذلك يقع الثلث ولوقالت قدطلقت نفسي بواحدة اواخترت نفسي بتطليقة فهي واحدة بائنة لان الواحدة نعت لمصدر محذوف وهوفي الاولى الاختيارة وفي الثانية التطليقة الاانها تكون بائنة لان التفويض في البائن ضرورة ملكها امرها وكلامها خرج جوابا له فتصير الصفة المذكورة في التفويض مذكورة في الايقاع وانما تصح نية الثلث في قولك امرك بيدك لانه يحتمل العموم والخصوص ونية الثلث نية التعميم بخلاف قوله اختاري لانه لا يحتمل العموم وقد حققناه من قبل.

ترجمہ ۔ دوسری فصل-امر بالید کے بیان کے بارے میں۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقوں کی نیت رکھتے ہوئے یہ کہا کہ تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے۔ اور جواب میں اس نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک کے ساتھ اختیار کیا تو یہ تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ کیونکہ لفظ اختیار امر بالید کے جواب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالید سے بھی عورت کو مالک بنانا ہوتا ہے۔ اور لفظ واحدہ۔ لفظ اختیارہ کی صفت ہے۔ تو گویا ایسا ہوا کہ اس نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک ساتھ ،ایک ہی مرتبہ میں اختیار کر لیا۔ اور ایک بار گی کہنے میں تین طلاقیں ہی ہوتی ہیں۔ اور اگر جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق بواحدہ دی یا میں نے اپنے نفس کو تطلیقہ سے اختیار کیا۔ تو اس سے ایک بائنہ طلاق ہو گی۔ کیونکہ اس جگہ لفظ واحدہ مصدر محذوف کی صفت ہے۔ اور وہ مصدر محذوف پہلی صورت میں لفظ اختیارہ ہے۔ اور دوسری صورت میں لفظ التطلیقہ ہے۔ البتہ یہ طلاق بائنہ ہو گی۔ کیونکہ سپرد کرنا تو بائن میں واقع ہوا ہے کیونکہ شوہر نے عورت کو اس کے کام کا مالک بنا دیا ہے۔ اور عورت کا کلام تو شوہر کا جواب ہو کر نکلا ہے۔ اس لئے سپرد کرتے وقت جو صفت ہو گی وہی صفت واقع کرتے وقت بھی مذکور ہو گی۔ اور تمہارے اس قول امرک بیدی میں تین کی نیت اس لئے صحیح ہوتی ہے۔ کیونکہ امر بالید عموم اور خصوصی دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور تین کی نیت کرنا تعمیم کی نیت ہے۔ بخلاف اس کے لفظ اختاری کہنے کے۔ کیونکہ یہ لفظ عموم کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ ہم نے اس سے پہلے اس کی تحقیق کر دی ہے۔

توضیح ۔ فصل دوم۔ امر بالید کے بارے میں۔ یعنی عورت کے طلاق کے کام کو اسی کے اختیار اور ہاتھ میں آنے والے الفاظ کے ساتھ دینے کا بیان

فصل فی الامر بالید، وان قال لها امرك بيدك ينوى ثلثا فقالت قداخترت نفسى ......الخ

فصل دوم امر بالید کے بارے میں۔ ف۔ امر بالید تمہارا کام تمہارے ہاتھ میں ہے۔ اگر اس جملہ سے طلاق کا کام مراد ہو تو یہ کنایہ طلاق ہو گی۔ وان قال لها الخ جامع میں ہے کہ اگر عورت سے کہا کہ تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے اور اس کہنے سے طلاق کی نیت کی ہو۔ فقالت قد اخترت الخ اور عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک کے ساتھ اختیار کیا ہے تو یہ تین طلاقیں ہیں۔ ف۔ پس امر بالید کے جواب میں عورت نے اختیار کیا جبکہ مرد نے تین کی نیت کی ہے اور عورت نے ایک سے اختیار کیا تو جواب صحیح ہے۔ لان الاختیار الخ کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالید سے بھی عورت کو مالک کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ اب یہ اشکال ہوتا ہے کہ مرد نے تو تین کی نیت کی لیکن عورت نے واحدہ یعنی ایک مراد لی ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ اس مخالفت سے کچھ نقصان نہیں ہے۔

والواحدة صفة الاختيارة فصار كانها قالت اخترت نفسى بمرة واحدة ......الخ

اور لفظ واحدہ لفظ اختیارہ کی صفت ہے۔ ف۔ یعنی اختیارۃ واحدۃ۔ فصار کانها الخ تو اس کا مطلب ہو گا کہ اس نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک ہی دفعہ میں اختیار کر لیا۔ وبذالک الخ اور اس طرح کہنے میں تین طلاقیں ہوتی ہیں۔ ف۔ اس لئے عورت نے جب واحدۃ کہا تو اسے بھی تینوں ہی واقع ہو جائیں گی۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اس عورت کے کہنے کی یہ توجیہ کرنی کب صحیح ہو گی جبکہ فقط ایک بائنہ ہی اس کی مراد ہو۔ جواب یہ ہو گا کہ اگر چہ عورت نے ایک مفرد طلاق ہی اختیار کی مگر جس طرح کلام کیا ہے وہ ایسے لفظ سے ہے جس سے تین طلاقیں بھی مراد ہو سکتی ہیں اور چونکہ اس کے شوہر نے تینوں طلاقوں کی نیت کی تھی اور بیوی کا کلام بھی اس کے موافق ہو گیا تو اب اس کے واقع ہونے میں کوئی شک نہیں رہا۔

ولو قالت قدطلقت نفسى بواحدة اواخترت نفسى بتطليقة فهى واحدة بائنة ......الخ

اور اگر عورت نے یوں جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک طلاق دی ہے۔ یا یوں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک طلاق

سے اختیار کیا۔ فھی واحدۃ الخ تو یہ ایک طلاق بائنہ ہوگی۔ لان الواحدۃ الخ کیونکہ لفظ واحدہ محذوف مصدر کی صفت ہے۔ وھوفی الخ اور وہ مصدر محذوف پہلی صورت میں اختیارۃ ہے۔ ف۔ عبارت یوں ہوگی۔ اخترت نفسی بواحدۃ میں اخترت نفسی باختیارۃ واحدۃ ہے۔ وفی الثانیہ الخ اور دوسری صورت میں تطلیقہ ہے ف یعنی طلقت نفسی کی صورت میں طلقت نفسی تطلیقۃ واحدۃ ہے۔ الاانھا الخ لیکن یہ طلاق بائنہ ہوگی۔ لان التفویض الخ کیونکہ اختیار سپرد کرنا تو بائنہ میں واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ شوہر نے اپنی بیوی کو اس کے کام کا مالک بنایا ہے۔ ف۔ اور اسی کا یہ تقاضا ہے کہ اسے بائنہ طلاق ہو۔

و کلامھا خرج جواباله فتصیر الصفة المذکورة فی التفویض مذکورة فی الایقاع ......الخ

اور بیوی کا کلام شوہر کے کلام کے جواب میں ہے۔ فتصیر الخ اس لئے اختیار دیتے وقت جو صفت بیان کی گئی ہے طلاق واقع کرتے وقت بھی وہی صفت بیان ہوگی۔ ف۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اختاری کہنے کی صورت میں تین طلاقوں کی نیت صحیح نہیں ہے۔ لیکن امر بالید کہنے کی صورت میں جائز ہے۔ وانماتصح الخ اور امر بالید کہنے کی صورت میں اس وجہ سے اس کی نیت صحیح ہوگی کہ یہ لفظ عموم اور خصوص دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ونیة الثلث الخ اور تین طلاقوں کی نیت کرنی عام کی نیت کرنی ہے۔ ف۔ اسی لئے یہ نیت صحیح ہوگی۔ بخلاف قوله الخ بخلاف اختاری کہنے کے کیونکہ یہ عموم کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اس بات کو ہم پہلے بھی اچھی طرح بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ یعنی اختیارۃ تقسیم نہیں ہوسکتی ہے۔ بخلاف بائن کے کہ وہ خفیفہ اور غلیظہ کے دو حصوں میں بٹ سکتا ہے۔

ولوقال لها امرك بيدك اليوم وبعد غدلم يدخل فيه الليل وان ردت الامرفي يومها بطل امرذلك اليوم وكان بيدها امربعد غدلانه صرح بذكروقتين بينهما وقت من جنسهما لم يتنا وله الامراذذكراليوم بعبارة الفردلايتناول الليل فكانا امرين فبرد احدهما لا يرتدالاٰخروقال زفرؒ هما امر واحد بمنزلة قوله انت طالق اليوم وبعد غد قلنا الطلاق لايحتمل التاقيت والامربالید يحتمله فيوقت الامربالاول ويجعل الثانی امرامبتدأ.

ترجمہ۔ اور اگر اپنی بیوی سے کہا تمہارے معاملہ کا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے آج اور پرسوں۔ تو اس وقت میں رات داخل نہ ہوگی۔ اور اگر بیوی نے آج کے دن کا اپنا اختیار رد کر دیا تو صرف اسی دن کا اختیار باطل ہو جائے گا۔ لیکن پرسوں پھر اسے اختیار ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے دو وقتوں کو صراحۃ اس طرح ذکر کیا ہے کہ ان کے درمیان انہی کے جنس کا وقت موجود ہے۔ جس کو وہ اختیار (امر بالید) شامل نہیں ہے۔ کیونکہ مفرد لفظ سے دن کہنے سے رات کو شامل نہیں ہوگا تو یہ دو اختیار ہوئے۔ اسی بناء پر ایک کا انکار کر دینے سے دوسرے کا انکار نہیں ہوگا۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ دونوں اختیار ایک ہی اختیار ہے۔ اور یہ اختیار اس جملہ کے جیسا ہوگا کہ اگر کہے تم کو آج بھی طلاق ہے اور پرسوں بھی طلاق ہے۔ ہم نے اس کا جواب میں کہا کہ طلاق ایسی چیز نہیں ہے جو کسی وقت مقرر کرنے کو برداشت کرے۔ حالانکہ امر بالید اس کا احتمال رکھتا ہے۔ اس لئے امر بالید پہلے وقت کے ساتھ مخصوص ہوگا۔ اور دوسرے کو نئے سرے سے امر بالید کہا جائے گا۔

توضیح۔ اور اگر کہا تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے آج اور پرسوں۔ حکم۔ دلیل

ولوقال لها امرك بيدك اليوم وبعد غدلم يدخل فيه الليل وان ردت الامرفي يومها......الخ

اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تمہارا معاملہ تمہارے اختیار میں ہے آج کے دن اور پرسوں۔ لم يدخل الخ تو اس کہنے میں درمیانی رات داخل نہ ہوگی۔ ف۔ کیونکہ لگاتار نہیں ہے۔ وان ردت الخ اور اگر عورت نے آج اپنا اختیار رد کر دیا تو صرف اسی دن کا اس کا امر باطل ہوگیا و کان بیدھا الخ اور پرسوں کا اختیار اسے باقی رہیگا۔ لانه صرح الخ کیونکہ اس نے صراحۃً ایسے دو وقتوں کو ذکر کیا ہے کہ جن کے درمیان ان کے جنس کا وقت ہے۔ جس کو وہ اختیار شامل نہیں ہے۔ ف۔ یعنی آج کا دن اور پرسوں

کا دن جبکہ درمیان میں کل کا دن ہے اور دن کی جنس سے ہے۔ البتہ رات دوسری جنس سے ہے۔

اذ ذکر الیوم بعبارۃ الفرد لایتناول اللیل فکانا امرین فبرد احدھما لا یرتد الاٰخر......الخ

یا اس لئے کہ مفرد لفظ سے دن کہنے سے اس میں رات داخل نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ اسی لئے مصنفؒ نے مسئلہ میں کہا ہے کہ رات داخل نہ ہوگی۔ اس لئے رات نے دونوں وقتوں کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا۔ فکانا امرین اس لئے ایک اختیار دینے میں دو اختیار ہوگئے۔ ف۔ ایک یہ کہ آج کے دن تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے اور دوسرے پرسوں دن کو بھی تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے فبرد احدھما الخ تو ایک اختیار کے رد کر دینے سے دوسرا اختیار رد نہیں ہوگا۔ ف۔ اسی لئے پرسوں کا معاملہ اس کے اختیار میں رہا۔ یہ مسئلہ ہمارے نزدیک ہے وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ یہ دونوں تفویض ایک ہی امر بالید ہے۔ جیسا کہ اگر اس نے صریح طلاق میں یوں کہا کہ تم کو طلاق ہے آج اور پرسوں۔ ف۔ تو یہ ایک ہی طلاق مضاف ہے۔

قلنا الطلاق لایحتمل التاقیت والامر بالید یحتملہ فیوقت الامر بالاول ویجعل الثانی امر امبتدأ......الخ

ہم یہ کہتے ہیں کہ طلاق ایسی چیز نہیں ہے جو کسی وقت مقرر کرنے کو برداشت کرے۔ ف۔ کیونکہ جب آج طلاق واقع ہو تو وہ پرسوں بھی ہوگی۔ والامر بالید یحتملہ جبکہ امر بالید اس کا احتمال رکھتا ہے۔ ف۔ کہ وہ وقت متعین کرنے کو برداشت کرتا ہے۔ فیتوقت الخ تو اختیار یا امر بالید کا تعلق پہلے وقت کے ساتھ ہوگا۔ ف۔ یعنی چونکہ شوہر نے دو وقت بیان کئے ہیں یعنی آج کا دن تو اسی آج کے دن سے امر بالید کا وقت مقرر ہو گیا۔ ویجعل الثانی الخ اور دوسرا وقت نئے طور پر امر بالید قرار دیا جائے گا۔ ف۔ یعنی پرسوں کا دن نیا امر بالید ہے۔ پس اگر اس نے پہلے وقت کا امر بالید رد کر دیا تو دوسرا امر بالید باقی رہا۔ پھر یہ بحث اس صورت میں ہوگی جبکہ دونوں وقتوں کے درمیان میں کوئی وقت ایسا ذکر کیا ہو جو اسی کی جنس سے ہو مگر اس کو اجازت سے نکال دیا ہو۔ اور اگر درمیان میں کوئی وقت ایسا ذکر نہ کیا ہو جو دونوں وقتوں کے درمیان فاصل ہو۔ مثلاً

ولوقال امرك بیدك الیوم وغدا یدخل اللیل فی ذلك وان ردت الامرفی یومھا لایبقی الامرفی یدھا فی الغدلان ھذا امر واحد لانہ لم یتخلل بین الوقتین المذکورین وقت من جنسھما لم یتنا ولہ الکلام وقدیھجم اللیل ومجلس المشورۃ لاینقطع فصار کما اذاقال امرك بیدك فی یومین وعن ابی حنیفۃ انھا اذاردت الامرفی الیوم لھا ان تختار نفسھا غدا لانھا لاتملك ردالامر کما لاتملك ردالایقاع وجہ الظاھر انھا اذا اختارت نفسھا الیوم لایبقی لھا الخیار فی الغدفکذا اذااختارت زوجھا یرد الا مرلان المخیربین الشیائین لایملك الااختیار احدھما وعن ابی یوسفؒ انہ اذاقال امرك بیدك الیوم وامرك بیدك غداانھما امران لمانہ ذکر لکل وقت خبراعلی حدۃ بخلاف ماتقدم۔

ترجمہ۔ اور اگر یہ کہا کہ تمہارے معاملہ کا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے آج اور کل تو درمیانی رات اس میں داخل رہے گی۔ اور اگر بیوی نے آج کے دن کے اختیار کو رد کر دیا تو دوسرے دن کے لئے بھی اسے اختیار باقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ یہ ایک ہی معاملہ ہے۔ کیونکہ بتائے ہوئے دونوں وقتوں کے درمیان ایسا کوئی وقت حائل نہیں رہا جو ان دونوں وقتوں کی جنس سے ہو اور اس پر یہ حکم جاری نہ ہو۔ حالانکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مشورہ کی مجلس لوگوں کی جاری رہتی ہے اسی میں رات بھی آجاتی ہے مگر جلسہ ختم نہیں ہوتا ہے۔ تو اس وقت اس کی مثال ایسی ہوگی کہ اس نے کھل کر اگر یہ کہدیا ہو کہ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں دو دن ہے۔ اور ابو حنیفہؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر عورت نے آج کے دن کا اپنا اختیار رد کر دیا تو اس کو یہ اختیار رہے گا کہ کل کے دن اپنے آپ کو اختیار کرلے کیونکہ وہ اس امر بالید کو رد کر دینے کی مالک نہیں ہے جیسا کہ وہ مرد کی طلاق دینے کو روکنے کی وہ مالک نہیں ہے۔ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ اس نے جب آج اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو پھر اسے دوسرے دن اختیار نہیں رہے گا۔ تو اسی طرح اگر اس نے امر بالید کو رد کرنے کے ذریعہ سے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا کیونکہ وہ شخص جسے دو چیزوں میں سے کسی

ایک کو لینے کا اختیار دیا جاتا ہے اسے صرف اتنا ہی اختیار ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر لے۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر شوہر نے اس طرح کہا کہ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے اور دوسرے دن بھی تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے۔ تو یہ دو اختیارات ہوئے۔ کیونکہ اس نے ہر وقت کے لئے علیحدہ خبر بیان کی ہے بخلاف گذری ہوئی صورت کے۔

توضیح ۔ اگر شوہر نے کہا تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے آج اور آئندہ کل بھی۔ حکم۔ دلیل

ولو قال امرك بيدك اليوم وغدا يدخل الليل في ذلك وان ردت الامر في يومها ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لانه لم يتخلل الخ کیونکہ مذکور دونوں وقتوں کے درمیان ان کی جنس کا ایسا کوئی امر فاصل نہیں ہے جس کو اختیار کا قول شامل نہ ہو۔ ف۔ البتہ آج اور کل کے درمیان ایک وقت غیر جنس یعنی رات کا حائل ہے۔ تو وہ وقت بھی اجازت میں شامل رہے گا۔ وقد يهجم الخ اور کبھی ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ مشورہ کرتے ہوئے رات آجاتی ہے اور مشورہ کی مجلس ختم نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے رات کا داخل ہونا کلام کا تقاضا ہے۔ فصار كما الخ تو ایسا ہو گیا گویا شوہر نے کہا کہ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں دو دن تک ہے۔

وعن ابي حنيفة انها اذا ردت الامر في اليوم لها ان تختار نفسها غدا ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ سے نوادر میں یہ روایت بھی ہے کہ اگر عورت نے آج کے دن اپنے اختیار کو رد کر دیا تو اس کو یہ اختیار رہے گا کہ کل کے دن اپنے نفس کو اختیار کر لے۔ ف۔ لیکن اس روایت ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ دونوں وقتوں کے درمیان وقت کا فصل ہو جانے سے دو اختیار ہو گئے ہیں۔ بلکہ یہ تو اصل میں ایک ہی اختیار ہے۔ پھر بھی اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ عورت کے انکار کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔ لانها لا تملك الخ کیونکہ اس عورت کو اس امر بالید کو رد کرنے کی طاقت نہیں ہے جیسے کہ اپنے شوہر کی طلاق کو رد نہیں کر سکتی ہے۔ ف۔ بلکہ اس کی دی ہوئی طلاق بہر صورت پڑ کر رہتی ہے۔ اسی طرح جب شوہر نے چاہا کہ اپنے بیوی کے ہاتھ میں طلاق کا اختیار دیدے تو عورت کو یہ طاقت نہیں رہتی ہے کہ اسے رد کر دے۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ خود اپنے آپ کو طلاق نہ دے۔ اس لئے اس کا رد کرنا اور طلاق نہ دینا برابر ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر بیوی رد کر دینے کے بعد بھی اسی دن خود کو طلاق دیدے تو بھی واقع ہو جائے گی۔ پھر شیخ ابن الہمامؒ کا یہی فیصلہ اور استنباط بھی میری نظر سے گذرا ہے (جس سے ہمارے قول کی تائید ہو گئی ہے)۔

پھر میں یہ کہتا ہوں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ شوہر کا یہ ارادہ نہ وہ کہ ہر دن میں ایک بار اسے اس کام کا اختیار ہے۔ بلکہ صرف یہ ارادہ ہو کہ آج سے کل تک تم کو طلاق کا اختیار ہے۔ لیکن یہ روایت ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے۔ کیونکہ ظاہر الروایۃ میں بیوی کو اس اختیار کے رد کر دینے کا حق ہے۔ اس لئے اگر اس نے آج انکار کر دیا تو کل تک تمام وقت کا اختیار اس کے ہاتھ سے نکل گیا۔ چنانچہ اگر رد کر دینے کے بعد بیوی نے خود کو طلاق دی تو وہ واقع نہیں ہوگی۔

وجه الظاهر انها اذا اختارت نفسها اليوم لايبقى لها الخيار في الغد......الخ

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ اگر بیوی نے اختیار دینے کے مطابق آج اپنے آپ کو اختیار کر لیا (اور طلاق دے دی۔ یہاں تک کہ اسے طلاق بائن ہو گئی) تو پھر اس کو دوسرے دن اختیار نہیں رہے گا۔ ف۔ یعنی اس دوسرے دن وہ دوبارہ خود کو اختیار نہیں کر سکتی ہے۔ فكذا اذا الخ تو اسی طرح اگر اس نے اس اختیار کو رد کرتے ہوئے اپنے شوہر کو اختیار کیا ہو۔ ف۔ تو بھی اس کو دوسرے دن خود کو اختیار کرنے کی قدرت نہیں رہے گی۔ ف۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ عورت کو امر بالید رد کر دینے کا حق یقیناً حاصل ہے۔ کیونکہ اس امر بالید سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی خود مختار ہو جائے۔ یا

اپنے شوہر کو اختیار کرے تو اس کی ملکیت میں رہے۔ پس جب اس نے اپنے شوہر کو اختیار کیا تو اب اس کو اپنے نفس کے مختار کرنے کا حق باقی نہ رہا۔

لان المخير بين الشيائين لايملك الااختيار احدهما ......الخ

کیونکہ کسی شخص کو جب کسی بھی دو چیزوں میں سے ایک کو قبول کرنے کا اختیار دیا جاتا ہے اس کو صرف یہی حق باقی رہتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرے۔ف۔اور یہ حق بھی نہیں ہوتا ہے کہ دونوں کو اختیار کرلے۔البتہ یہ مخفی نہ رہے کہ اسے یہ حق ہوتا ہے کہ دونوں میں سے کسی کو بھی اختیار نہ کرے۔اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اس امر بالید کو رد کرنے کی دو صورتیں ممکن ہوں گی۔ایک یہ کہ اپنے شوہر کو اختیار کرلے۔یعنی دونوں جس حالت میں موجود ہیں اسی حالت میں آئندہ بھی رہ جائیں۔اور دوسری صورت یہ ہے کہ اپنی ذات یا شوہر میں سے کسی کو اختیار نہ کرے تو اس سے بھی رد ہو جائے گا۔لیکن نوادر کی روایت کی جانب سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ کسی کو اختیار نہ کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عورت نے کام نہ کیا اور یہ لازم نہیں آیا کہ شوہر نے جو امر بالید دیا تھا وہ بھی رد ہو گیا۔ بہر حال آج اور کل کے لئے جو امر بالید ہے وہ صرف ایک ہی امر کے ساتھ متصل ہے۔اس میں ظاہر الروایت اور روایت نادرہ دونوں کا اتفاق ہے۔

وعن ابى يوسفؒ انه اذاقال امرك بيدك اليوم وامرك بيدك غداانهما امران ......الخ

اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں ہے کہ اگر شوہر نے اس طرح کہا کہ آج تمہارا امر تمہارے ہاتھ میں ہے اور آئندہ کل بھی تمہارا امر تمہارے ہاتھ میں ہے ف یعنی ہر دن کے اختیار کی علیحدہ تصریح کردی۔انهما امران تو یہ دو امر بالید ہوں گے۔ف۔شمس الائمہؒ نے فرمایا ہے کہ یہی روایت صحیح ہے۔اور قاضی خان نے اس کو بغیر کسی اختلاف کے اصل ٹھہرایا۔اگرچہ امام ابو یوسفؒ نے اس کا استخراج کیا ہے۔

لماانه ذكر لكل وقت خبراعلى حدة بخلاف ماتقدم......الخ

کیونکہ اس شوہر نے ہر وقت کے لئے ایک علیحدہ خبر بیان کی ہے۔ف۔آج کی خبر یہ کہ تمہارا امر تمہارے ہاتھ میں ہے۔اسی طرح کل کے لئے بھی تمہارا امر تمہارے ہاتھ میں ہے۔اور یہی اصل ہے کہ ہر کلام مستقل ہو۔اس لئے اگر وہ آج کے امر بالید کو رد کردے گی تو کل کا امر بالید اس کے ہاتھ میں باقی رہے گا۔بخلاف ماتقدم بخلاف پہلے کلام کے۔ف۔کہ اس میں صرف ایک ہی خبر ہے۔اب یہ بات باقی رہی کہ علیحدہ خبر ہونے کی صورت میں رات اس حکم میں داخل ہوگی یا نہیں۔تو شیخ ابن الہمامؒ کا اشارہ یہ ہے کہ داخل نہیں ہوگی۔لیکن اس مترجم کے نزدیک اظہر یہ ہے کہ داخل ہوگی۔کیونکہ کبھی مشورہ کی مجلس کافی رات گذر جانے تک باقی رہتی ہے۔اس لئے آج اور کل دونوں کے ساتھ اس کی رات داخل ہوگی۔واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔م۔

وان قال امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم فلان ولم تعلم بقدومه حتى جن الليل فلاخيار لهالان الامرباليد مما يمتد فيحمل اليوم المقرون به على بياض النهار وقد حققناه من قبل فيتوقت به ثم ينقضى بانقضاء وقته واذاجعل امرها بيدها اوخيرها فمكثت يوماً ولم تقم فالامرفى يدها مالم تاخذفى عمل اخرلان هذاتمليك التطليق منها لان المالك من يتصرف براى نفسه وهى بهذه الصفة والتمليك يقتصر على المجلس وقد بيناه من قبل ثم اذاكانت تسمع يعتبر مجلسها ذلك وانكانت لاتسمع فمجلس علمها اوبلوغ الخبر اليها لان هذا تمليك فيه معنى التعليق فيتوقف على ماوراء المجلس ولايعتبر مجلسه لان التعليق لازم فى حقه بخلاف البيع لانه تمليك محض ولا يشوبه التعليق واذا اعتبر مجلسها فالمجلس تارة يتبدل بالتحول ومرة بالاخذ فى عمل اخر على مابيناه فى الخيار ويخرج الامرمن يدها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض اذالقيام يفرق الراى بخلاف ماذامكثت يومالم تقم ولم تاخذ فى عمل اخرلا ن المجلس قديطول وقديقصر فيبقى الى ان يوجد ما يقطعه

اویدل علی الاعراض وقولہ مکثت یوما لیس للتقدیر بہ وقولہ مالم تاخذفی عمل اخریراد بہ عمل یعرف انہ قطع لما کانت فیہ لامطلق العمل۔

ترجمہ ۔اور اگر یہ کہا کہ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں اس دن ہوگا جس دن فلاں شخص آئے گا۔اس کے بعد وہ شخص آگیا مگر اس کے آنے کا علم نہیں ہوا یہاں تک رات اندھیری ہوگئی تو اسے اختیار نہیں رہے گا۔ کیونکہ یہ امر بالید ان چیزوں میں سے ہے جو دراز ہوتا ہے۔اس لئے اس دن کا لفظ جو اس سے ملایا گیا ہے وہ روز روشن پر محمول ہوگا۔اور ہم اس تحقیق کے ساتھ پہلے بیان کر چکے ہیں۔اس لئے اختیار صرف دن تک ہی محدود رہے گا۔ پھر اس دن کے گذر جانے سے اس کا وقت گذر جائے گا۔اور جبکہ شوہر نے اپنی بیوی کا معاملہ اس کے ہاتھ میں دیا یا اسے اختیار دیا۔اور وہ اسی جگہ ٹھہری رہی وہاں سے کھڑی بھی نہ ہوئی تو وہ معاملہ اور امر اس کے ہاتھ ہی میں رہے گا۔جب تک کہ وہ کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہو جائے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے عورت کو طلاق کا مالک بنانا ہوتا ہے۔ کیونکہ مالک وہی ہوتا ہے جو خود اپنی مرضی کے مطابق جو چاہے تصرف کر سکے۔اور یہ عورت بھی اس صورت میں اسی صفت کی مالک ہے۔اور مالک بنانے کی حد مجلس ہی تک مخصوص ہوتی ہے۔اور یہ بات ہم نے پہلے ہی واضح کر دی ہے۔ پھر اگر وہ خود گفتگو سن رہی ہو تو اس کے حق میں یہی مجلس معتبر ہوگی۔اور اگر وہ خود نہیں سن رہی ہو تو پھر جس مجلس میں اسے علم ہوا یا خبر اس تک پہنچے اسی کا اعتبار ہوگا۔اور شوہر کی مجلس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا کیونکہ شوہر کے حق میں تعلیق لازم ہے بر خلاف بیع کے کیونکہ اس بیع میں صرف تملیک ہوتی ہے اور تعلیق بالکل نہیں ہوتی ہے۔اب جب کہ بیوی کی مجلس کا اعتبار کر لیا گیا تو وہ مجلس کبھی تو جگہ بدلنے سے بدلتی ہے اور کبھی دوسرے کام میں لگ جانے سے بدلتی ہے۔ جیسا کہ ہم اس کو اختاری کہنے کے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں۔اور بیوی کے کھڑے ہو جانے سے ہی اس کا اختیار اس کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے۔ کیونکہ یہ اعراض کی دلیل ہوتی ہے۔ کیونکہ کھڑا ہونا رائے کو متفرق کر دیتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ دن بھر اسی طرح بیٹھی رہی کہ اٹھی تک نہ ہو۔اور نہ ہی کوئی دوسرا کام کرنا شروع کیا ہو۔ کیونکہ مجلس کبھی تو دراز ہو جاتی ہے اور کبھی مختصر بھی ہوتی ہے۔اس لئے اختیار باقی رہتا ہے کہ یہاں تک کہ کوئی ایسا کام پایا جائے جو مجلس کو ختم کر دے یا کم از کم اعراض پر ہی دلالت کر دے۔اور امام محمدؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ ایک روز ٹھہرے اس سے ان کی مراد وقت محدود کر دینا ہے۔اور ان کا یہ فرمانا بھی کہ جب تک وہ دوسرا کام شروع نہ کر لے اس سے وہ کام مراد ہوگا جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ یہ اس کام کو ختم کر دینے والا ہے۔ جس میں عورت مشغول تھی۔ مطلق کام مراد نہیں ہے۔

توضیح ۔شوہر کے اس جملہ کہنے کے بعد کہ امرک بیدک یوم یقدم فلان۔ آنے والا دن کو آیا مگر بیوی کو معلوم نہ ہوا کہ یہاں تک کہ رات اندھیری ہوگئی۔ حکم۔ دلیل

وان قال امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم فلان ولم تعلم بقدومه حتى جن الليل فلاخيار لها......الخ

اور اگر بیوی سے کہا تمہارا امر تمہارے ہاتھ میں ہے فلاں شخص کے آنے کے دن۔ف۔ یعنی جس دن فلاں شخص آئے اسی دن تم کو میری طرف سے اختیار ہے کہ تم خود کو مجھ سے جدا کر لو۔ خواہ ایک خفیفہ طلاق سے یا تین مغلظہ سے اور فلاں شخص سفر سے وطن لوٹنے والا ہے۔فقدم فلان الخ پھر وہی شخص واپس آگیا مگر اس کی بیوی ہی کو معلوم نہ ہو سکا۔ یہاں تک کے رات کی تاریکی پھیل گئی۔ف۔اور روشنی جس کو یوم یا دن کہتے ہیں جاتی رہی۔ فلاخیار لھا تو اس بیوی کو اب اختیار باقی نہ رہا۔ف۔ کیونکہ اب دن باقی نہ رہا۔اور اس جگہ دن سے مطلق وقت مراد نہیں لیا جا سکتا ہے۔

لان الامر باليد مما يمتد فيحمل اليوم المقرون به على بياض النهار......الخ

کیونکہ امر بالید ایسی چیز ہے جو دیرپا ہوتی ہے۔ف۔اور ایسی چیز نہیں ہے جو دیرپا نہیں ہوتی ہے۔ جیسے طلاق دینا کہ صرف

طالق کہنے سے ہی طلاق ہو جاتی ہے اور کام ختم ہو جاتا ہے اور یہ اختیار کا معاملہ ایسا ہوتا ہے کہ اس میں غور و فکر کرنے اور پسند آنے کا ہوتا ہے۔اس لئے اس میں زیادہ وقت کی ضرورت ہوتی ہے۔ فیحمل الیوم الخ اسی لئے یوم یعنی دن کا لفظ جو اس سے ملایا گیا ہے وہ روز روشن کے معنی میں ہو گا۔اور مطلق وقت پر محمول ہونا اس کے مناسب نہیں ہے۔اس بات کو ہم نے پہلے ہی اچھی طرح محقق کر دیا ہے فصل اضافۃ الطلاق کا آخر میں-ع۔ پس جب یہاں دن کے لفظ سے روز روشن مراد ہے تو اس شخص کے آنے کے دن تم کو اختیار ہے۔اور یہ اختیار روز روشن تک رہے گا۔ فیتوقت بہ۔اس طرح اختیار دن ہی دن تک رہے گا۔ ثم ینقضی الخ پھر دن ختم ہو جانے سے اس کا وقت بھی ختم ہو جائے گا۔ف۔اس تفصیل کے بعد اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اب تک یہ بتا دیا ہے کہ مخیّرہ کا اختیار اسی مجلس تک محدود رہتا ہے۔اب مجلس کی توضیح فرما رہے ہیں۔

واذاجعل امرها بيدها اوخيرها فمكثت يوماً ولم تقم فالامر في يدها مالم تاخذفي عمل اخر......الخ

جب بیوی سے کہا تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے او خیرھا۔یا اس کو صریح طلاق لینے میں اختیار دیا یعنی تم اپنے آپ کو اگر چاہو تو طلاق دیدو۔یا یہ کہا اختاری یعنی کنایہ کے ساتھ کہا کہ تم اختیار کرو۔ فمکثت الخ اس کے بعد وہ دن بھر اپنی جگہ پر جمی بیٹھی رہی بالکل نہیں اٹھی۔ف۔اور نہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہوئی یعنی دن سے زیادہ تک اسی مجلس میں رہی یعنی نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے طریقہ سے مجلس بدلی۔ والامر فی الخ تو عورت کا اختیار اسی کے ہاتھ میں رہے گا۔جب تک کہ دوسرے کام میں مشغول نہ ہو۔ف۔یا کھڑے ہونے سے منہ موڑنا ظاہر نہ ہو۔

لان هذاتمليك التطليق منها لان المالك من يتصرف براى نفسه وهي بهذه الصفة ......الخ

کیونکہ ایسا کرنا بیوی کو طلاق کا مالک بنانا ہے۔ف۔اس طرح وہ اس کی مالکہ ہو گئی۔کہ وہ خود کو طلاق دیدے۔ لان المالک الخ کیونکہ مالک وہی شخص ہوتا ہے جو اپنی مرضی کے مطابق جو چاہے کرے۔اور فی الحال یہ عورت اسی صفت کی مالکہ ہوئی۔ف۔اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہی تملیک ہے۔ والتمليك الخ اور تملیک کی حد مجلس ہی تک ہوا کرتی ہے۔ وقد بيناه الخ اور ہم اسے پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔ف۔پھر وہ جب تک اسی مجلس میں اسی طرح موجود رہے گی تب تک یہ مجلس قائم رہے گی۔اور اس کا اختیار بھی باقی رہے گا۔

ثم اذاكانت تسمع يعتبر مجلسها ذلك وان كانت لاتسمع فمجلس علمها......الخ

پھر اگر عورت ایسی جگہ ہو کہ مرد کی تملیک کی بات خود سن رہی ہو تو عورت کی یہی مجلس معتبر ہو گی۔ف۔یعنی جس میں اس نے تفویض اور تملیک کی بات سن لی ہو وان كانت الخ اور اگر وہ عورت نہ سنتی ہو تو عورت کی وہ مجلس معتبر ہو گی جس میں اسے معلوم ہوا یا اسے خبر پہونچی ہے۔ لان هذا الخ کیونکہ امر بالید دینے میں ایک معنی تعلیق کے بھی ہیں۔ف۔گویا یوں کہا کہ اگر تم چاہو تو اپنے آپ کو بائنہ کر لو۔تو یہ ایسا ہو جائے گا کہ گویا اس نے کہا کہ اگر تم گھر میں داخل ہو تو تم کو طلاق ہے۔ فيتوقف الخ تو یہ حکم مجلس سے باہر آنے تک موقوف رہے گا۔ف۔یعنی مالک بنانے کے خیال سے۔اس لئے عورت کی طرف سے مجلس تک جواب ملنا ضروری ہے۔یہاں تک کہ مجلس کے ختم ہونے کے بعد تملیک باقی نہیں رہے گی۔اور تعلیق کی جو صورت تھی اس کے لحاظ سے شوہر کی صرف مجلس پر حکم موقوف نہیں رہے گا۔بلکہ جب بھی یہ شرط پائی جائے گی۔اور یہ ظاہر ہے کہ عورت اختیار سے اسی صورت میں کام لیگی جبکہ اسے اس کی خبر پہونچے گی۔اسی لئے ماورائے مجلس پر توقف رہے گا۔

ولايعتبر مجلسه لان التعليق لازم في حقه بخلاف البيع لانه تمليك محض ......الخ

اور شوہر کی مجلس کا کچھ اعتبار نہ ہو گا۔ف۔حالانکہ بیع کی تملیک میں بائع یا مشتری کی مجلس کا اعتبار ہوتا ہے۔اس لئے شوہر کا اپنی بیوی کو امر بالید سے مالک بنانا۔اور بائع یا مشتری کا ایک دوسرے کو مالک بنا دینا ان دونوں میں فرق ہے۔چنانچہ شوہر کی تملیک شوہر کی مجلس سے ماوراء پر موقوف ہے۔ لان التعليق الخ کیونکہ شوہر کے حق میں تعلیق لازم ہے۔ف۔یعنی یہ تعلیق ایسی لازم

ہو گئی کہ وہ اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ جیسے کہ قسم سے دی ہوئی تعلیق کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ تو تم کو طلاق ہے۔ کہ اس کے کہہ لینے کے بعد اب رجوع ممکن نہیں ہے۔ ایسے کہ اگر قسم کھا کر کہے کہ واللہ میں نے تم کو اس شرط پر طلاق دی ہے کہ تم اس گھر میں جاؤ۔ اس کے بعد اگر وہ اپنی بات واپس لے تو لغو ہوگا۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔ پس شوہر چاہے تو اسی مجلس میں رہے یا اپنی مجلس بدل دے۔ یہ ایسا اختیار ہے جسے بیوی کی پسند پر موقوف کیا ہے یہ برابر لازم رہے گا۔ جیسے کہ قسم اور شرطیہ طلاق لازم رہتی ہے۔ اور بائع یا مشتری میں سے جس نے یہ کہا کہ میں نے اتنے روپے سے یہ چیز خریدی یا بیچی اور دوسرے کو قبضہ کر کے قبول کرنے کا اختیار دیا تو یہ بھی تملیک ہے۔ مگر فرق یہ ہے کہ اگر شوہر نے اختیار کا مالک بنایا ہے تو یہ اس کے حق میں لازمی ہو گی۔

بخلاف البيع لانه تمليك محض ولا يشوبه التعليق واذا اعتبر مجلسها ......الخ

برخلاف بیع کے کہ اس میں صرف تملیک ہی ہوتی ہے اور اس کے ساتھ تعلیق نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ اسی لئے بائع یا مشتری پر وہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ جس نے ایجاب کیا ہے اسے اختیار ہوتا ہے کہ دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کر لے۔ اور اگر رجوع نہیں کیا تو بھی یہ اختیار کی ملکیت صرف اسی مجلس تک رہتی ہے۔ یہاں تک کہ اگر مشتری نے مثلاً یہ کہا کہ میں نے یہ چیز دو روپے سے خریدی پھر خود ہی فوراً کھڑا ہو گیا یا مجلس بدل دی تو ایجاب باطل ہو گیا۔ کیونکہ اس ایجاب میں تعلیق بالکل نہیں ہے۔ بخلاف امر بالید کے کہ اس میں تعلیق بھی ہے۔

واضح ہو کہ تعلیق میں بھی یہ ہو جاتا ہے کہ مثلاً کہا کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ تو تم کو طلاق ہے۔ اس میں (تم کو طلاق ہے) ابھی یہ قول نہیں ہے کہ اس سے رجوع کر لے۔ بلکہ وہ جیسے ہی گھر میں اسی وقت یہ لفظ نازل ہوگا مگر ساتھ ہی ساتھ اس کا اثر بھی ظاہر ہو جائے گا اور اس سے رجوع بھی ممکن نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کے داخلہ کے ساتھ وہ نازل ہو جائے گا۔ بخلاف ایجاب بیع کے کہ اس کا اعتبار فی الفور ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس میں تعلیق ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اس میں رجوع کرنا بھی ممکن ہے اور اسی مجلس تک اختیار محدود ہوتا ہے جیسے بیوی کو اختیار ملنے کی صورت میں اس کی طرف سے جواب دینے کا حق صرف اسی مجلس تک ہوتا ہے۔

واذا اعتبر مجلسها فالمجلس تارة يتبدل بالتحول ومرة بالاخذ فى عمل اخر......الخ

اور جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ بیوی کو دئے ہوئے اختیار کا اعتبار اسی مجلس تک ہوتا ہے تو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ یہ مجلس کبھی تو جگہ بدلنے سے بدل جاتی ہے۔ ف۔ جیسے چھوٹی کوٹھری سے باہر آگئی۔ ومرة الخ اور کبھی وہیں پر رہتے ہوئے دوسرا کام شروع کرنے سے بھی بدلتی ہے۔ جیسے اب کھانے لگی ہو۔ علیٰ ما بيناه الخ چنانچہ اختاری کی بحث میں ہم اسے بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ کھانے کی مجلس سے مناظرہ کی مجلس علیحدہ ہوتی ہے۔ اور قتال کی مجلس ان دونوں سے علیحدہ ہوتی ہے۔ علیٰ هذا القياس۔ ويخرج الامر الخ اور صرف عورت کے کھڑے ہونے سے ہی اس کا ہاتھ سے اس کا اختیار ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ کھڑا ہونا منہ موڑنے کی دلیل ہے۔ کیونکہ کھڑا ہونا رائے کو بدل دیتا ہے اور ذہن میں انتشار پیدا کر دیتا ہے۔

بخلاف ما اذا مكثت يوما لم تقم ولم تاخذ فى عمل اخر لان المجلس قد يطول وقد يقصر ......الخ

بخلاف اس کے جب وہ دن بھر اسی طرح بیٹھی رہی اور وہاں سے بالکل اٹھی نہ ہو۔ اور نہ کوئی دوسرا کام شروع کیا ہو۔ ف۔ تو مجلس نہیں بدلی اور جواب میں صرف دیر ہونے سے کوئی نقصان نہ ہوگا۔ لان المجلس الخ کبھی مجلس بہت دراز ہو جاتی ہے اور کبھی بہت مختصر بھی ہو جاتی ہے۔ فيبقى الخ تو مجلس برابر باقی رہے گی ہاں اگر درمیان میں ایسی کوئی چیز پھر پائی جائے جو پہلی مجلس کو ختم کر دے یا وہ اس کے اعراض کرنے پر دلالت کرے۔ ف۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ وقت کی کوئی حد نہیں ہوتی ہے بلکہ اس میں جتنا بھی وقت گذر جائے کوئی حرج نہیں ہے۔

وقوله مكثت يوما ليس للتقدير به وقوله مالم تاخذ فى عمل اخر يراد به عمل يعرف ......الخ

اور امام محمدؒ کا یہ فرمانا کہ ایک دن ٹھہرے اس سے ایک دن ہی ہونا لازمی نہیں ہے۔ف۔کہ اتنے وقت سے زائد نہ ہو بلکہ یہ تو ایک مثال ہے کہ چاہے ایک دن سے جتنا زائد ہو جائے۔جب تک کہ وہ ختم نہ ہو جائے یا اس سے منہ موڑنا نہ معلوم ہو جائے وہی مجلس باقی رہے گی۔

وقوله مالم تاخذفي عمل اخريرادبه عمل يعرف انه قطع لما كانت فيه لامطلق العمل.....الخ.

اور امام محمدؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ وہ جب تک دوسرا کام شروع نہ کرے۔ف۔اس سے ہر قسم کا کام مراد نہیں ہے۔بلکہ مراد یہ عمل الخ اس سے وہ عمل مراد ہے جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ یہ کام پہلے کام کے مخالف ہے جس میں وہ مشغول تھی۔اور مطلق کام مراد نہیں ہے۔ف۔اس لئے اگر وہ پہلے کھڑی تھی تب وہ بیٹھ گئی۔یا بیٹھی تھی اور اب تکیہ لگایا۔یا تکیہ لگائے بیٹھی تھی پھر بیٹھ گئی۔یا اس نے اپنے باپ کو یا کسی دوسرے کو مشورہ کے لئے بلوایا یا اس نے گواہوں کو بلایا جبکہ ان کو بلانے والا کوئی نہ ہو تو مجلس باقی رہتی ہے خواہ اس نے اپنی جگہ سے حرکت کی ہو یا نہ کی ہو۔اور یہی اصح ہے۔الخلاصہ۔اسی طرح اگر چلتی ہوئی سواری کے جانور کو کھڑا کر لیا۔یا کشتی میں تھی اور وہ روانہ ہوئی تو مجلس باقی ہے۔اور اگر جانور کو اس نے چلایا۔یا وہ خود چلا۔یا جیسے شوہر نے اس کو کھڑا کر لیا یا اس کے ساتھ جماع کر لیا تو اس کی مجلس بدل گئی۔ھ-ت-و۔ان سب کی دلیل یہ ہے جو مصنفؒ نے اپنے ان الفاظ میں بیان کی ہے۔

ولو كانت قائمة فجلست فهي على خيارهالانه دليل الاقبال فان القعود اجمع للراى وكذااذاكانت قاعدة فاتكأت اومتكئة فقعدت لان هذا انتقال من جلسة الى جلسة فلايكون اعراضًا كما اذاكانت محتبئة فتربعت قالؓ و هذا رواية الجامع الصغيروذكرفي غيره انها اذاكانت قاعدة فاتكات لاخيار لها لان الاتكاء اظهار التهاون بالامرفكان اعراضًا والاول هوالاصح ولوكانت قاعدة فاضطجعت ففيه روايتان عن ابى يوسفؒ ولوقالت ادعوا ابى استشير اوشهود أشهدهم فهي على خيارها لان الاستشارة لتحرى الصواب والاشهاد للتحرزعن الانكار فلايكون دليل الاعراض وانكانت تسير على دابة اوفي محمل فوقفت فهي على خيارها وان سارت بطل خيارهالان سير الدابة ووقوفها مضاف اليها والسفينة بمنزلة البيت لان سيرهاغير مضاف الى راكبها الاترى انه لايقدرعلى ايقافها وراكب الدابة يقدر.

ترجمہ۔اور اگر وہ پہلے کھڑی تھی مگر سن کر وہ بیٹھ گئی۔تو اس کا اختیار باقی رہے گا۔کیونکہ اس طرح بیٹھ جانا اچھی طرح رائے اور فیصلہ کو جمع کرنا ہے۔اسی طرح اگر وہ یونہی بیٹھی ہوئی تھی اور اب اس نے ٹیک لگالی۔یا ٹیک لگا کر وہ بیٹھی ہوئی تھی اور اب وہ بیٹھ گئی۔کیونکہ ایسا کرنا تو ایک جلسہ سے دوسرے جلسہ کی طرف منتقل ہونا ہے۔جیسے دونوں گھٹنے کھڑے کئے بیٹھی تھی پھر وہ چارزانوں ہو گئی۔کہا مصنفؒ نے کہ یہ روایت جامع صغیر کی ہے۔اور اس کے علاوہ دوسری روایت میں مذکور ہے اگر وہ بیٹھی تھی پھر وہ ٹیک لگا کر بیٹھ گئی تو اختیار نہیں ہوگا۔کیونکہ ٹیک لگا کر بیٹھ جانا اس سے لاتعلق کا اظہار ہوتا ہے۔تو یہ بھی اعراض ہی ہوا۔لیکن پہلی روایت زیادہ صحیح ہے۔اور اگر وہ بیٹھی ہوئی تھی پھر لیٹ گئی تو اس میں امام ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں۔اور اگر اس نے کہا کہ میرے باپ کو میرے پاس بلا دو کہ میں ان سے بھی مشورہ کر لوں۔یا یوں کہا کہ میرے لئے کچھ گواہوں کو بلا دو تاکہ میں انہیں گواہ بنا کر رکھوں۔تو اس عورت کا اختیار باقی رہے گا۔کیونکہ مشورہ لینا تو صحیح بات معلوم کرنے کے لئے ہوتا ہے۔اور گواہ بنا لینا وقت پر انکار سے بچنے کے لئے ہوتا ہے اس لئے یہ باتیں اعراض کی دلیل نہیں ہو سکتی۔اور اگر وہ کسی سواری پر یا محمل میں چل رہی تھی اور سن کر ٹھہر گئی تو بھی وہ اپنے اختیار پر باقی رہے گی۔اور اگر سفر میں چلتی رہی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا۔کیونکہ جانور کا چلنا اور اس کا کھڑا ہونا اسی عورت کی طرف منسوب ہے۔اور کشتی گھر کے حکم میں ہے۔کیونکہ کشتی کا چلنا عورت کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے۔کیا نہیں دیکھتے کہ عورت اس کشتی کے روکنے پر قدرت نہیں رکھتی ہے۔اور سواری کے جانور کو روکنے پر

سوار قدرت رکھتا ہے۔

توضیح۔اور اگر اختیار طلاق پانے سے پہلے عورت کھڑی تھی پھر بیٹھ گئی یا یوں ہی بیٹھی ہوئی تھی اور ٹیک لگا کر بیٹھ گئی وغیرہ صورتوں کے احکام

ولو كانت قائمة فجلست فهي على خيارها لانه دليل الاقبال فان القعود اجمع للراى ......الخ

اگر عورت کھڑی تھی اختیار کی خبر پا کر بیٹھ گئی تو وہ اپنے اختیار پر باقی رہے گی۔ف۔یہ اعراض کی دلیل نہیں ہے۔لانہ دلیل الخ کیونکہ یہ بیٹھ جانا تو اس خبر کی طرف متوجہ ہو جانے کی دلیل ہے۔کیونکہ اس طرح کرنا رائے کو خوب جمع کرتا ہے۔ف۔اس لئے کہ آدمی کا بیٹھ کر کسی مسئلہ میں غور کرنا اس کے کھڑے کھڑے غور کرنے سے بہت بہتر ہوتا ہے۔وکذا اذا الخ اسی طرح اگر وہ پہلے سے یونہی بیٹھی ہوئی تھی اور اب ٹیک لگا کر بیٹھ گئی۔یا ٹیک لگا کے بیٹھی تھی اور اب یونہی بیٹھ گئی۔ف۔تو بھی اس کی مجلس نہیں بدلی اور اس کا اختیار باقی رہا۔لان ھٰذا الخ کیونکہ ایسا کرنا تو ایک بیٹھک سے دوسری بیٹھک کی طرف منتقل ہونا ہے۔ف۔اور مجلس سے مجلس بدلنا نہیں ہوا۔کما اذا کانت الخ جیسے کہ اگر وہ دونوں گھٹنے کھڑے کئے ہوئے بیٹھی تھی پھر چار زانوں بیٹھ گئی۔ف۔کہ ایسا کرنے سے مجلس نہیں بدلی۔بلکہ صرف شکل بدل گئی ہے۔

قال رضى الله عنهٗ و هذا رواية الجامع الصغير وذكر فى غيره انها اذا كانت قاعدة ......الخ

مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت جامع صغیر کی ہے۔ف۔کہ مجلس نہیں بدلے گی۔وذکر فی الخ اور جامع صغیر کے سوا دوسری روایت میں مذکور ہے کہ اگر عورت بیٹھی ہوئی تھی پھر اس نے ٹیک لگالی تو اس کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔لان الاتکاء الخ کیونکہ تکیہ لگا کر بیٹھ جانے سے اس معاملہ سے بے تعلقی کا اظہار ہوا۔اور اس سے پہلے یہ قاعدہ بیان کیا جا چکا ہے۔کہ مجلس میں عورت کا ایسا کام کرنا جس سے یہ معلوم ہو کہ اس کے شوہر نے جو اسے اختیار دیا تھا یہ اس سے منہ پھیر لیتی ہے اور بے توجہی کرتی ہے۔تو اس کے ہاتھ سے اس کا اختیار نکل جاتا ہے۔چنانچہ اگر وہ بیٹھی ہوئی تھی اسی وقت اس کے شوہر نے اس کا یعنی طلاق کا اختیار اس کے ہاتھ میں دیا اور وہ تکیہ لگا کر لیٹ گئی تو اس کے ایسا کرنے میں اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے منہ موڑ لیا ہے۔لیکن حق بات یہ ہے کہ اس میں اعراض کرنے کی دلالت واضح نہیں ہے۔اسی لئے مصنف نے فرمایا والاول الخ پہلی روایت جو جامع صغیر کی ہے وہی اصح ہے۔

ولو كانت قاعدة فاضطجعت ففيه روايتان عن ابى يوسفؒ ولو قالت ادعوا ابى استشير ......الخ

اور اگر عورت بیٹھی ہوئی تھی خبر سن کر کروٹ سے لیٹ گئی تو اس میں امام ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں۔ف۔ایک روایت میں اختیار باطل ہو گیا اور یہی اظہر الروایۃ ہے۔المحیط۔اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔اور دوسری روایت میں باطل نہیں ہوا۔ع۔ولو قالت ادعوا الخ اور اگر عورت نے کہا کہ لوگو! میرے لئے میرے والد کو بلا دو۔کہ میں ان سے مشورہ کر لوں۔او شہودا الخ یا یہ کہا کہ کچھ گواہوں کو بلا دو تا کہ میں ان کو گواہ بنا دوں۔فھی علیٰ الخ تو عورت اپنے اختیار پر باقی رہے گی۔ف۔کیونکہ ان باتوں سے نہ تو منہ موڑنا معلوم ہوتا ہے اور نہ اس کام سے علیحدگی معلوم ہوتی ہے۔لان الاستشارۃ الخ کیونکہ مشورہ لینا تو صحیح بات معلوم کرنے کے لئے ہوتا ہے۔

والاشهاد للتحرز عن الانكار فلا يكون دليل الاعراض وان كانت تسير على دابة ......الخ

اور گواہ بنانا شوہر کے آئندہ انکار سے بچنے کے ہے۔اس لئے کاموں میں سے کوئی کام بھی اعراض کرنے کی نشانی نہیں ہوئی۔فان کانت الخ پھر اگر وہ بیوی کسی جانور پر سوار ہو کر کہیں جا رہی تھی یا محمل میں سوار تھی۔ف۔اور اسی موقع میں شوہر نے اسے اختیار دیدیا فوقفت الخ اور اس کی سواری ٹھہر گئی تو وہ اپنے اختیار پر باقی رہے گی۔وان سارت الخ اور اگر سواری چلتی

رہی تو اس کا اختیار ختم ہو گیا۔ لان سیر الدابۃ الخ کیونکہ جانور کا چلنا اور کھڑا ہونا عورت ہی کی طرف منسوب ہے۔ف۔ جب جانور چلتے چلتے کھڑا ہو گیا تو گویا وہ عورت خود ہی چلنے سے کھڑی ہو گئی۔ اس لئے اس کا اختیار باقی رہے گا۔ اور جب جانور کھڑے رہتے ہوئے چلنے لگا تو گویا عورت خود کھڑی رہتے ہوئے خبر پا کر چلنے لگی۔ تو مجلس بدل گئی اور اس کا اختیار جاتا رہا۔

والسفينة بمنزلة البيت لان سيرها غير مضاف الى راكبها الاترى انه لايقدرعلى ايقافها ......الخ

اور کشتی گھر کے حکم میں ہوتی ہے۔ف۔ اس لئے اگر کھڑی ہوئی کشتی میں عورت کو طلاق کے بارے میں اختیار دیا گیا اس کے بعد کشتی روانہ ہو گئی تو اس کا اختیار باقی رہے گا۔ لان سیرھا الخ کیونکہ اس کشتی کی روانی اس عورت کی طرف منسوب نہیں ہو گی۔ف۔ بخلاف جانور کی روانی کے۔ الاتری الخ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ سوار کو کشتی کے روکنے کا اختیار نہیں رہتا ہے لیکن جانور کو روکنے کی قدرت تو ہوتی ہے۔ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ جہاز یا دھواں چھوڑنے والی کشتی و مشینی کشتی تو جانور کے حکم میں ہے۔ کیونکہ چلانے والا اسے روک سکتا ہے۔ البتہ اس کا ٹھہرنا دوسرے کے اختیار میں ہوتا ہے اور اس کی مرضی کے بغیر ٹھہرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔

فصل في المشية ومن قال لامراة طلقي نفسك ولانية له اونوى واحدة فقالت طلقت نفسي فهي واحدة رجعية وان طلقت نفسها ثلثا وقدارادالزوج ذلك وقعن عليها وهذا لان قوله طلقي معناه افعلي فعل الطلاق وهو اسم جنس فيقع على الادنى مع احتمال الكل كسائر اسماء الاجناس فلهذا تعمل فيه نية الثلث وينصرف الى واحدة عندعدمهاوتكون الواحدة رجعية لان المفوض اليها صريح الطلاق وهورجعي ولونوى الثنتين لا يصح لانه نية العددالااذاكانت المنكوحة امة لانه جنس في حقها.

ترجمہ ۔ فصل۔ مشیت کے بیان میں۔ کسی نے کسی ارادہ کے بغیر اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو طلاق دیدو یا یہ کہ ایک طلاق کی نیت کی۔ اور جواب میں اس نے کہا کہ میں نے خود کو ایک طلاق دی تو وہ ایک رجعی طلاق ہو گی۔ اور اگر اس نے خود کو تین طلاقیں دیں اور شوہر نے بھی اتنے ہی کی نیت کی ہو۔ تو وہ سب واقع ہو جائیں گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے طلقی کہنے کے معنی یہ ہیں افعلی فعل الطلاق یعنی طلاق کا فعل کرو۔ چونکہ لفظ طلاق اسم جنس ہے۔ اس لئے لفظ طلاق بھی کم سے کم یعنی ایک طلاق پر واقع ہو گی۔ کل طلاق کے احتمال کے ساتھ۔ جیسے دوسری اسم جنسوں میں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے تو طلاق کے مسئلہ میں تین طلاقوں کی نیت صحیح ہو جاتی ہے۔ وینصرف الخ اور کوئی نیت نہ ہونے کی صورت میں یہ لفظ کم سے کم تعداد (ایک) کی طرف راجع ہو گا۔ اور یہ ایک طلاق رجعی ہو گی۔ لان المفوض الخ کیونکہ بیوی کو جو طلاق دی گئی ہے وہ طلاق صریح ہے اور طلاق صریح کے متعلق نص سے ثابت ہے کہ اس سے طلاق رجعی ہوتی ہے اور اگر دو کی نیت کی تو یہ صحیح نہیں ہو گی۔ کیونکہ یہ تو عدد کی نیت ہے البتہ اگر وہ بیوی کسی کی باندی ہو۔ کیونکہ دو کا عدد اس باندی کے بارے میں جنس ہے۔

توضیح ۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کسی نیت کے بغیر لفظ طلقی نفسک (خود کو طلاق دو) کہا
اور اس کے جواب میں اس نے خود کو ایک طلاق دی۔ یا تین طلاقیں دیں تو اس کا حکم

فصل في المشية ومن قال لامراة طلقي نفسك ولانية له اونوى واحدة ......الخ

یہ فصل مشیت کے بیان میں ہے۔ف۔ مشیت سے مراد ہے چاہنا۔ یعنی طلاق صریح کو عورت کے اختیار میں دینا اس طرح کہ اگر وہ چاہے یا دوسرے کی مرضی پر موقوف رکھا۔ جامع صغیر میں ہے۔ ومن قال الخ اور جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم اپنے آپ کو طلاق دو۔ حالانکہ اس مرد کی کوئی نیت نہیں تھی یا اس نے ایک طلاق کی نیت کی تھی۔ پھر بیوی نے کہا کہ میں نے خود کو طلاق دی۔ فھی واحدۃ رجعیۃ تو یہ ایک رجعی طلاق ہو گی۔ف۔ اور مرد کی نیت تین طلاق کی بھی صحیح ہے۔

وان طلقت نفسها ثلثا وقدارادالزوج ذلك وقعن عليها وهذا لان قوله طلقي ......الخ

اور اگر بیوی نے خود کو تین طلاقیں دیں حالانکہ شوہر نے بھی ان تینوں کا ارادہ کیا تھا تو اس پر سب واقع ہو جائیں گی۔ **وهذا الان** الخ اور ایسا اس لئے ہوگا کہ شوہر نے جو یہ کہا کہ تم خود کو طلاق دے دو۔ اس کے معنی یہی ہیں کہ طلاق کا کام کرو۔ **افعلی فعل الطلاق** اور لفظ طلاق اسم جنس ہے۔ ف۔ جو کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ سب کے لئے بولا جاتا ہے۔ **فيقع على** الخ اس لئے لفظ طلاق بھی کم سے کم یعنی ایک پر واقع ہوگی۔ ساتھ ہی اس میں اس بات کا بھی احتمال ہوگا کہ اس کے سارے افراد بھی اس میں داخل ہوں جیسے کہ دوسرے اسماء اجناس میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جو کم سے کم ہے وہ تو اس میں داخل ہی ہے ساتھ ہی اس سے زائد کا بھی احتمال ہے۔ بشرطیکہ زائد اس کا فرد ہو۔ **فلهذا** الخ اسی وجہ سے فعل طلاق میں تین طلاقوں کی نیت بھی کارآمد ہو جاتی ہے۔ **وينصرف** الخ اور اگر اس سے کچھ بھی نیت نہ ہو تو جو کم سے کم ہے اسی کی طرف لوٹے گا۔ ف۔ کم سے کم جو ہے وہ ایک طلاق ہے۔ اس لئے یہ تو قطعی ہے اس سے کم (نصف وغیرہ) نہیں ہو سکتی ہے۔ **وتكون** الخ اور یہ کم سے کم یعنی جو واقع ہوگی وہ رجعی ہوگی۔

لان المفوض اليها صريح الطلاق وهورجعي ولونوى الثنتين لا يصح لانه نية العدد......الخ

کیونکہ بیوی کو اس وقت جو فعل دیا گیا ہے وہ طلاق صریح ہے۔ اور نص سے یہ بات مسلم ہے کہ طلاق صریح رجعی ہوتی ہے۔ **ولو نوى** الخ اور اگر شوہر نے لفظ طلاق سے دو طلاقوں کی نیت کی ہو تو وہ صحیح نہ ہوں گی۔ **لانه نية العدد**۔ کیونکہ یہ تو عدد کی نیت ہے۔ ف۔ فرد کی نیت نہیں ہے۔ کیونکہ فرد تو ایک ہے یا تین ہے۔ کیونکہ ایک تو کم سے کم ہے اور تین اس کا زیادہ سے زیادہ (اعلیٰ) فرد ہے۔ اور یہ دو فرد کسی میں داخل نہیں ہے۔ **الاذا** الخ ہاں اس صورت میں دو بھی مراد ہو سکتی ہے جبکہ اس کی وہ بیوی کسی دوسرے کی باندی ہو۔ ف۔ اس لئے کہ باندی کی مکمل طلاق دو ہی ہوتی ہے۔ اس لئے یہ دو کا فرد اعلیٰ فرد ہوا۔ اور اس کی نیت صحیح ہو جائے گی۔ کیونکہ یہی دو کا فرد اس کے حق میں جنس ہے۔

وان قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي طلقت ولوقالت قداخترت نفسي لم تطلق لان الابانة من الفاظ الطلاق الاترى انه لوقال ابنتك ينوى به الطلاق اوقالت ابنت نفسي فقال الزوج قداجزت ذلك بانت فكانت موافقة للتفويض في الاصل الاانهازادت فيه وصفا وهوتعجيل الابانة فيلغو الوصف الزائد وثبت الاصل كما اذاقالت طلقت نفسي تطليقة بائنة وينبغي ان يقع تطليقة رجعية بخلاف الاختيار لانه ليس من الفاظ الطلاق الاترى انه لوقال لامرأته اخترتك اواختاري ينوى الطلاق لم يقع.

ترجمہ ۔اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو طلاق دے دو۔ تو اس نے کہا کہ میں نے خود کو بائنہ کر دیا۔ تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر یہ کہا کہ میں نے خود کو اختیار کر لیا تو اسے طلاق نہ ہوگی۔ کیونکہ بائنہ کرنا طلاق کے الفاظ میں سے ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نے تم کو بائنہ کر دیا ہے اور اس سے طلاق کی نیت کی ہو۔ یا اس بیوی نے کہا میں نے خود کو بائنہ کیا طلاق کی اور شوہر نے کہا کہ میں نے اسے جائز کیا (تو تمام صورتوں میں وہ بائنہ ہوگی) تو بنیادی طور پر بیوی نے اپنے شوہر کے قول کی موافقت کی۔ البتہ اس قول سے ایک اور وصف بڑھا دیا یعنی فی الحال بالکل جدا کر دیا اس لئے وہ زائد وصف لغو ہو جائے گا اور اصل باقی رہ جائے گا۔ جیسا کہ اگر یوں کہہ دیتی کہ میں نے خود کو ایک بائن طلاق دی ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ جو بھی طلاق ہو وہ رجعی ہو۔ بخلاف اختیار کرنے کے۔ کیونکہ یہ لفظ طلاق کے الفاظ سے نہیں ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کی نیت کے ساتھ یہ کہتا کہ میں نے تم کو اختیار کیا ہے۔ یا یہ کہ تم کو اختیار گیا ہے۔ یا یہ کہ تم اختیار کر لو۔ تو اسے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

توضیح ۔ :اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو طلاق دے دو اور جواب میں اس نے خود کو طلاق دے دی یا خود کو اختیار کر لیا

وان قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي طلقت ولو قالت قداخترت نفسي لم تطلق .....الخ

اگر اپنی بیوی سے کہ کہ تم خود کو طلاق دے دو۔ف۔ یہ معلوم ہے کہ لفظ طلاق صریح کا رجعی ہونا نص سے ثابت ہے۔ **فقالت ابنت** الخ تو اس نے کہا کہ میں نے خود کو بائنہ کر لیا۔ تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ف۔ مگر رجعیہ ہوگی۔ **ولو قالت الخ** اور اگر اس نے جواب میں کہا کہ میں نے خود کو اختیار کیا۔ف۔اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اختیار سے بائنہ طلاق ہوتی ہے۔ مگر طلاق ہونا اس کے معنی میں نہیں ہے۔اس طرح لفظ بائنہ اور اس میں فرق ہے۔اسی لئے بائنہ کہنے میں تو طلاق ہو جائے گی۔اور اختیار کرنے کے بارے میں فرمایا **ثم تطلق** کہ اس بیوی کو طلاق نہ ہوگی۔ **لان الابانة الخ** کیونکہ بائنہ کرنا طلاق کے الفاظ میں سے ہے۔

الاترى انه لوقال ابنتك ينوى به الطلاق اوقالت ابنت نفسي فقال الزوج قداجزت ذلك .....الخ

کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر اسے **ابنتك** کہتا حالانکہ دل سے طلاق دینے کا ہی ارادہ ہوتا تو بھی اسے طلاق نہیں ہوتی۔یا بیوی اگر یوں کہتی کہ میں نے خود کو بائنہ کر دیا اور شوہر کہتا کہ میں نے اسے جائز کر دیا تو ہر صورت میں بیوی بائنہ ہو جاتی۔ف۔اسی طرح جب یہاں شوہر نے کہا کہ تم خود کو طلاق دو اور بیوی نے جواب میں کہا کہ اس نے بائنہ دی۔ **فكانت موافقه الخ** تو اصل طلاق میں بیوی نے اپنے شوہر کے قول کی موافقت کی۔ف۔ کیونکہ بائنہ بھی اصل میں طلاق ہی ہے۔ **الاانها زادت الخ** لیکن اتنی بات ہے کہ بیوی نے شوہر کے قول میں ایک وصف بڑھا دیا۔یعنی فوری طور سے اس سے بالکل جدا ہو جانا ہے۔یعنی بائن ہونا تو یہ وصف جو اس نے بڑھایا ہے لغو ہو گیا لیکن اصل طلاق باقی رہ گئی۔ف۔اور شوہر نے بھی یہی حق اس کے سپرد کیا تھا۔

كما اذاقالت طلقت نفسي تطليقة بائنة وينبغي ان يقع تطليقة رجعية بخلاف الاختيار .....الخ

جیسے کہ اگر بیوی نے کہا کہ میں نے خود کو بائنہ طلاق دی۔اس لئے طلاق دینے میں شوہر کی موافقت کی اور اپنی طرف سے بائنہ لفظ بڑھا دیا۔حالانکہ بیوی کی طرف سے کچھ بھی طلاق واقع نہیں ہوتی اسے رجعی ہی ہونا چاہئے۔ف۔اگرچہ امام محمد رح نے صرف یہی فرمایا ہے کہ وہ طالقہ ہو جائے گی۔اور رجعیہ ہونے کے بارے میں کچھ نہیں فرمایا ہے۔شاید اس بناء پر کہ یہ مسئلہ تو بالکل مشہور ہے۔پھر بائنہ کرنے کی صورت میں بھی یہ طلاق رجعیہ ہی ہوگی۔ **بخلاف الاختيار** بخلاف اس صورت کے جب کہ بیوی نے یہ کہا کہ میں نے خود کو اختیار کیا ہے۔ف۔ کیونکہ یہ لفظ بائن کے مثل نہیں ہے۔ **لانه ليس الخ** کیونکہ لفظ اختیار کرنا طلاق دینے کے الفاظ میں سے نہیں ہے۔الاتری انہ الخ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نے تم کو اختیار کی حالانکہ کہتے وقت طلاق دینے کی نیت ہو پھر بھی واقع نہیں ہوتی ہے۔

ولوقالت ابتداء اخترت نفسي فقال الزوج اجزت لايقع شئى الاانه عرف طلاقا بالاجماع اذاحصل جوابا للتخيير وقوله طلقي نفسك ليس بتخيير فيلغو وعن ابى حنيفة انه لايقع شئى بقولها ابنت نفسي لانها اتت بغيرمافوض اليها اذالابانة تغاير الطلاق وان قال طلقي نفسك فليس له ان يرجع عنه لان فيه معنى اليمين لانه تعليق الطلاق بتطليقها واليمين تصرف لازم ولوقامت عن مجلسها بطل لانه تمليك بخلاف مااذاقال لها طلقي ضرتك لانه توكيل و انا بة فلايقتصر على المجلس ويقبل الرجوع.

ترجمہ۔اور اگر بیوی نے از خود پہل کرتے ہوئے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا اور جواب میں شوہر نے کہا میں نے اجازت دی۔ تو اس سے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ مگر اجماع صحابہؓ سے یہ بات مشہور ہے کہ جب اختیار دینے کے بعد اختیار واقع ہو تو وہ طلاق بھی ہو جاتی ہے۔اس لئے بیوی کا یہ کلام لغو ہو جائے گا۔اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت میں ہے کہ جب کہ بیوی نے

کہا ابنت نفسی کہ میں نے اپنے نفس کو بائنہ کرلیا ہے طلاق واقع نہیں ہوگی۔اس لئے کہ اس بیوی نے اپنے شوہر کی طرف سے دئے ہوئے اختیار کے خلاف جملہ استعمال کیا ہے۔کیونکہ بائن کرنا طلاق دینے کے مخالف لفظ ہے۔اور اگر شوہر نے کہا طلق نفسک تم خود کو طلاق دو تو پھر اس سے رجوع کرلینے کا حق اسے نہیں ہوگا۔کیونکہ اس تفویض میں قسم کے معنی پائے جاتے ہیں۔کیونکہ بیوی کے طلاق دینے پر اپنی طلاق کو معلق کرنا ہی تفویض ہے۔اور۔۔ تو ایک لازمی تصرف ہو جاتا ہے۔اور اگر وہ بیوی اس مجلس سے اٹھ کر کھڑی ہوگئی تو یہ تفویض باطل ہوگئی۔کیونکہ خود بیوی کو یہ کہنا کہ تم اپنے آپ کو طلاق دو یہی تملیک ہے۔بخلاف اس صورت کے جب کہ اس سے شوہر نے یہ کہا ہو کہ تم اپنی سوتن کو طلاق دو کیونکہ اس سے اپنا وکیل اور نائب بنانا ہے۔اس لئے یہ حکم صرف مجلس تک ہی محدود نہیں رہے گا۔اور اس کے رجوع کرلینے کو بھی قبول کرلیا جائے گا۔

توضیح ۔: اگر بیوی نے خود اخترت نفسی کہا اور سو بعد میں شوہر نے اجزت کہا۔ حکم۔ اختلاف ائمہ دلیل

ولو قالت ابتداء اخترت نفسی فقال الزوج اجزت لایقع شئی الا انه عرف طلاقا بالاجماع ......الخ

اگر بیوی نے کہا از خود کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔پھر شوہر نے کہا کہ میں نے اس کی اجازت دے دی۔تو بھی کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ف۔اس سے معلوم ہوا کہ اختیار کا لفظ طلاق کے الفاظ میں سے نہیں ہے۔الا انہ الخ مگر صحابہ کرام رضہ اللہ عنہم کے اجماع سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ جب اختیار دینے کے جواب میں اختیار کرتا ہو تو اس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ف۔یعنی اگر شوہر یہ کہے کہ تم اپنے کو اختیار کرلو اور اس کے جواب میں بیوی یہ کہے کہ میں نے اختیار کرلیا تو خلاف قیاس صحابہ کرام رضہ اللہ عنہم کے اجماع سے یہ معلوم ہوا کہ ہے کہ اس بیوی کو طلاق ہو جائے گی۔اور اصول فقہ میں یہ بات طے ہے کہ جو چیز حکم شریعت سے ہمیں ایسی معلوم ہو کہ وہ قیاس کے خلاف ہو تو اس کو اسی موقع پر باقی رکھا جاتا ہے جس موقع پر اس کا ثبوت ہوا ہو۔پس لفظ اختیار سے طلاق ہونا اسی حد تک ہوگا کہ وہ تخیر کے جواب میں واقع ہو۔اور اب قوله طلقی الخ شوہر کا یہ قول کہ خود کو طلاق دو تخیر کے لئے نہیں ہے۔ف۔کیونکہ اختیاری کا لفظ یقیناً تخیر ہے۔حالانکہ بیوی نے اسی کے جواب میں کہا ہے کہ میں نے خود کو اختیار کیا۔تو یہ کسی بات کے لئے مفید نہیں ہوا۔بلکہ بے موقع بھی ہوا۔فیلغو اس لئے بیوی کا یہ کلام لغو ہوا۔اس لئے اسے طلاق نہ ہوگی۔

وعن ابی حنیفة انه لایقع شئی بقولها ابنت نفسی لانها اتت بغیر مافوض الیها ......الخ

اور اس سے پہلے مسئلہ میں جس میں بیوی نے یہ جواب دیا تھا کہ میں نے اپنے نفس کو بائنہ کیا ہے اس میں بھی امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت منقول ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی۔لانها اتت الخ اس لئے کہ شوہر نے اپنی بیوی کو جس چیز کا حق یعنی طلاق کا دیا تھا بیوی نے اس کے خلاف یعنی بائن کرنا استعمال کیا جو طلاق کے مخالف ہے۔ف۔کیونکہ ایک قسم طلاق ہے اور دوسری قسم ابانت ہے۔جب کہ شوہر نے تو اسے طلاق دینے کا حق دیا تھا۔اور ابانت کا حق نہیں دیا تھا۔اور ظاہر الروایۃ اول ہے۔وان قال الخ اور اگر شوہر نے کہا کہ تم خود کو طلاق دو تو پھر اسے اس قول سے رجوع کرلینے کا حق نہ ہوگا۔ف۔یعنی جس طرح مشتری یا بائع کو ایجاب کے بعد دوسرے کے قبول کرلینے سے پہلے یہ اختیار ہوتا ہے کہ یہ کہہ دے کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کرلیا ہے۔لیکن اس جگہ طلاق سپرد کردینے کے بعد اس سے پھر جانا جائز نہیں ہے۔یہ دوسری بات ہے کہ اس کی بیوی ہی اسے رد کردے یا مجلس وغیرہ بدل دے یا حد سے گزر جائے تو وہ حق باطل ہو جائے گا لیکن یہ خود اس سے رجوع نہیں کرسکتا۔

۔ ف فیه معنی الیمین لانه تعلیق الطلاق بتطلیقها والیمین تصرف لازم ......الخ

کیونکہ اس تفویض میں قسم کے معنی ہیں۔ف۔یعنی تعلیق ہے۔لانه تعلیق کیونکہ بیوی کی طلاق دینے پر طلاق کو معلق کرنا

ہی تفویض ہے۔ف۔ جیسے قسم کے مثلاً اگر تم اس گھر میں ہوئی تو تم کو طلاق ہے۔ یہ میں گھر میں جانے کے سلسلہ میں طلاق واقع ہونے کی تعلیق یمین ہے۔والیمین الخ جب کہ یمین ایک لازمی تصرف ہوتا ہے۔ف۔ کہ اس سے انکار کرے یا واپس لینے سے واپس نہیں ہوتا ہے۔

ولو قامت عن مجلسها بطل لانه تمليك بخلاف ما اذا قال لها طلقي ضرتك......الخ

اور اگر بیوی اپنی مجلس سے کھڑی ہو گئی تو تفویض باطل ہو گئی۔ لانہ تملیک کیونکہ خود عورت کو یہ کہنا کہ تم اپنے آپ کو طلاق دو یہی تملیک ہے۔ف۔ اور یہ تملیک صرف مجلس تک ہی رہتی ہے۔ بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر بیوی سے یہ کہا کہ تم اپنی سوتن کو طلاق دے دو۔ف۔ تو اصطلاح میں یہ تملیک نہیں ہے۔ کیونکہ سوت کی طلاقوں کی مالکہ یہ عورت نہیں ہو سکتی ہے۔ لانہ توکیل الخ کیونکہ یہ تو وکیل اور نائب بنانا ہے۔ف۔ یعنی شوہر نے اپنی اس بیوی کو اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ تم ہی میری جگہ پر اس دوسری بیوی کو طلاق دے دو۔

فلا يقتصر على المجلس ويقبل الرجوع......الخ

تو اس طرح وکیل بن جانے کے بعد اب طلاق دینے کا حق صرف اسی مجلس تک محدود نہیں رہے گا بلکہ بعد میں بھی دے سکے گی۔ اسی طرح یقبل الرجوع وہ شوہر اس کے قبول کرنے سے پہلے اس سے رجوع کر لینے کا بھی حق رکھتا ہے۔ف۔ یعنی مثل وکالت کے نہ مجلس تک محدود ہے اور نہ لازمی ہے۔ یہاں تک کہ اگر شوہر پر دوسرے کسی کو یا (بیوی کو) وکیل بننے کے لئے کہنے کے بعد چاہے تو اس کے قبول کرنے سے پہلے رجوع کر لے۔ اسی طرح اس کے قبول کر لینے کے بعد اگر چاہے تو اسے معزول بھی کر سکتا ہے۔ واضح ہو کہ اگر تم چاہو ماشئتِ کہنے سے اختیار اسی مجلس تک اس صورت میں محدود رہے گا کہ اس کے ساتھ کوئی ایسا لفظ بھی لگا ہوا نہ ہو جس سے تو اس سے زائد کو مفید ہو۔

وان قال لها طلقي نفسك متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعده لان كلمة متى عامة في الاوقات كلها فصار كما اذا قال في اى وقت شئت واذا قال لرجل طلق امرأتي فله ان يطلقها في المجلس وبعده وله ان يرجع لانه توكيل وانه استعانة فلا يلزم ولا يقتصر على المجلس بخلاف قوله لامرأته طلقي نفسك لانها عاملة لنفسها فكان تمليكا لا توكيلا.

ترجمہ ۔:اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو طلاق دو جب چاہو تو اسے یہ حق ہو گا کہ اسی مجلس میں طلاق دے یا مجلس کے بعد جب بھی چاہے دے۔ کیونکہ اس قول میں جب یا متیٰ اوقات میں عام کرنے کے لئے ہے اس لئے اس کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ فی ای وقت شئت تم جس وقت بھی چاہو۔ اور اگر اس نے کسی مرد سے یہ کہا کہ تم میری بیوی کو طلاق دے دو تو اسے یہ حق ہو گا کہ اسی مجلس میں طلاق دے دے اور چاہے تو مجلس کے بعد بھی دے۔ اور کہنے والے کو یہ حق رہے گا کہ اپنے اس قول سے رجوع کر لے۔ کیونکہ یہ وکیل بنانا بھی ہے ۔اور اس طرح اس شخص سے اپنے کام میں مدد لینی بھی ہے لہذا یہ اختیار نہ تو لازم ہو جائے گا اور نہ مجلس پر محدود ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے کہ اگر اپنی بیوی سے کہتا کہ تم خود کو طلاق دو (۔طلقی نفسک) کیونکہ وہ تو خود اپنے لئے طلاق کا کام کرنے والی ہے اس لئے اسے مالک بنانا کہا جائے گا۔ اور وکیل بنانا نہیں کہا جائے گا۔

• توضیح ۔:اگر اپنی بیوی سے کہا کہ طلقی نفسک متی شئت۔ حکم

وان قال لها طلقي نفسك متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعده......الخ

اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم جب چاہو خود کو طلاق دو۔ تو اس کو یہ اختیار ہو گا لہ جب چاہے یعنی اسی مجلس میں یا اس مجلس کے ختم ہونے کے بعد کسی وقت بھی کہیں ہو خود کو طلاق دے۔ لان کلمة متى الخ کیونکہ کلمہ متیٰ (جب چاہو) تمام وقتوں کے لئے

عام ہے۔فصار کما الخ اس لئے متی شئت کہنا ایسا ہو گیا جیسے کہ یوں کہا ہو فی ای وقت شئت یعنی جس کسی بھی وقت تمہارا جی چاہے ف حالانکہ خود بیوی کو براہ راست طلاق دینے کا اختیار دیا ہو۔واذ قال لرجل الخ اور اگر شوہر نے کسی مرد (بیوی کے علاوہ کسی اور) سے کہا کہ تم میری بیوی کو طلاق دے دو تو اس وکیل کو اختیار ہے کہ اس کی بیوی کو اسی مجلس میں اور اس مجلس کے بعد بھی طلاق دے۔اور شوہر کو اختیار ہے کہ اپنے قول سے رجوع کر لے۔ف۔یعنی جب تک اس وکیل نے اس کے کہنے کو قبول نہیں کیا ہو۔رجوع کرتے وقت بھی اور وکیل کے قبول کر لینے کے بعد بھی شوہر کو یہ حق ہے کہ اس اختیار سے اسے معزول کر دے۔

لانه توكيل وانه استعانة فلا يلزم ولايقتصر على المجلس بخلاف قوله لامرأته طلقي ..... الخ

کیونکہ غیر کو اس طرح کہنے سے اسے وکیل بنانا ہوتا ہے۔اور یہ تو مدد چاہتا ہو۔ف۔یعنی اپنے کام میں جو اسے کرنا ہے اس میں دوسرے سے مدد لینی۔اور اسے اپنی جگہ پر مقرر کرنا۔فلا يلزم تو ایسا کرنا لازمی نہیں ہے۔ف۔چاہے اسے وکالت پر باقی رکھے اور چاہے اس سے رجوع کر لے۔اور اگر کام کے لئے اسے وکیل باقی رکھا فلا يقتصر الخ تو اسی مجلس تک محدود نہیں رہے گا۔ف۔کیونکہ شوہر جو کہ موکل ہے اسے ہمیشہ اختیار ہے کہ جب چاہے طلاق دے تو اس کے نائب کو بھی ہمیشہ ہی اختیار رہے گا۔بخلاف قوله الخ بخلاف اس کے اگر شوہر نے خود بیوی کو یہ کہا کہ تم اپنے آپ کو طلاق دے دو۔ف۔کہ اسے وکیل بنانا نہیں کہا جائے گا کیونکہ وکیل تو اپنے لئے نہیں بلکہ جو کچھ کرتا ہے اپنے مؤکل کے لئے کرتا ہے لانها عاملة کیونکہ یہ تو خود اپنے لئے کام کرنے والی ہے اس لئے یہ تو تملیک ہے اور توکیل یعنی وکیل بنانا نہیں ہے۔یعنی اس بیوی کو خود اس کے نفس کو طلاق دینے کا مالک بنا دیا ہے۔یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ اسے کسی قید کے بغیر وکیل بنا دیا گیا ہو۔

ولوقال لرجل طلقها ان شئت فله ان يطلقها في المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع وقال زفر رحمه الله هذا والاول سواء لان التصريح بالمشية كعدمه لانه يتصرف عن مشية فصار كالوكيل بالبيع اذاقيل له بع ان شئت ولنا انه تمليك لانه علقه بالمشية والمالك هو الذى يتصرف عن مشية والاطلاق يحتمل التعليق بخلاف البيع لانه لايحتمله ولوقال لها طلقي نفسك ثلثا فطلقت واحدة فهي واحدة لانها ملكت ايقاع الثلث فتملك ايقاع الواحد ضرورة.

ترجمہ :۔اور اگر کسی شخص سے یہ کہا کہ تم اس (بیوی) کو طلاق دے دو اگر تم چاہو۔تو اس شخص کو یہ اجازت ہوگی کہ اس بیوی کو صرف اسی مجلس میں طلاق دے۔اور اس صورت میں شوہر کو اس سے رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا۔لیکن امام زفرؒ نے کہا ہے کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں ہی حکم کے لحاظ سے برابر ہیں۔اس لئے اس کے چاہنے کی قید کی تصریح کرنا بھی اس کے نہ کہنے کے برابر ہے۔کیونکہ یہ جو کچھ اس کی بیوی کے بارے میں کہہ رہا ہے یا کر رہا ہے اپنے چاہنے سے ہی کر رہا ہے۔تو طلاق دینے کا یہ وکیل بیع کے وکیل کے جیسا ہو گیا جب اس سے یہ کہا گیا ہو کہ اگر تم چاہو تو اسے فروخت کر دو۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسا کہنا تملیک ہے۔کیونکہ اس نے طلاق دینے کے عمل کو اس غیر شخص کی مشیئت پر معلق کر دیا ہے۔اور مالک وہی شخص ہوتا ہے جو کسی چیز سے میں اپنے ارادہ سے تصرف کرتا ہے۔جب کہ طلاق ایسا عمل ہے جو تعلیق (شرط) کو برداشت کرتا ہے۔اور بیع اس کو برداشت نہیں کرتی ہے۔اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو تین طلاقیں دیدو۔اور اس نے صرف ایک ہی طلاق خود کو دی تو ایک ہی واقع ہوگی۔کیونکہ اسے تین طلاقوں کے دینے کا مالک بنایا گیا ہے تو وہ بالفرد ایک طلاق دینے کی بھی مالک بنائی گئی ہے۔

توضیح :۔اگر شوہر نے دوسرے کو کسی شرط کے ساتھ طلاق دینے کا مالک بنایا ہو۔حکم۔دلیل

ولوقال لرجل طلقها ان شئت فله ان يطلقها في المجلس خاصة ......الخ

اور اگر شوہر نے وکیل سے کہا کہ اگر تم چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو۔ف۔اس میں چاہنے کی حد بتائی گئی ہے۔ فلہ ان الخ تو اس وکیل کو یہ اختیار ہوگا کہ خاص اسی مجلس میں اس کی بیوی کو طلاق دے۔ اور اس شوہر کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اپنے قول سے رجوع کرلے۔ف۔ بلکہ اگر شوہر نے یہ کہا بھی کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کرلیا مگر وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو واقع ہو جائے گی۔

وقال زفر رحمه الله هذا والاول سواء لان التصريح بالمشية كعدمه ......الخ

اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں ہی حکماً برابر ہیں۔ف۔ یعنی اگر صرف یہ کہا کہ تم میری بیوی کو طلاق دے دو تو اس صورت میں جب دونوں ہی حکماً برابر ہیں۔ف۔ یعنی اگر صرف یہ کہا کہ تم میری بیوی کو طلاق دے دو۔ تو اس صورت میں اور جب یہ کہا کہ اگر تم چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ **لان التصريح الخ** کیونکہ چاہنے کو صراحۃً کہنا اور نہ کہنا دونوں برابر ہیں۔ **لانه يتصرف الخ** کیونکہ وکیل بھی تو اپنی مرضی اور خواہش کے بعد ہی یہ کام کرے گا۔ف۔ کیونکہ آدمی جب چاہتا ہے تبھی کام کرتا ہے۔ **فصار كالوكيل الخ** تو طلاق کا وکیل ایسا ہو گیا جیسے کسی کو کسی چیز کے بیچنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو۔ جب اس سے یہ کہا گیا ہو کہ اگر تم چاہو تو اس چیز کو بیچ دو۔ف۔ اس لئے وکیل کو یہ اختیار ہے کہ اگر چاہے تو اس مجلس میں اسے بیچ دے یا اس کے مجلس کے بعد بیچ دے۔

ولنا انه تمليك لانه علقه بالمشية والمالك هو الذى يتصرف عن مشية ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس طرح کہنا تملیک (مالک بنانا) ہے۔ف۔ یعنی یہ توکیل (وکیل بنانا) نہیں ہے۔ اس صورت میں جب کہ یہ کہا ہو کہ تم اگر چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو۔ کیونکہ کسی غیر شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ دوسرے کی بیوی کو طلاق دے۔ اس لئے اس کے معنی لامحالہ یہی ہوں گے کہ میں نے تم کو مالک بنادیا ہے۔ اگر چاہو اور تمہاری بھی مصلحت ہو تو طلاق دے دو۔ **لانه علقه الخ** کیونکہ اس نے غیر کی مرضی پر اسے معلق کیا ہے۔ **والمالك الخ** اور مالک وہی ہوتا ہے جو اپنی مرضی سے کسی چیز میں تصرف کرتا ہے۔ف۔ اور بیع پر طلاق کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے۔ **والطلاق الخ** اور طلاق ایسا فعل ہے جو تعلیق یعنی شرط کو برداشت کرلیتا ہے جب کہ بیع سے برداشت نہیں کر سکتی ہے۔

ولوقال لها طلقي نفسك ثلثا فطلقت واحدة فهي واحدة لانها ملكت ايقاع الثلث ......الخ

اور اگر بیوی سے کہا کہ تم اپنے آپ کو تین طلاقیں دے دو۔ **فطلقت واحدة** اور اس نے صرف ایک ہی طلاق دی تو وہ ایک ہی طلاق ہوگی۔ **لانها ملكت الخ** کیونکہ عورت کو تین طلاقیں دینے کی ملکیت حاصل ہوگئی۔ اس لئے ایک طلاق دی تو یقیناً مالک ہوئی۔ف۔ اور امام ابو حنیفہ و صاحبین و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا قول بھی یہی ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں نہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ طلاق صریح مشیت کی قسم سے ہے۔ اس لئے اسے یقیناً ایک طلاق کا اختیار ہوگا بخلاف اختاری واختاری واختاری کہ تم اختیار کرو تم اختیار کرو۔ اور تم اختیار کرو کہنے کے بعد بیوی نے صرف ایک اختیار کی تو صاحبینؒ کے نزدیک ایک بھی واقع نہ ہوگی۔ جیسا کہ الکافی میں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں بیوی کے ارادہ کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسی طرح اختیار اگرچہ شوہر کے ارادہ کا ہے۔ لیکن موجودہ صورت میں اس نے بیوی کی خواہش پر چھوڑ دیا ہے۔ اس لئے یہ رجعی ہوگی۔ فافہم۔م

ولوقال لها طلقي نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلثا لم يقع شئى عند ابى حيفةؒ وقالا يقع واحدة لانها اتت بماملكه وزيادة فصار كما اذاطلقها الزوج الفاولابيحنيفة انها اتت بغير مافوض اليها فكانت مبتدأة وهذالان الزوج ملكها الواحدة والثلث غيرالواحدة لان الثلث اسم لعددمركب مجتمع والواحد فرد لاتركيب فيه فكانت بيهنما مغايرة على سبيل المضادة بخلاف الزوج لانه يتصرف بحكم الملك وكذاهى فى المسألة

الاولی لانها ملکت الثلث اماهٰهنالم تملك الثلث و ماأتت بمافوض الیها فلغا.

ترجمہ:۔ اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو ایک طلاق دے دو لیکن اس نے تین طلاقیں دے دیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اسے ایک طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے جو طلاقیں لی ہیں ان کی صورت یہ ہوئی کہ جتنی کہ وہ مالک ہوئی تھی وہ لے لی اور اس سے زیادہ طلاق بھی لے لی تو وہ زیادہ اس سے اس طرح لغو ہو جائیں گی جیسا کہ اگر شوہر نے اسے ہزار طلاقیں دی ہوں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے وہ اپنی مرضی سے خود کو ابتداء طلاق دینے والی ہوئی۔ یہ اس لئے کہ شوہر نے تو اسے صرف ایک طلاق کا مالک بنایا تھا۔ اور تین کا فرد ایک کے بالکل مخالف ہوتا ہے۔ کیونکہ تین تو عدد مرکب مجموعہ کا نام ہے اور واحد ایک ایسا فرد ہے جو کسی سے مرکب ہو کر نہیں بنا ہے۔ اس بناء پر ان دونوں یعنی ایک اور تین ضدین کی نسبت اور تغایر ہے۔ بخلاف شوہر کے کہ وہ تو اپنی ملکیت کی بناء پر تصرف کرتا ہے جو خود اسے حاصل ہے۔ اسی طرح عورت نے بھی پہلے مسئلہ میں مالکہ ہونے کی حیثیت سے تصرف کیا ہے۔ کیونکہ اس میں خود وہ بھی تین طلاقوں کی مالکہ بنادی گئی تھی۔ لیکن اس مسئلہ میں تو وہ تین کی مالکہ نہیں بنائی گئی ہے اور جتنی طلاق کا اسے حق دیا گیا ہے۔ اس کے مطابق اس نے تصرف نہیں کیا ہے۔ اس لئے وہ لغو ہو جائے گی۔

توضیح۔ اگر بیوی کو صرف ایک طلاق کا اختیار دیا گیا لیکن اس نے تین طلاقیں لے لیں اختلاف ائمہ۔ حکم دلیل

ولوقال لها طلقی نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلثا لم یقع شئی عند ابی حیفةؒ ......الخ

اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو ایک طلاق دو۔ لیکن اس نے تین طلاقیں دیں۔ ف۔ حالانکہ اس کے شوہر نے اسے تین کا اختیار نہیں دیا تھا۔ لم یقع شئی الخ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔ وقالا یقع الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ ایک طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اتنی طلاق تو خود کو ضروری ہے جس کا اس کے شوہر نے اسے مالک بنایا تھا البتہ اس نے کچھ اور زیادہ بھی خود کو دے دی ہے۔ ف۔ ایک دو کے ساتھ ملا کر۔ اس لئے ایک واقع ہو جائے گی اور دو لغو ہو جائے گی۔ فصار کما الخ تو اس کی مثال ایسی ہوگئی کہ شوہر نے اسے ہزار طلاقیں دے دی ہوں۔ ف۔ ان میں سے صرف تین طلاقوں کے دینے کا اللہ تعالیٰ نے اسے مالک بنایا ہے اور باقی تمام لغو ہوئیں۔ اور بالاتفاق صرف تین ہی واقع ہوئیں۔ البتہ جب ایک واقع ہوگی تو وہ رجعیہ ہوگی اور تین طلاقوں واقع ہونے سے مغلظہ اور بائنہ ہوں گی۔ اور باقی لغو ہوں گی فافهم۔ م۔

ولابی حنیفةؒ انها اتت بغیر مافوض الیها فکانت مبتدأة وهذا لان الزوج ملکها الواحدة.... الخ

اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کی بیوی نے خود کو وہ طلاق دی ہے جس کا اس کے شوہر نے اسے مالک نہیں بنایا ہے۔ ف۔ یعنی مغلظ تین طلاقیں۔ م۔ فکانت انح۔ اس طرح بیوی نے اپنی مرضی سے نئی قسم کی طلاق دی ہے۔ ف۔ یعنی شوہر کی دی ہوئی طلاق کے برخلاف چنانچہ اب اگر شوہر یہ کہہ دے کہ میں نے تین کی بھی اجازت دے دی ہے تو وہ تینوں واقع ہو جائیں گی۔ م۔ وهذا لان انخ وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تو اسے صرف ایک رجعی طلاق دینے کا مالک بنایا تھا۔ الثلث الخ اور یہ تین طلاقیں جو اس نے خود کو دی ہیں وہ اس ایک کے بالکل مخالف ہیں۔ کیونکہ تین تو ایک ایسے عدد کا نام ہے جو کئی عددوں کو مجموعہ ہے۔

والواحد فرد لاترکیب فیه فکانت بیهنما مغایرة علی سبیل المضادة بخلاف الزوج......الخ

اور واحد ایک فرد ہے جس میں کوئی ترکیب نہیں ہے۔ اس بناء پر ایک اور تین کے درمیان ضدین کی مغایرت پائی گئی۔ ف اس طرح بیوی نے اپنے شوہر کے قول کے برعکس کیا ہے۔ مگر جس نے مالک بنایا تھا اس کی ضد مخالفت کرنے سے کچھ بھی اثر مترتب نہیں ہوا۔ بخلاف الزوج الخ بخلاف شوہر کے کہ وہ تو اپنی مرضی سے اپنی ملکیت میں تصرف کرتا ہے۔ ف۔ اسی لئے

جب اس نے اسے ہزار طلاقیں دیں تو ایجاب صحیح ہو گیا۔ مگر اس میں سے محل میں جتنے کی گنجائش تھی وہی نافذ ہوں گی جو کہ تین ہی طلاقیں ہوتی ہیں۔ الکافی۔ وکذا ھی الخ اسی طرح عورت نے بھی پہلے مسئلہ میں مالکہ بن کر تصرف کیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اس کے شوہر نے اسے تین طلاقوں کا مالک بنا دیا تھا۔ پھر اس نے مالکہ بن کر تین میں سے صرف ایک ہی طلاق دی تھی۔ لانھاملکت الخ کیونکہ وہ تو تین طلاقوں کی مالکہ بن چکی تھی۔

اماھھنالم تملک الثلث وماالتت بمافوض الیھا فلغا......الخ

اور اس مسئلہ میں وہ تین طلاقوں کی مالکہ نہیں بنی تھی۔ ف۔ بلکہ صرف ایک ہی طلاق کی مالکہ تھی۔ وماالتت بماالخ اور جو حق اسے دیا گیا تھا وہ اس نے استعمال نہیں کیا ہے۔ ف۔ بلکہ اس کے مخالف تین طلاقیں دے دیں۔ جن کی وہ مالکہ نہیں ہے۔ فلغا۔ اس طرح شوہر کا اختیار دینا لغو ہو گیا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر بیوی یوں کہے کہ میں نے خود کو ایک طلاق دی اور دو طلاقیں زیادہ بھی دیں تو بالا جماع صرف ایک رجعی طلاق واقع ہو گی۔ کیونکہ اس نے اپنے حاصل شدہ اختیار کے مطابق ایک طلاق دی۔ اور زائد دے کر لغو کام کیا۔ مجھے اسی طرح بات سمجھ میں آئی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وان امرھابطلاق یملک الرجعة فطلقت بائنة اوامرھا بالبائن فطلقت رجعیة وقع ماامربه الزوج فمعنی الاول ان یقول لھا الزوج طلقی نفسک واحدة املک الرجعة فتقول طلقت نفسی واحدة بائنة فتقع رجعیة لانھا اتت بالاصل وزیادة وصف کما ذکرنا فیلغو الوصف ویبقی الاصل ومعنی الثانیة ان یقول لھاطلقی نفسک واحدة بائنة فتقول طلقت نفسی واحدة رجعیة فتقع بائنة لان قولھا واحدة رجعیة لغومنھا لان الزوج لماعین صفة المفوض الیھا فحاجتھا بعد ذلک الی ایقاع الاصل دون تعیین الوصف فصار کانھا اقتصرت علی الاصل فیقع بالصفة التی عینھا الزوج بائنا اورجعیا۔

ترجمہ۔ اور اگر شوہر نے اسے ایسی طلاق دینے کا حکم دیا جس سے وہ رجوع کر لینے کا مالک رہ سکتا ہو۔ لیکن اس نے خود کو بائنہ طلاق دی۔ یا اسے بائن طلاق لینے کا حکم دیا مگر اس نے خود کو رجعی طلاق دی تو ان دونوں صورتوں میں اسے وہی طلاق ہو گی جس کا اس کے شوہر نے مالک بنایا ہو۔ اس لئے پہلے مسئلہ کی صورت اس طرح ہو گی کہ شوہر اپنی بیوی سے یہ کہہ دے کہ تم خود کو ایسی طلاق دو کہ میں رجعت پر قادر رہ سکوں اور وہ جواب میں یہ کہہ دے کہ میں نے خود کو ایک بائنہ طلاق دی ہے۔ تو ایک رجعی طلاق واقع ہو گی۔ اس لئے کہ اس نے اصل طلاق دی (جس کا اسے حکم دیا گیا ہے) مگر اس کے ساتھ کچھ وصف بڑھا کر بھی کہہ دیا۔ جیسا کہ میں نے ابھی ذکر کر دیا ہے۔ لہٰذا یہ زائد وصف لغو ہو جائے گا۔ اور اصل طلاق باقی رہ جائے گی۔ اور دوسری صورت یہ ہو گی کہ وہ اپنی بیوی سے اس طرح سے کہہ دے کہ تم خود کو ایک بائنہ طلاق دو۔ مگر وہ کہہ دے کہ میں نے خود کو ایک رجعی طلاق دی تو ایک بائن طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کا ایک رجعی کہنا لغو ہو جائے گا۔ کیونکہ شوہر نے جو طلاق دینے کا اصل مالک ہے۔ اپنی بیوی کو ایک معین وصف (رجعیہ بائنہ) نے ساتھ طلاق دینے کا مالک بنایا ہے تو اس کے بعد عورت کا کام یا اس کی ضرورت صرف یہ ہے کہ اصل طلاق واقع کر دے اور اس کا کام وصف متعین کرنا نہیں رہا۔ تو ایسا ہوا کہ گویا بیوی نے صرف اصل طلاق دینے پر اکتفاء کیا لیکن وہ اسی وصف کے ساتھ واقع ہو گی جو اس کے شوہر نے متعین کر دی تھی۔ خواہ بائن ہو یا رجعی ہو۔

توضیح ۔: مگر شوہر نے اپنی بیوی کو جس وصف کے ساتھ طلاق دینے کا
مالک بنایا ہے اگر بیوی نے خود کو اس کے برعکس طلاق دی۔ حکم۔ دلیل

وان امرھابطلاق یملک الرجعة فطلقت بائنة اوامرھا بالبائن فطلقت رجعیة ......الخ

اور اگر شوہر نے بیوی کو ایسی طلاق دینے کا حکم دیا جس کے بعد بھی وہ رجعت کر سکتا ہو۔ لیکن بیوی نے خود کو بائنہ طلق دے

دی۔ف۔یااس کے برعکس ہو یعنی او امرھا بالبائن الخ یا شوہر نے بیوی کو بائنہ طلاق دینے کو کہا مگر اس نے رجعی طلاق دی تو وہی واقع ہوگی جس کا شوہر نے اسے حکم دیا ہو۔ف۔کیونکہ اختیار دینے والے کا اعتبار ہوا کرتا ہے۔اس طرح موجودہ مسئلہ میں دو مسئلے بنتے ہیں۔ فمعنی الاول الخ پس اول مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ شوہر کہے کہ تم خود کو ایسی طلاق دو کہ اس کے بعد میں تم سے رجعت بھی کر سکوں۔ف۔یعنی ایک طلاق صریح دو۔فتقول الخ اور جواب میں وہ کہے کہ میں نے خود کو ایک بائن طلاق دی۔فیقع رجعیۃ الخ تو اس سے ایک رجعی طلاق ہوگی۔کیونکہ اس بیوی نے اس کے کہنے کے مطابق اصل طلاق تو دی مگر کچھ زیادتی کے ساتھ۔جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔کہ اس نے ایسی طلاق دی جس کی صفت بائن ہے۔اسی لئے یہ صفت لغو ہوئی۔مگر اصل طلاق باقی رہی۔

ومعنی الثانیۃ ان یقول لھا طلقی نفسک واحدۃ بائنۃ فتقول طلقت نفسی واحدۃ رجعیۃ.....الخ

اور دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ شوہر کہے کہ تم خود کو ایک بائنہ طلاق دو۔اس پر عورت نے کہا کہ میں نے خود کو ایک طلاق رجعی دی تو اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔کیونکہ بیوی کا یہ کہنا کہ وہ ایسی طلاق ہوگی جس کی صفت رجعی ہونا ہے۔تو اس کا یہ کہنا لغو ہوگا۔لان الزوج الخ کیونکہ جب مالک طلاق نے جو کہ اس کا شوہر ہے اپنی بیوی کو طلاق کا مالک بنایا ہے جس کی صفت بھی متعین کر دی ہے کہ وہ رجعیہ ہو یا بائنہ ہو تب اس کو صرف اصل طلاق قبول کرنے کا حق تھا نہ کہ اس کا وصف متعین کرنا اس لئے تعین وصف کر کے اپنے شوہر کی طلاق کے وصف کو بدل دینا اس طرح یہ حرکت لغو ہوئی۔اور جو وصف اس نے بدلا وہ بھی لغو ہو گیا۔

فصار کانھا اقتصرت علی الاصل فیقع بالصفۃ التی عینھا الزوج بائنا اور جعیا.....الخ

تو ایسا ہو گیا کہ گویا اس بیوی نے اصل طلاق پر اکتفاء کیا۔ف۔یعنی صرف یہ کہا کہ طلقت نفسی یعنی میں نے خود کو وہ طلاق دے دی۔فیقع بصفۃ الخ تو یہ طلاق اسی صفت کے ساتھ کہا تھا کہ تم خود کو طلاق دو۔اس نے کہا کہ میں نے بائنہ طلاق لی تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔اور اگر یہ کہا کہ میں نے تین طلاقیں دیں تو بھی ایک رجعیہ ہی واقع ہوگی۔البتہ اگر شوہر نے بھی اتنی ہی کی نیت کر لی ہو۔اور اگر بیوی نے کہا کہ میں نے خود کو بائن کر دیا تو بھی ظاہر الروایۃ کے مطابق رجعیہ ہی واقع ہوگی۔البتہ اگر شوہر نے خود ہی مغلظہ کی نیت کی ہو۔م۔

وان قال لھا طلقی نفسک ثلثا ان شئت فطلقت واحدۃ لم یقع شئی لان معناہ ان شئت الثلث وھی بایقاع الواحدۃ ماشاء ت الثلث فلم یوجد الشرط ولو قال لھا طلقی نفسک واحدۃ ان شئت فطلقت ثلثا فکذلک عند ابی حنیفۃؒ لان مشیۃ الثلث لیست بمشیۃ للواحدۃ کایقاعھا وقالا یقع واحدۃ لان مشیۃ الثلث مشیۃ للواحدۃ کما ان ایقاعھا ایقاع للواحدۃ فوجد الشرط.

ترجمہ:۔اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم چاہو تو خود کو تین طلاقیں دے دو۔اس پر اس نے خود کو صرف ایک طلاق دی۔تو یہ ایک بھی واقع نہ ہوگی کیونکہ اس کے کہنے کا مقصد یہ تھا کہ اگر تم خود کو تین طلاق دینی چاہتی ہو تو دے دو اور جواب میں صرف ایک طلاق واقع کر کے تین طلاقیں نہیں چاہیں اس لئے شرط نہیں پائی گئی۔اور اگر اس کے برعکس شوہر نے بیوی سے کہا کہ اگر تم چاہو تو خود کو ایک طلاق دے دو۔اس کے بعد اس نے خود کو تین طلاقیں دے دیں تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہی حکم ہوگا۔کیونکہ تین طلاقوں کا چاہنا ایک طلاق کا چاہنا نہیں ہوتا ہے۔جیسے تین طلاقیں واقع کرنا ایک طلاق واقع کرنا نہیں ہوتا ہے۔لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ایک طلاق واقع ہو جائے گی۔کیونکہ تین طلاقوں کی خواہش میں ایک طلاق موجود ہوتی ہے۔جیسے تین طلاقوں کا واقع کرنا ہوتا ہے۔اس لئے شرط پائی گئی۔

توضیح:۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں لینے کی اجازت دی مگر اس نے صرف ایک طلاق لی۔ یا اس نے ایک طلاق لینے کی اجازت دی مگر اس نے تین طلاقیں لیں۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وان قال لها طلقي نفسك ثلثا ان شئت فطلقت واحدة لم يقع شئي لان معناه ان شئت......الخ

اور اگر بیوی سے کہا کہ تم خود کو تین طلاقیں دو اگر تم چاہو۔ تو بیوی نے صرف ایک طلاق دی۔ تو کچھ بھی واقع نہ ہو گی۔ لان معناه الخ کیونکہ شوہر کے اس کہنے ف کہ تم اگر چاہو تو خود کو تین طلاقیں دو۔ کا مطلب یہ ہے کہ ان شئت الثلاث اگر تم تین طلاقیں چاہو تو دو۔ وهي یا یقاع الخ اور عورت نے ایک طلاق دے کر تین طلاقیں نہیں چاہیں۔ اس لئے شرط نہیں پائی گئی۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ شرط یہ تھی کہ اگر تین طلاقیں چاہے تو تین طلاقیں دے۔ مگر اس کے صرف ایک طلاق چاہنے سے وہ شرط نہیں پائی گئی۔ اس لئے کوئی طلاق واقع نہیں ہو گی۔

ولو قال لها طلقي نفسك واحدة ان شئت فطلقت ثلثا فكذلك عند ابي حنيفةؒ......الخ

تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ لان مشيئة الخ کیونکہ تین طلاقوں کا چاہنا ایک طلاق چاہنے جیسا نہیں ہوتا ہے۔ جیسے کہ تین طلاقیں دینی ایک طلاق دینی نہیں ہے۔ ف۔ یعنی شرط یہ تھی کہ عورت ایک طلاق کی خواہش کرے لیکن اس نے تین طلاقوں کی خواہش کی۔ پھر جس طرح تین طلاقوں کا دینا ایک طلاق کی ضد ہے۔ کیونکہ ۳۔ طلاقیں بائنہ غلیظ ہوتی ہیں جب کہ ایک طلاق خفیفہ اور رجعیہ ہوتی ہے۔ اس لئے شرط نہیں پائی گئی۔ وقالا يقع الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ ایک طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ تین طلاقوں کی خواہش میں ایک طلاق موجود ہوتی ہے۔ جیسے تین طلاقوں کا واقع کرنا ایک بھی واقع کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے شرط پائی گئی ف اس اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ ایک طلاق دینے کی خواہش کرنا یا واقع کر دینا تین طلاقوں کے دینے کی خواہش میں یا واقع کر دینے میں پائی جاتی ہے یا نہیں۔ تو امام اعظمؒ کے نزدیک نہیں پائی جاتی ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک پائی جاتی ہے۔

ولو قال لها انت طالق ان شئت فقالت شئت ان شئت فقال شئت ينوی الطلاق بطل الأمر لانه علق طلاقها بالمشية المرسلة وهي اتت بالمعلقة فلم يوجد الشرط وهو اشتغال بمالا يعنيها فخرج الامر من يدها ولا يقع الطلاق بقوله شئت وان نوى الطلاق لانه ليس في كلام المرأة ذكر الطلاق ليصير الزوج شائيا طلاقها والنية لاتعمل في غير المذكور حتى لو قال شئت طلاقك يقع اذا نوى لانه ايقاع مبتداء اذ المشية منبئى عن الوجود بخلاف قوله اردت طلاقك لانه لاينبئى عن الوجود وكذا اذا قالت شئت ان شاء ابى او شئت انكان كذالامر لم يجئى بعد لماذكرنا ان الماتى به مشية معلقة فلايقع الطلاق وبطل الامروان قالت قدشئت انكان كذا لامر قدمضى طلقت لان التعليق بشرط كائن تنجيز.

ترجمہ:۔ اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم چاہو تو تم کو طلاق ہے تو اس نے کہا کہ میں نے چاہا اگر آپ نے چاہا پھر شوہر نے طلاق کی نیت کے ساتھ کہا کہ میں نے چاہا۔ تو اس کا اختیار باطل ہو گیا۔ کیونکہ شوہر نے تو عورت کی طلاق کو مشیت مرسلہ پر معلق کیا تھا۔ اور عورت نے اپنے چاہنے کو معلق کر دیا۔ اس لئے تفویض کی شرط نہیں پائی گئی۔ یعنی عورت کا لایعنی کام میں مشغول ہو جانا ہے۔ اس لئے اختیار اس کے ہاتھ سے نکل گیا۔ اور شوہر کی نیت کے ساتھ یہ کہنے سے کہ میں نے چاہا طلاق واقع نہ ہو گی کیونکہ اس کی بیوی کے کلام میں طلاق کا کوئی ذکر نہیں تھا کہ اس کے جواب میں شوہر اسی کا چاہنے والا کہا جائے۔ اور نیت ایسی چیز میں اپنا عمل نہیں کرتی ہے جس کا کوئی ذکر نہیں ہو۔ اسی بناء پر اگر شوہر نے اس طرح کہا کہ میں نے تمہاری طلاق چاہی ہے تو وہ

طلاق واقع ہو جائے گی۔ بشرطیکہ یہ کہتے وقت اس نے اس کی نیت بھی کی ہو۔ کیونکہ اس طرح کہنے سے بالکل نئے طور پر طلاق واقع کرنا ہوتا ہے۔ کیونکہ خواہش وجود کی خبر دیتی ہے۔ بخلاف اس کے یہ کہنے کہ میں نے تم کو طلاق دینے کا ارادہ کیا ہے۔ کہ اس سے ابھی طلاق واقع نہ ہوگی جب کہ بیوی نے یہ کہا ہو کہ میں نے خواہش کرلی ہے بشرطیکہ میرے والد بھی اس کی خواہش نہ کرلیں۔ یا یہ کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسی بات ہو جائے۔ جو ابھی تک نہ ہوئی ہو۔ اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کردی ہے کہ جو خواہش اس نے کی ہے وہ ایسی ہے جو دوسرے پر معلق ہے۔ لہٰذا اس سے طلاق بھی واقع نہ ہوگی اور اس کا اختیار بھی باطل ہو جائے گا۔ اور اگر بیوی نے کہا کہ میں نے خواہش کی ہے بشرطیکہ ایسا کام ہوا ہو جو زمانہ سابق میں ہو چکا ہے تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ کسی کام کو ایسی چیز پر معلق کرنا جو پہلے ہو چکا ہو معلق نہیں کہلاتا ہے بلکہ تنجیز یعنی فی الفور واقع کرنا ہوتا ہے۔

توضیح ۔: اگر بیوی سے شوہر نے کہا اگر تم چاہو تو تم کو طلاق ہے تب اس نے کہا میں نے چاہا اگر آپ نے چاہا پھر شوہر نے کہا میں نے چاہا۔ حکم۔ دلیل

ولو قال لها انت طالق ان شئت فقالت شئت ان شئت فقال شئت ينوى الطلاق بطل الامر......الخ

اگر اپنی عورت سے کہا کہ تم کو طلاق ہے اگر تم چاہو۔ف۔ یعنی اس شرط کے ساتھ کہ تم چاہو تو تم کو طلاق ہے۔ فقالت شئت الخ میں اس عورت نے کہا کہ میں نے چاہی اگر آپ نے چاہی ف یعنی میرا چاہنا اس شرط کے ساتھ ہے کہ آپ چاہیں۔ تب شوہر نے کہا کہ ہاں میں نے چاہی۔ ینوی الطلاق کہتے ہوئے اسے طلاق کی نیت بھی ہو۔ف۔ تو بھی طلاق نہ ہوگی۔ ساتھ ہی اس کا اختیار باطل ہو گیا۔ف۔ یعنی اس بیوی کو طلاق لینے کا جو اختیار دیا گیا تھا وہ بھی ختم ہو گیا۔ لانه علق الخ کیونکہ شوہر نے اپنی بیوی کی طلاق کو مشیئت مرسلہ سے معلق کیا تھا۔ اس طرح مشیت مرسلہ کے معنی یہ ہوئے کہ اس مخاطب کا اس طرح چاہنا کہ کسی تیسری چیز پر معلق نہ ہو۔ جیسے یہ کہا کہ اگر تم چاہو۔ اور مشیت غیر معلقہ کے معنی یہ ہوں گے کہ اپنے والدین کے ساتھ مشورہ کے بعد اگر تم چاہو۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس عورت کا چاہنا اس طرح کہ کسی دوسری شرط پر معلق ہو۔ تو اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مسئلہ مذکور میں شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق لینے کا اختیار دیا اس شرط پر کہ وہ چاہے۔ تو اس اختیار میں طلاق کو اس کی پسند پر مشروط کیا ہے۔ اور کسی دوسرے کے چاہنے پر معلق نہیں کیا ہے۔ لیکن اس بیوی نے اپنی پسند کو اس طرح نہیں رکھا۔

وهی اتت بالمعلقة فلم یوجد الشرط وهو اشتغال بمالا یعنیها فخرج الامر من یدها......الخ

بلکہ اس نے اپنے چاہنے کو دوسرے یعنی شوہر کے چاہنے پر معلق کر دیا ہے۔ف۔ اپنی چاہت مرسلہ نہیں رکھی۔ کیونکہ اس نے اس طرح کہا کہ میں چاہتی ہوں اس شرط کے ساتھ آپ چاہیں فلم یوجد الشرط انح ۔ لہٰذا اختیار دینے کی شرط نہیں پائی گئی۔ف۔ البتہ اگر وہ عورت بھی صرف یہی کہتی کہ ہاں میں نے طلاق چاہی تو طلاق واقع ہو جاتی۔ جو اس صورت میں نہیں پائی گئی۔ اسی لئے وہ تفویض بھی باطل ہو گئی۔ کیونکہ وہ عورت اب دوسرے کام میں مشغول ہو گئی۔ وهوالاشتغال الخ یعنی اس عورت کا لایعنی اور غیر مفید کام میں مشغول ہو جانا ہے۔ف۔ یعنی شوہر کی مرضی کو بھی اپنی مرضی کرنا۔

فخرج الامر من یدها ولا یقع الطلاق بقوله شئت وان نوى الطلاق لانه لیس فی کلام المرأة......الخ

اس بناء پر عورت کے ساتھ سے وہ اختیار نکل گیا۔ف۔ کیونکہ وہ اختیار اسی وقت تک کے لئے تھا کہ یہ عورت ایسے کسی کام میں جو اس جگہ مفید نہ ہو مشغول نہ ہو۔ اب اگر یہ وہم ہو کہ اس عورت کے جواب سے وہ شرط جاتی رہی اور طلاق بھی واقع نہ ہوئی اور اس کا وہ اختیار بھی ختم ہو گیا۔ مگر جب کہ اس کے بعد شوہر نے طلاق کی نیت کے ساتھ یہ کہا کہ میں نے چاہی تو اس وقت طلاق واقع ہو جانی چاہئے۔ تو مصنفؒ نے اس کا جواب دیا۔

ولا یقع الطلاق بقوله شئت وان نوى الطلاق لانه لیس فی کلام المرأة ذکر الطلاق......الخ

کہ شوہر اس قول سے کہ میں نے چاہی کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی اگرچہ اس کی نیت بھی کی ہو۔ لانہ لیس الخ کیونکہ اس کی بیوی کے کلام میں طلاق کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ کہ اس کا شوہر اس کی طلاق کا چاہنے والا ہو۔ف۔ کیونکہ بیوی نے تو صرف یہی کہا ہے کہ میں نے چاہی اگر آپ چاہیں۔ اور صاف طور سے یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنی طلاق چاہی اگر آپ بھی چاہیں۔ اور اس عورت کے جواب میں شوہر نے بھی صرف یہی کہا کہ میں نے چاہی۔ پس جب اس عورت کے کلام میں لفظ طلاق مذکور نہیں ہے تو مرد اس کی طلاق چاہنے والا نہیں ہوا۔ اب اگر پھر یہ کہا جائے کہ شوہر نے اگرچہ زبان سے طلاق کا لفظ ذکر نہیں کیا مگر کہتے وقت اس کی نیت تو موجود ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا کہ۔

والنية لاتعمل في غير المذكور حتى لوقال شئت طلاقك يقع اذانوى لانه ايقاع مبتداء ......الخ

ایسی چیز میں نیت کوئی کام نہیں کرتی جو لفظوں میں مذکور نہ ہو۔ف۔ یعنی اگر بیوی کے جملہ میں طلاق کا لفظ مذکور ہوتا تو شوہر کے جواب میں طلاق کا لفظ مذکور نہ ہونے کے باوجود طلاق کی نیت کافی ہو جاتی۔ اور اب جب کہ ان دونوں میں سے کسی کے بھی جواب میں لفظ طلاق مذکور نہیں ہے تو نیت بھی بے کار ہو گئی۔ اس کی مثال ایسی ہوگی کہ ایک عورت نے کہا کہ مجھے دو۔ اور مرد نے جواب دیا کہ میں نے دی تو اس کہنے سے کچھ بھی نہ ہوگا۔ البتہ اگر عورت نے کہا کہ مجھے طلاق دو اور مرد نے جواب دیا کہ میں نے دی۔ اور ساتھ ہی طلاق کی نیت بھی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ حتی لو قال الخ یہاں تک کہ اگر شوہر ہی اپنے کلام میں یوں کہے کہ میں نے تمہاری طلاق چاہی تو اس وقت طلاق کی نیت ہونے کی صورت میں طلاق واقع ہو جائیگی۔ف۔ یعنی نیت یہ ہو کہ میں نے طلاق واقع کی۔ کیونکہ صرف کسی ایک چیز کے چاہنے سے اس کا ایک واقع ہونا ضروری نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے جب شوہر کی نیت ہو کہ میں نے تمہاری طلاق چاہی یعنی واقع کی تو وہ واقع ہو جائے گی۔ مگر اس کا جواب ہونے کی وجہ سے واقع نہ ہوگی۔ لانه ايقاع الخ بلکہ اس لئے کہ یہ صورت از سر نو طلاق دینے کی ہوگی۔ اذالمشية الخ کیونکہ کسی چیز کی خواہش اس کے وجود کا پتہ بتاتی ہے۔ف۔ یعنی جس چیز کی خواہش ظاہر کی جائے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کہنے والے کی طرف سے وہ پائی جائے گی۔ اس لئے جب اس نے طلاق کی نیت کی تو یہ صحیح ہو گیا کہ اس نے طلاق موجود کر دی اگرچہ اس مفہوم کے لئے اس نے خواہش کا لفظ ذکر کیا۔ پس گویا یوں کہا کہ میں نے تمہاری طلاق چاہی اور دے دی۔ بخلاف قوله الخ برخلاف ارادہ کے کہ شوہر نے کہا کہ میں نے تمہاری طلاق کا ارادہ کیا۔ اس طرح ابھی تک طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ صرف ارادہ وجود کا پتہ نہیں دیتا ہے (۔چیز نہیں ہو جاتی ہے)۔

ف۔ اور فرق یہ ہے کہ آدمی کبھی اپنی پسند کی چیز کا ارادہ کرتا ہے اور کبھی کسی ضرورت سے ناپسند چیز کا بھی ارادہ کرتا ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہے وہ اس کو عمل میں نہیں لاتا ہے۔ اس طرح صرف ارادہ سے ہی اس کا وجود کرنا ظاہر نہیں ہوتا ہے جب تک کہ خود اس کا اظہار نہ کرے۔ اور مشیت و خواہش ہمیشہ پسندیدہ چیز کی ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اس چیز کے نہ ہونے سے پریشانی اور تکلیف ہوتی ہے۔ اس لئے اس سے جہاں تک ممکن ہوتا ہے اسے موجود کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اب جب کہ ہم نے طلاق کے مسئلہ میں اسی طرح غور کیا تو دیکھا کہ وہ (اس تعلقات انتہائی درجہ خراب ہو جانے کی وجہ سے) طلاق واقع کرنے میں اب کوئی چیز مانع نہیں رہی اس لئے اس نے طلاق دے دی۔ اور اس نے جو یہ کہا کہ میں نے اس کی خواہش کی ہے تاکہ اس کے واقع کرنے سے پسندیدہ ہونا ظاہر ہو۔ فافہم۔ م۔ الحاصل اصل مسئلہ میں عورت کے ہاتھ سے اختیار کا ختم ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ اس نے شرط مرسلہ کو شرط معلقہ کر دیا ہے۔ یہ کہتے ہوئے کہ اگر آپ نے چاہی تو میں نے بھی چاہی۔

وكذا اذا قالت شئت ان شاء ابى اوشئت انكان كذالامرلم يجئى بعد لما ذكرنا ......الخ

اسی طرح اگر اس عورت نے یوں کہا کہ اگر میرا باپ چاہے۔ف۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا کہ میں تو یوں اسے نہیں چاہتی۔ البتہ اگر میرا باپ چاہے تو پھر میں بھی چاہتی ہوں۔ اوشئت الخ یوں کہا کہ میں نے بھی چاہی اگر بشرطیکہ ایسی بات

ہو۔ف۔ یعنی کسی دوسری طلاق پر مشروط کروں۔ لا مرلم یکمی الخ وہ بات ابھی تک ظاہر نہ ہوئی ہو۔ف۔ مثلاً کہا میں نے (طلاق) چاہی بشرطیکہ میرا وظیفہ مقرر ہو جائے۔ یا فلاں مرد مجھ سے نکاح کو منظور کر لے یا میرا بھائی سفر سے بخیر پہنچ جائے۔ خلاصہ یہ کہ آئندہ زمانہ میں ہونے والی بات پر معلق کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ یعنی وہ واقع نہ ہوگی۔ اور تفویض بھی باطل ہو جائے گی۔ لما ذکرنا الخ اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جو خواہش اس نے ظاہر کی ہے۔ وہ مشیت معلقہ ہے۔ اسی وجہ سے طلاق بھی نہ ہوگی اور اختیار بھی ختم ہو جائے گا۔ وان قالت الخ اور اگر بیوی نے کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہی ہوا ہو۔ یعنی ایسی بات کے متعلق کہا جو پچھلے دنوں میں وہ ہو چکی ہو تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ لان التعلیق الخ کیونکہ کسی بات کو کسی ایسے کام پر معلق کرنا جو پہلے ہی ہو چکا ہو اسے تعلیق کرنا نہیں کہا جاتا ہے۔ف۔ اس لئے کہ تعلیق کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس بات کا وجود اس وقت ہو جب فلاں بات کا وجود ہو۔ مثلاً یہ کہنا کہ تم کو طلاق ہے اگر تم اس گھر میں جاؤ۔ تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ تم کو طلاق اس وقت ہو جائے جب اس گھر میں تمہارا جانا پایا جائے اور جو چیز کہ ہو چکی ہے یا گزر چکی ہے تو اس کا وجود ہو چکا ہے اس پر کسی چیز کو معلق کرنا حقیقت میں اس کام کو کر گزرنا ہوتا ہے کیونکہ گزری ہوئی بات پر معلق کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ چنانچہ جب اس کی بیوی نے کسی گزری ہوئی بات پر اپنا چاہنا معلق کیا تو اس کی چاہت پائی جا چکی کیونکہ جب وہ بات ہو چکی تو اس کا چاہنا بھی ہو گیا۔ تنجیز (جو تعلیق کی ضد ہوتی ہے۔ یعنی) کسی کام کو کسی پر معلق کئے اور توقف کئے بغیر فی الفور کر لینا۔

ولوقال لها انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متى شئت او متى ما شئت فردت الامر لم يكن ردا ولايقتصر على المجلس اما كلمة متى ومتى ما فلانها للوقت وهي عامة في الاوقات كلها كانه قال في اى وقت شئت فلايقتصر على المجلس بالاجماع ولوردت الامرلم يكن ردا لانه ملكها الطلاق في الوقت الذى شاءت فلم يكن تمليكا قبل المشية حتى يرتدبالردولاتطلق نفسها الاواحدة لانها تعم الازمان دون الا فعال فتملك التطليق في كل زمان ولا تملك تطليقابعد تطليق واماكلمة اذاواذاما فهي ومتى سواء عندهما وعند ابى حنيفةؒ ان كان يستعمل للشرط كما يستعمل للوقت لكن الامر صار بيدها فلايخرج بالشك وقدمرمن قبل۔

ترجمہ ۔ اور اگر اپنی بیوی سے کلمہ اذا و اذاما او متی و متی ما کے ساتھ کہا کہ تم کو طلاق ہے (۔ تم جب چاہو یا تم جب جب چاہو یا تم جب بھی چاہو یا جب کبھی بھی چاہو) لیکن بیوی نے اس اختیار کو رد کر دیا۔ تو اس انکار کے باوجود رد نہیں ہوگا۔ اور نہ ہی اسی مجلس پر موقوف رہے گا۔ کیونکہ کلمہ متی اور متی ما وقت کے لئے ہے۔ جو کہ تمام اوقات کے لئے عام ہے۔ اس کا کہنا ایسا ہوگا کہ گویا یوں کہا کہ تم جس وقت بھی چاہو۔ اس لئے یہ اختیار بالاجماع مجلس تک ہی موقوف نہیں رہے گا۔ اور اگر اس عورت نے اسے رد کر دیا تو بھی رد نہیں ہوگا۔ کیونکہ شوہر نے اس عورت کو طلاق کا مالک ایسے وقت میں کیا ہے جس میں وہ چاہے۔ لہذا اس کی خواہش سے پہلے طلاق کی تملیک ہی نہیں ہوگی کہ اس کے رد کر دینے سے وہ رد ہو جائے۔ اور وہ بیوی خود کو صرف ایک ہی طلاق دے سکتی ہے (زیادہ نہیں) کیونکہ اس کا اختیار ایسے لفظ سے ہوا ہے جو زمانہ کے لئے تو عام ہے مگر افعال کے لئے عام نہیں ہے۔ لہذا وہ ہر زمانہ میں طلاق دینے کی مالک تو بن سکتی ہے مگر ایک کے بعد دوسری طلاق دینے کی مالک نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن کلمہ اذا اور اذاما اور کلمہ متی صاحبینؒ کے نزدیک سب ایک حکم کے بعد برابر ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اذا کا استعمال شرط کے لئے ہوتا ہے جیسے وقت کے لئے بھی ہوتا ہے۔ لیکن اس جگہ چونکہ بیوی کے ہاتھ میں اختیار ہو چکا ہے تو اب شک کی وجہ سے خارج نہ ہوگا۔ یہ بحث اس سے پہلے بھی گذر چکی ہے۔

توضیح ۔ کلمہ اذا و اذاما و متی و متی ما سے بیوی کو طلاق کے لئے اختیار دینے کا حکم۔ تفصیل

ولوقال لها انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متى ما شئت ......الخ

اور اگر اپنی بیوی سے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے تم جب چاہو یا جب بھی تم چاہو یا جس وقت چاہو یا جس جس وقت تم چاہو۔ف۔ یعنی اس کے چاہنے کے لئے تمام اوقات کو عام کر دیا۔ کہ وہ جس وقت چاہے یا ممکن ہو۔ فردت الامر لیکن اس بیوی نے اس اختیار کو رد کر دیا۔ف۔ اور یہ کہا کہ میں طلاق نہیں چاہتی ہوں۔لم یکن الخ تو بھی اس طرح اس کا اختیار رد نہیں ہوگا۔ف۔ کیونکہ اس نے فی الحال اس خاص وقت میں رد کیا ہے۔ لیکن آنے والے اوقات تو ابھی باقی ہیں تو ان میں اس کی خواہش کا اختیار باقی رہے گا۔

ولایقتصر علی المجلس اما کلمة متی ومتی مافلانها للوقت وهی علمة فی الاوقات کلها ......الخ

اور یہ اختیار صرف اسی مجلس تک مخصوص نہیں رہے گا۔ف۔ بلکہ تمام اوقات کے لئے ہے۔اما کلمة متی الخ چنانچہ کلمہ متیٰ و متیٰ ما۔ف۔ جس کا ترجمہ جب چاہو یا جب جب چاہو کیا گیا ہے۔ان کا عام ہونا فلانها للوقت الخ اس لئے ہے کہ یہ کلمے وقت کے لئے ہیں۔اور تمام اوقات کے لئے عام ہیں کانه قال الخ گویا شوہر نے یہ کہا کہ جس وقت بھی تم چاہو تم کو طلاق ہے۔ لہٰذا بالاجماع یہ تفویض اور یہ اختیار صرف اسی مجلس تک محدود نہیں رہے گا۔ف۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ولو ردت الخ اور اگر عورت نے اپنے اختیار کو رد کر دیا تو یہ رد نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کے شوہر نے اس کو ایسے وقت میں طلاق کا مالک بنایا ہے کہ جس میں وہ چاہے۔

فلم یکن تملیکا قبل المشیة حتی یرتدبالرد ولاتطلق نفسها الاواحدة ......الخ

تو اس کی خواہش سے پہلے اس کی طلاق کی تملیک نہیں ہوئی کہ اس کے رد کر دینے سے وہ رد ہو جائے۔ف۔ بلکہ اپنی خوشی اور خواہش کے ساتھ جب اس اختیار کی مالک ہو گی اسی وقت اس کا رد کرنا یا قبول کرنا معتبر ہوگا۔ ولا تطلق الخ اور وہ عورت اپنے نفس کو طلاق نہیں دے سکتی ہے مگر ایک ف یعنی اس طرح کے اختیار دینے سے وہ صرف ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ لانها تعم الخ کیونکہ کلمہ متیٰ زمانوں کے لئے عام ہے۔ افعال کے لئے عام نہیں ہے۔ اسی لئے عورت کو ہر زمانہ میں لینے کا اختیار ہوگا۔ف۔ یعنی جب بھی اس کی خواہش ہو اپنے اختیار کو کام میں لا کر خود کو طلاق دے سکتی ہے۔ ولایملک الخ اور ایک بار طلاق لے لینے کے بعد دوبارہ طلاق نہیں لے سکتی ہے۔ یہاں تک کلمہ متیٰ کی تفصیل تھی۔

واما کلمة اذاواذاما فهی ومتی سواء عندهما وعند ابی حنیفةؒ ان کان یستعمل للشرط......الخ

لیکن کلمہ اذا اور اذا ما تو یہ کلمے مثل کلمہ متیٰ کے ہیں۔ یعنی اذا بھی ہر زمانہ کی تعمیم کے لئے ہے۔ بغیر فعل کے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اذا کبھی وقت کے لئے آتا ہے اور کبھی شرط کے لئے حرف ان کی طرح۔ لیکن اس مسئلہ میں مثل متیٰ کے رکھا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا وعندابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگرچہ اذا کا استعمال شرط کے لئے ہوتا ہے جیسے کے وقت کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے۔ لیکن موجودہ صورت میں بیوی کے ہاتھ میں اختیار آچکا ہے اس لئے صرف شک کی وجہ سے وہ ختم نہ ہوگا۔ف۔ یعنی اگر یہاں اذا کلمہ متیٰ کے معنی میں ہے تو جو اختیار بیوی کا حاصل ہو چکا ہے وہ برابر باقی رہے گا۔ اور اگر اذا شرط کے معنی میں ہو تو وہ اختیار ختم ہو جانا چاہئے۔ اس بناء پر شک پیدا ہو گیا کہ اختیار ختم ہو گیا ہے یا باقی رہ گیا ہے۔ تو اس شک کی وجہ سے موجود چیز کو ختم کرنا صحیح نہ ہوگا۔ الحاصل اس کا اختیار باقی رہ جائے گا۔ وقد مر من قبل اور یہ بحث پہلے بھی گذر چکا ہے۔ف۔ اس فصل میں جو زمانہ کی طرف طلاق کی اضافت کرنے کے بیان میں ہے۔

ولوقال لها انت طالق کلماشئت فلها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة حتی تطلق نفسها ثلثا لان کلمة کلما توجب تکرار الافعال الاان التعلیق ینصرف الی الملك القائم حتی لوعادت الیه بعد زوج اخروطلقت نفسها لم یقع شئی لانه ملك مستحدث ولیس لها ان تطلق نفسها ثلثافی کلمة واحدة لانها توجب عموم الافراد لاعموم الاجتماع فلاتملك الایقاء جملة وجمعا ولوقال لها انت طالق حیث شئت اواین شئت لم تطلق

حتی تشاء وان قامت من مجلسها فلا مشية لها لان. كلمة حيث و اين من اسماء المكان والطلاق لاتعلق له بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشية فتقصر على المجلس بخلاف الزمان لان له تعلقا به حتى يقع في زمان دون زمان فوجب اعتباره خصوصاً وعموماً.

ترجمہ۔اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے کلماشئت (تم جب جب چاہو) تو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ خود کو ایک کے بعد ایک طلاق دیتی رہے۔ یہاں تک کہ پوری تین طلاقیں ہو جائیں کیونکہ کلمہ کلما افعال کے تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔البتہ یہ تعلیق اسی وقت تک رہے گی جب تک کہ اس کی ملکیت موجود ہو۔ چنانچہ اگر اس سے علیحدگی کے بعد اس نے دوسرے سے شادی کی پھر وہاں سے علیحدہ ہو کر دوبارہ اسی کے پاس آگئی اور اب پھر اس نے خود کو طلاق دی تو اب ایک بھی واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ نئی ملکیت پائی گئی ہے۔ نیز اسے یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ خود کو ایک کلمہ سے ہی تین طلاقیں دے دے۔ کیونکہ کلمہ کلما (ہر بار) عموم افراد کو لازم کرتا ہے۔اور عموم اجتماع کو نہیں۔اس لئے اس عورت کو ایک ساتھ واقع کرنے اور جمع کرنے کا اختیار نہیں ہے۔اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے حیث شئت (تم جہاں چاہو) یا این شئت (یا تم جس جگہ چاہو) تو اسے طلاق نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ چاہے۔اور اگر وہ اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو اس کے لئے مشیت باقی نہ رہے گی۔ کیونکہ کلمہ حیث اور این دونوں اسم مکان سے ہیں۔اور طلاق کا مکان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔اس لئے مکان کا ذکر لغو ہوگا۔اور صرف عورت کی خواہش کا ذکر باقی رہا۔اس لئے اسی مجلس تک محدود ہوگی۔ بخلاف زمانہ کے اس لئے کہ زمانہ کے ساتھ طلاق کا تعلق ہوتا ہے۔یہاں تک کہ طلاق ایک زمانہ میں ہوتی ہے اور ایک زمانہ میں نہیں ہوتی ہے۔اس لئے زمانہ کا اعتبار کرنا بطور خصوص کے اور بطور عموم کے واجب ہوا۔

توضیح۔کلمہ کلما سے اپنی بیوی کو طلاق لینے کا اختیار دینے کے احکام

ولوقال لها انت طالق كلماشئت فلها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة حتى تطلق نفسها ثلثا ......الخ

اگر اپنی بیوی کو کہا کہ تم کو طلاق ہے۔ کہ چاہو تو عورت کو یہ اختیار ہوگا کہ خود کو ایک کے بعد ایک طلاق دے۔یہاں تک کہ تین طلاقیں دے دے۔ف۔ کیونکہ زیادہ سے زیادہ تین ہی طلاقوں کا مالک بنا سکتا ہے۔لان کلما الخ کیونکہ کلمہ کلما (ہر بار) تکرار افعال کا تقاضا کرتا ہے۔ف۔ یعنی کم فعل ادا کرے تو وہ بڑھاتا جائے۔ یہاں تک کہ اس کی آخری حد تک اسے پہونچا دے۔لیکن اگر تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح و طلاق کے بعد پھر پہلے شوہر کا پاس نکاح کر کے پہونچ جائے۔اس وقت اسے یہ اختیار نہ ہوگا کہ کلما کے حکم کے مطابق طلاق دیتی رہے۔ کیونکہ کلما اگرچہ بار بار طلاق دیتے اپنے کی اجازت دیتا ہے۔الاان الخ مگر اس تعلیق کا اثر صرف ملکیت کی طرف پھیرے گی جو اس وقت موجود ہے۔ف۔ جس کا حاصل مطلب یہ ہوگا کہ اس موجودہ ملکیت نکاح کے اندر رہتے ہوئے تم جتنی لینی چاہو لے سکتی ہو۔اس لئے دوسری آنے والی ملکیت پر اس ملک کا اثر نہ ہوگا۔ حتی لو عادت الخ یہاں تک کہ اگر یہ عورت دوسرے شوہر کے بعد اسی شوہر کے پاس آئی اور اس نے خود کو پھر طلاق دی تو ایک بھی واقع نہ ہوگی۔ لانہ ملک الخ کیونکہ یہ ملکیت نئی ہے جو نئے نکاح کرنے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ف۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ موجودہ ملکیت میں رہتے ہوئے ہر بار طلاق لیتے وقت ہر بار ایک ساتھ صرف ایک ہی طلاق لے سکتی ہے۔

وليس لها ان تطلق نفسها ثلثافي كلمة واحدة لانها توجب عموم الافراد ......الخ

اور اس عورت کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ ایک بار کہتے ہوئے خود کو تین طلاقیں دے۔ لانہا تو جب الخ کیونکہ کلمہ کلما (ہر بار) افراد کے عام ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔اور عام اجتماع کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔اس وجہ سے اس عورت کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ ایک ساتھ کئی طلاقیں دے یا انہیں جمع کر دے۔ف۔ یعنی لفظ ہر بار اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ طلاق کو ایک ایک کر کے دے اور یہ اختیار نہیں دیتا ہے کہ ہر طرح جمع کرے خواہ اس طرح کہ میں نے خود کو تین طلاقوں کا مجموعہ دیا۔ یا یہ کہا میں نے خود کو ایک طلاق

اور ایک طلاق اور ایک طلاق دی۔ بلکہ جب چاہے ہر بار ایک طلاق دے۔

ولوقال لها انت طالق حيث شئت اواين شئت لم تطلق حتى تشاء ......الخ

اور اگر بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے جہاں تم چاہو یا جس جگہ تم چاہو۔ تو اسے طلاق نہ ہوگی۔ جب تک کہ وہ نہ چاہے۔ف۔ لیکن یہ چاہنا صرف اسی مجلس تک محدود ہوگا۔ وان قامت الخ اور اگر وہ اس مجلس سے کھڑی ہوگئی تو اب اس کی خواہش کا حکم ختم ہوگیا۔ لان كلمة الخ کیونکہ کلمہ حیث اور این دونوں اسم مکان سے ہیں۔ف۔ یعنی جگہ کے معنی ہیں۔ والطلاق الخ جب کہ طلاق کا مکان سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے جگہ کا ذکر کرنا لغو ہوگیا۔ وتبقى الخ اور صرف اس عورت کی خواہش کا ذکر باقی رہا۔ف۔ اور جب اس سے کہے کہ تم کو طلاق ہے اگر تم چاہو تو صرف اس کے چاہنے سے ہی طلاق ہو جائے گی۔ فتفتقر الخ تو وہ مشیت صرف اسی مجلس تک محدود رہے گی۔ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مکان کے ذکر سے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ طلاق کو جگہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔

بخلاف الزمان لان له تعلقا به حتى يقع في زمان دون زمان فوجب اعتباره خصوصاً وعموماً......الخ

برخلاف زمانہ کے کیونکہ طلاق کو زمانہ کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ حتی یقع الخ یہاں تک کہ طلاق کسی زمانہ میں واقع ہوتی ہے اور کسی زمانہ میں واقع نہیں ہوتی ہے۔ف۔ مثلاً حیض آنے کے دنوں میں اسی طرح اس طہر میں جس میں ہمبستری ہو چکی ہو اس میں طلاق دینی بدعت ہے۔ فوجب الخ اس لئے زمانہ کا اعتبار کرنا بطور خصوص اور عموم ہر طرح سے واجب ہوا۔ف۔ مثلاً یوں کہے کہ تم کو کل طلاق ہے اس مثال میں خصوصی طور سے کل کا اعتبار ہوتا ہے اس لئے اگر آج ہی چاہے تو بھی طلاق نہیں ہوگی۔ اور اگر کہے کہ تم جس وقت بھی چاہو تم کو طلاق ہے۔ تو اس میں عموم وقت کا اعتبار ہوگا۔ اور اب جگہ تو جب ایک جگہ طلاق واقع ہوگی تو سب جگہ ہوگی۔ اور ایسی بات نہیں ہے کہ جب ایک زمانہ میں ہو تو ہمیشہ ہی ہو۔

وان قال لها انت طالق كيف شئت طلقت تطليقة يملك الرجعة معناه قبل المشية فان قالت قدشئت واحدة بائنة اوثلثا وقال الزوج ذلك نويت فهو كماقال لان عندذلك تثبت المطابقة بين مشيتها وارادة اماذاارادات ثلثا والزوج ارادواحدة بائنة اوعلى القلب تقع واحدة رجعية لانه لغا تصرفها لعدم الموافقة فبقى ايقاع الزوج وان لم تحضره النية يعتبر مشيتها فيما قالو اجريا على موجب التخيير قال رضى الله عنه قال في الاصل هذا قول ابى حنيفةؒ وعندهما لايقع مالم توقع المرأة فتشأ رجعية اوبائنة اوثلثا وعلى هذا الخلاف العتاق لهما انه فوض التطليق اليها على اى صفة شاء ت فلابدمن تعليق اصل الطلاق بمشيتها ليكون لها المشية في جميع الاحوال اعنى قبل الدخول وبعده ولابى حنيفةؒ ان كلمة كيف للاستيمان يقال كيف اصبحت والتفويض في وصفه يستدعي وجود اصله ووجود الطلاق بوقوعه.

ترجمہ۔ اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے تم جیسی چاہو تو (یہ کہتے ہی اسے) ایک ایسی طلاق ہو جائے گی جس کے بعد وہ رجعت بھی کر سکے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عورت کے کچھ چاہنے سے پہلے ہی اس کے بعد اگر اس نے کہا کہ میں نے ایک بائنہ یا تین مغلظہ چاہی ہے۔ پھر شوہر یہ کہے کہ میں نے بھی اسی کی نیت کی ہے تو جیسا کہ شوہر نے کہا ویسی ہی واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں عورت کی خواہش اور مرد کے ارادہ دونوں کے درمیاں مطابقت پائی گئی۔ اور اگر اس عورت نے تین کا ارادہ کیا لیکن شوہر نے صرف ایک بائنہ کا ارادہ کیا۔ یا اس کے برعکس تو صرف ایک رجعیہ واقع ہوگی۔ کیونکہ دونوں کے درمیان موافقت پائی نہ جانے کی وجہ سے عورت کا تصرف لغو ہو جائے گا۔ اور اس شوہر کی طرف سے طلاق دینا باقی رہ جائے گا۔ اور اگر طلاق کا اختیار دیتے وقت شوہر کی کوئی نیت نہ ہو تو عورت کی خواہش کا اعتبار ہوگا جیسا کہ مشائخ نے فرمایا ہے۔ کیونکہ اختیار دینے

کا تقاضا یہی ہے۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا ہے کہ یہ فیصلہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک جب تک کہ عورت خود طلاق واقع نہیں کرے گی طلاق نہیں ہو گی۔ پس وہ عورت خواہ رجعیہ چاہے یا بائنہ یا تین طلاقیں چاہے۔ اسی اختلاف کی طرح غلام کے آزاد کرنے میں بھی اختلاف ہے۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق دینے کا کام اسی عورت کے سپرد کر دیا ہے۔ کہ وہ جس صفت کے ساتھ چاہے طلاق دے۔ تو یہ بات لازم ائی کہ اصل طلاق کا کام بھی اسی عورت کی خواہش پر معلق ہوتا کہ ہر حالت میں عورت ہی کی مرضی کے مطابق ہو۔ اور ہر حالت سے مراد یہ ہے کہ یہ عورت غیر مدخولہ ہو یا مدخولہ ہو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کیف وصف دریافت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ چنانچہ یہ بولا جاتا ہے کیف اصبحت۔ آپ کی صبح کس کیفیت کے ساتھ ہوئی۔ اور وصف طلاق کو سپرد کرنا اس بات کو چاہتا ہے کہ اصل طلاق موجود ہو۔ اور طلاق کا وجود اسی طرح ہو تا ہے کہ وہ واقع ہو جائے۔

توضیح۔ وان قال لھا الخ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے جس کیفیت سے تم چاہو۔ تو اس کو فی الفور ایک ایسی طلاق ہو جائے گی جس میں شوہر کو رجعت کا حق ہو گا

معناه قبل المشية فان قالت قدشئت واحدة بائنة اوثلثا وقال الزوج ذلك نويت......الخ

یعنی عورت کے چاہنے اور اپنی مرضی ظاہر کرنے سے پہلے ہی ایک طلاق ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ وہ خواہ جس کیفیت سے بھی چاہے وہ ایک طلاق دیدیتا ہے۔ اس کے بعد عورت کی مرضی دیکھنی ہوتی ہے کہ وہ کس کیفیت کی ہے یعنی بائنہ یا رجعیہ یا مغلظہ ہے۔ **فان قالت الخ** اب اگر عورت نے کہا کہ میں نے ایک بائنہ طلاق یا تین مغلظہ طلاقیں چاہیں اور شوہر نے کہا کہ میں نے بھی اسی کی نیت کی تھی تو جب شوہر نے جیسا کہہ دیا ویسی ہی طلاق ہو گی۔ **لان عند ذلك الخ** کیونکہ اس صورت میں عورت کی خواہش اور اس کے شوہر کی نیت میں موافقت پائی گئی ہے۔ ف۔ مثلاً شوہر نے ایک بائنہ کی نیت کی تو صحیح ہے۔ اور بیوی نے بھی ایک بائنہ کی خواہش کی تو دونوں میں موافقت پائی گئی۔

اما اذا ارادات ثلثا والزوج ارادواحدة بائنة اوعلى القلب تقع واحدة رجعية ......الخ

اور اگر دونوں میں مخالفت ہو جائے مثلاً بیوی نے تین طلاقیں چاہیں اور شوہر نے ایک بائنہ طلاق کی نیت کی تھی۔ او علی القلب الخ یا اس کے برعکس ہو۔ ف۔ کہ شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی اور عورت نے ایک بائنہ چاہی۔ تقع واحدۃ رجعیۃ تو ایک رجعی طلاق واقع ہو گی۔ ف۔ اگرچہ شوہر نے بائنہ یا تین مغلظہ کی نیت کی ہو۔ لانہ لغا الخ کیونکہ عورت کا تصرف تو شوہر کی نیت سے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہو گیا۔ ف۔ لہٰذا ایک بائنہ یا تین مغلظہ طلاقیں واقع نہیں ہوئیں۔ فبقی ایقاع الزوج تو شوہر کا طلاق واقع کرنا باقی رہے گا۔ ف۔ اور وہ ایک طلاق ہو گی جو رجعی ہی ہو گی۔ وان لم تحضرہ الخ اور اگر اتفاق سے بیوی کو اختیار دیتے وقت شوہر کے دل میں کچھ بھی نیت نہیں تھی۔ ف۔ یعنی بائنہ یا تین طلاقیں وغیرہ۔ یعتبر مشیتھا الخ تو متاخرین مشائخ کے قول کے مطابق عورت کی خواہش کا اعتبار ہو گا۔ کیونکہ اختیار دینے کا تقاضا یہی ہے۔ ف۔ پس اگر اس عورت نے بائنہ چاہی یا تین طلاقیں چاہیں تو شوہر کے ارادہ سے کچھ مخالفت نہیں ہے اس لئے اسی کا اعتبار ہونا چاہئے۔ کیونکہ شوہر ہی نے اس کو اختیار دیا ہے۔ غایۃ البیان میں کہا ہے کہ جامع صغیر کے اشارہ کے مطابق ایک رجعی طلاق واقع ہونی چاہئے۔ کیونکہ بائنہ یا تین طلاقیں اس وقت واقع کی ہیں جبکہ شوہر کی بھی یہی نیت ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر یہ نیت نہ ہو تو واقع نہ ہوں گی تو اصلی طلاق رجعی باقی رہے گی۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہر اسی کا تقاضا کرنا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ یہ مسئلہ جامع صغیر میں کسی اختلاف کے بغیر ذکر کیا ہے۔ جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ شاید تینوں اماموں کے نزدیک یہی حکم ہو۔ **قال المصنف** الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ نے مبسوط میں لکھا ہے کہ یہ قول صرف امام ابو حنیفہؒ ہے۔

وعندهما لايقع مالم توقع المرأة فتشأ رجعية اوبائنة اوثلثا ......الخ

اور صاحبینؒ کے نزدیک واقع نہیں ہوگی جب تک کہ خود عورت واقع نہ کرے۔ف۔یعنی امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ عورت کی مرضی ہونے سے پہلے ہی ایک طلاق رجعی ہو جائے گی۔اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ کچھ بھی واقع نہیں ہوگی۔اس طرح اس کا واقع ہونا عورت کی مرضی کے بعد ہوگا۔فتشاء الخ پس وہ عورت خواہ طلاق رجعیہ چاہے یا بائنہ یا تین طلاقیں۔ف۔مقصد یہ ہے کہ عورت جو کچھ بھی چاہے اسے دیا جائے اگر اس کی خواہش شوہر کی نیت کے موافق ہو تو واقع ہو جائے گی۔اور دونوں میں اختلاف ہو تو شوہر کی نیت کا اعتبار ہوگا۔اور اگر شوہر کی کچھ نیت نہ ہو تو کلام مذکو جاری ہے۔

وعلى هذا الخلاف العتاق لهما انه فوض التطليق اليها على اى صفة شاء ت......الخ

اسی اختلاف کے مطابق آزاد کرنے کا بھی حکم ہے۔ف۔جب کہ اسی لفظ کیف سے ہو۔یعنی کسی غلام کو کوئی کہے کہ تم آزاد ہو جس کیفیت سے چاہو۔یا عربی میں اس طرح کہے انت حر کیف شئت۔تب امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ فی الحال آزاد ہو گیا یعنی وہ چاہے یا نہ چاہے۔لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جب تک وہ نہ چاہے آزاد نہیں ہوا۔امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔لهما انه الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق اپنی بیوی کے سپرد کردی ہے کہ وہ جس کیفیت سے چاہے اسے استعمال کرے۔ فلابدمن الخ تو یہ بات لازم آئی کہ اصل طلاق بھی اسی کی خواہش پر معلق ہو تاکہ ہر حالت میں عورت کے لئے خواہش کا حکم باقی رہے۔اوار ہر حالت سے مراد اس جگہ یہ ہے کہ وہ عورت ایسی ہو کہ اس سے ہمبستری ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ف۔کیونکہ اگر عورت کے چاہنے سے پہلے طلاق ہو جائے تو اگر وہ ایسی ہو کہ اس سے ہمبستری نہ ہوئی ہوگی تو اسی ایک سے وہ بائنہ ہو جائے گی۔پھر تو اس کی کچھ بھی مرضی باقی نہ رہے گی۔البتہ اگر ہمبستری اس سے ہو چکی ہوگی تو اسے طلاق رجعی کے بعد بھی عورت کی خواہش بائنہ یا مغلظہ (تین طلاقوں) تک رہی۔اب اگر پہلے سے ایک رجعی واقع نہ ہوئی ہو تو اس صورت میں جس سے ہمبستری ہو چکی اور جس سے نہ ہوئی (-مدخولہ وغیر مدخولہ) دونوں برابر ہیں یعنی دونوں کے لئے وہ مشیت باقی رہے گی۔

ولابی حنیفةؒ ان كلمة كيف للاستيمان يقال كيف اصبحت والتفويض فى وصفه ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کیف تو وصف معلوم کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ف۔اس سے کسی کی ذات معلوم نہیں کی جاتی ہے۔یقال کیف الخ محاورہ میں بولتے ہیں کیف اصبحت یعنی تم نے کس کیفیت کے ساتھ صبح کی۔اس سے غرض یہ نہیں ہوتی ہے کہ تمہاری ذات کیا ہے یا تم کون ہو آدمی ہو یا جانور ہو۔بلکہ یہ معنی ہیں کہ تم کو تو ہم جانتے ہیں لیکن یہ نہیں جانتے کہ تم اب کیسے ہو یا تمہاری صفت کیا ہے۔آیا خیریت کے ساتھ ہو یا کچھ پریشانی کی بات ہے۔اسی طرح جب اس عورت سے یہ کہا کہ انت طلاق کیف شئت تم کو طلاق ہے تم جس کیفیت سے چاہو۔تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تم کو طلاق ہو جانے میں تو کوئی شبہ نہیں ہے بلکہ وہ تو ثابت ہے۔مگر اس طلاق کا وصف متعین کرنے کا اختیار تم کو ہے۔خلاصہ یہ ہوا کہ وصف طلاق اس کے سپرد کر دیا ہے۔

والتفويض فى وصفه يستدعى وجود اصله ووجود الطلاق بوقوعه......الخ

اور وصف طلاق کو اسے حوالہ کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اصل طلاق پہلے سے ثابت ہو۔ف۔کیونکہ پہلے ذات ہوتی ہے تب اس کا وصف ہوتا ہے۔مثلاً جب تک کپڑا موجود نہ ہو جائے تب تک اس کی سرخی یا سیاہی کا وصف کس کے ساتھ قائم ہوگا۔اس طرح یہ معلوم ہو گیا کہ جب شوہر نے اپنی بیوی سے وصف دریافت کیا کہ تم طلاق بائنہ چاہتی ہو یا مغلظہ مثلاً تو اس وصف کے لئے ذات طلاق پہلے سے موجود ہے۔ووجود الطلاق الخ اور طلاق کا موجود ہونا اسی طور پر ہے کہ وہ واقع ہو جائے۔ف۔یعنی طلاق اسی طرح موجود ہوتی ہے کہ وہ واقع ہو جائے۔اس سے معلوم ہو گیا کہ کم سے کم درجہ یہ ہے کہ ایک رجعی طلاق پہلے واقع کر کے عورت سے اس کی خواہش دریافت کی۔لیکن اگر وہ غیر مدخولہ ہو تو اس قابل نہیں رہتی ہے کہ اس سے اس طرح دریافت کیا

جائے۔ کیونکہ اس کے حق میں طلاق رجعیہ بھی بائنہ ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کے بعد اس کی کوئی مرضی باقی نہیں رہتی ہے۔م۔

وان قال لها انت طالق كم شئت اوماشئت طلقت نفسها ماشاء ت لانها يستعملان للعددفقد فوض اليها اى عدد شاء ت فان قامت من مجلس بطل وان ردت الامر كان ردالان هذا امراواحد وهوخطاب فى الحال فيقتضى الجواب فى الحال وان قال لها طلقى نفسك من ثلث ماشئت فلها ان تطلق نفسها واحدة اوثنتين ولاتطلق ثلثا عندابى حنيفة وقالا تطلق ثلثا ان شاء ت لان كلمة مامحكمة فى التعميم وكلمة من قد تستعمل للتمييز فيحمل على تميز الجنس كما اذاقال •كل من طعامى ماشئت اوطلق من نسائى من شا ء ت ولابى حنيفة ان كلمة من حقيقة للتبعيض وماللتعميم فيعمل بهما وفيما استشهدابه ترك التبعيض لدلالة اظهار السماحة اولعموم الصفة وهى المشية حتى لوقال من شئت كان على الخلاف.

ترجمہ۔ اور اگر بیوی سے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے تم جتنی چاہو یا جیسی چاہو۔ تو وہ جتنی چاہے خود کو طلاق دے۔ کیونکہ یہ دونوں الفاظ (کم-اور ما۔ جتنی اور جیسی) عدد کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں تو اس کے شوہر نے اسے اختیار دے دیا ہے کہ جتنی عدد بھی وہ چاہے لے سکتی ہے۔ اس کے بعد اگر وہ اس مجلس سے کھڑی ہو گئی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اختیار کو رد کر دیا تو وہ رد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ یہ تفویض ایک ہی کام ہے۔ اور یہ فی الحال خطاب ہے اور فی الحال اس کا جواب چاہتا ہے۔ اور اگر اس سے یوں کہا کہ تم خود کو تین میں سے جتنی چاہو طلاق دو۔ تو اس کو یہ اختیار ہو گا کہ ایک یا دو طلاقیں دے لیکن تین طلاقیں نہیں دے سکتی ہے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اگر چاہے تو تین طلاقیں بھی دے سکتا ہے۔ کیونکہ لفظ ماعام ہونے میں یقینی ہے۔ اور کلمہ من کبھی تمیز کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس لئے موجودہ مسئلہ میں جنس کی تمیز پر محمول ہو گا۔ جیسا کہ اس صورت میں جب کہ کہا ہو کھاؤ تم میرے کھانا سے جتنا چاہو۔ یا میری بیویوں میں سے جو چاہے تم اسے طلاق دے دو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ من تبعیض (کچھ) کو بتلانے کے لئے ہے۔ اور کلمہ ما تعمیم کے لئے ہے۔ اس لئے دونوں کے تقاضوں پر عمل کیا جائے۔ اور جس مسئلہ کو صاحبینؒ نے اپنے قول کی گواہی میں پیش کیا ہے۔ اس میں تبعیض کے معنی ترک کر دئے گئے ہیں اس وجہ سے کہ دلیری پر دلالت کا اظہار کر رہا ہے۔ یا صفت کے عام ہونے کی وجہ سے جو کہ مشیت ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ یہ کہدیتا کہ جس کو تم چاہو تو مسئلہ اس کے خلاف ہو جاتا۔

توضیح۔ کلمہ کم اور ما سے اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دینے کی تفصیل اور حکم۔ دلیل

وان قال لها انت طالق كم شئت اوماشئت طلقت نفسها ماشاء ت ......الخ

اور اگر اپنی بیوی کو یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے تم جتنی چاہو۔ف۔ یعنی جتنی تعداد چاہو۔ جیسے کہا اوماشئت یا جو کچھ تم چاہو۔ف۔ کیونکہ لفظ ماعام ہے۔ طلقت الخ تو وہ عورت خود کو جتنی طلاقیں چاہے دے۔ کیونکہ کم۔ و۔ ما کا یہ محاورہ عدد کے واسطے ہے۔ فقد فوض الخ تو شوہر نے اپنی بیوی کو یہ اختیار دیدیا ہے کہ تم خود کو جتنی طلاقیں چاہو دیدو۔ فان قامت الخ پھر اگر بیوی (اس اختیار کو قبول کرنے سے پہلے) اس مجلس سے کھڑی ہو گئی (یعنی مجلس بدل لی) تو یہ اختیار ختم ہو گیا۔ وان ردت الخ اور اگر اس نے اس اختیار کو رد کر دیا تو وہ رد بھی ہو جائے گا۔ف۔ مثلاً یہ کہا کہ میں کچھ نہیں چاہتی ہوں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ یہ اختیار صرف اسی مجلس تک کے لئے ہے۔ اور اس بیوی کے رد کر دینے سے رد ہو سکتا ہے۔

لان هذا امراواحد وهوخطاب فى الحال فيقتضى الجواب فى الحال ......الخ

کیونکہ یہ اختیار الواحد ہے (جو بار بار نہیں ہو سکتا ہے) اور یہ خطاب فی الحال ہے اس لئے جواب بھی فی الحال ہی چاہتا ہے۔ف۔ اس لئے اس مجلس کے بعد نہیں رہے گا۔ وان قال لها الخ اور اگر بیوی سے یہ کہا کہ تم اپنے آپ کو ایک یا دو تک

طلاقیں دو۔ تو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ (مجلس کے اندر) خود کو ایک یا دو تک طلاقیں دے۔ لیکن تین طلاقیں نہیں دے سکتی ہے۔ **وهذا عندابی حنيفة الخ** یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ف۔ کیونکہ تین میں سے کہنے کے حقیقی معنی دو تک ہونے کے ہیں۔ **وقالا تطلق الخ** اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اگر عورت چاہے تو تین طلاقیں بھی خود کو دے سکتی ہے۔ **لان كلمة ما الخ** کیونکہ لفظ ما تعمیم کے لئے قطعی اور یقینی ہے اور لفظ من (سے) کبھی تمیز کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اس لئے یہاں جنس کی تمیز پر محمول ہوگا۔ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ شوہر کے کلام میں دو الفاظ جمع ہیں۔ یعنی ما (جو کچھ) اور حرف من۔ ان میں سے ما تو عام قطعی ہے۔ خواہ ایک ہو یا دو یا تین یا بائنہ ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ جتنی بھی وہ چاہے اسے اختیار ہے۔ لیکن اس جملہ کے بعد یہ قید بھی ہے کہ تین سے ہو۔ اور اس کے معنی میں یہ دو احتمال پائے جاتے ہیں۔ کہ تین سے کم ہوں اور تین نہ ہوں۔ تو وہ دو ہی طلاقیں ہوں گی۔ اور کبھی یہ دوسرے معنی بھی مراد ہو جاتے ہیں یعنی یہ کہ تین طلاقوں کی جنس میں تم کو اختیار ہے اس اعتبار سے اس میں پورے تین عددوں کا احتمال بھی ہو سکتا ہے۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اور لفظ ما سے قطعی طور سے اس میں ساری صورتیں داخل ہو جاتی ہیں۔ اس لئے صرف کلمہ من کی وجہ سے جو شک پیدا ہوا وہ اس سے خارج نہ ہوگا۔ بلکہ اس کے معنی یہ لئے جائیں گے کہ تین کی جنس میں تم کو سب کا اختیار ہے۔ اس لئے اسے تین طلاقوں کا بھی اختیار ہے۔

كما اذاقال كل من طعامي ماشئت اوطلق من نسائي من شاء ت ......الخ

جیسے کہ یوں کہا کہ تم میرے کھانے سے جتنا جی چاہے کھالو۔ف۔ یعنی سارا کھانا بھی کھالو اگر جی چاہے۔ اوطلق من الخ یا میری بیویوں میں سے جو بھی طلاق چاہے اسے دیدو۔ف۔ یعنی اگر سب چاہیں تو سب کو دیدو۔ **ولابی حنيفة الخ** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حرف من کے حقیقی معنی بعضیت (کچھ ہونے) کے لئے ہے۔ف۔ یعنی جس چیز پر داخل ہو اس میں سے بعض کے معنی لینے کے ہیں۔ اور اس جگہ یہی حقیقی معنی بلا تکلف لئے جا سکتے ہیں اس لئے یہی لئے جائیں گے۔ اس لئے تین طلاقوں میں سے دو تک تو قبول کرلے۔ **وماللتعميم** اور حرف ما تعمیم کے لئے ہے۔ف۔ جیسا کہ خود صاحبینؒ نے بھی فرمایا ہے۔ اس لئے دونوں پر عمل کیا جائے۔ف۔ اس طرح کہ بعض کو عام رکھا جائے تو دونوں حرفوں کے حقیقی معنوں پر عمل ہو جائے گا۔ اس لئے یہاں من سے مجازی معنی لینے کے لئے کوئی قرینہ نہیں ہے۔ کیونکہ بعض یعنی دو تک میں بھی تعمیم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اس کے حقیقی معنی یعنی تبعیض ہی لئے جائیں۔

وفيما استشهدابه ترك التبعيض لدلالة اظهار السماحة اولعموم الصفة ......الخ

اور صاحبینؒ نے اپنے دعوی میں جس مسئلہ کو پیش کیا ہے اس میں تبعیض کے معنی چھوڑ دئے گئے ہیں۔ف۔ قرینہ مجاز ہونے کی وجہ سے۔ چنانچہ ایک دلیل ان کی یہ مسئلہ ہے کہ کل ما شئت من طعامی یعنی میرے کھانے میں سے تم جو چاہو کھالو۔ یہ جملہ اپنی طرف سے دل کھول کر سخاوت ظاہر کرنے کے موقع میں کہا گیا ہے۔ تو اس میں قرینہ یہ ہوا کہ اس میں سے کسی کھانے کی کوئی قید نہ ہونے کی وجہ سے تبعیض چھوڑ دی گئی ہے۔ لدلالة دلیری کے اظہار پر دلالت کرنے کی وجہ سے۔ف۔ یعنی اس نے اپنے کلام سے اپنی سخاوت و دلیری کی اس لئے یہ اس بات پر دلیل ہوئی کہ اس کہنے والے نے بعض مراد نہیں لیا ہے۔ اسی طرح اس دوسرے مسئلہ میں کہ میری عورتوں میں سے جو کوئی بھی طلاق چاہے تم اسے دیدو۔ یہاں بھی حقیقی معنی دلالۃ متروک ہیں۔ چنانچہ کہا۔

اولعموم الصفة وهي المشية حتى لوقال من شئت كان على الخلاف ......الخ

یعنی صفت کے عام ہونے کی وجہ سے جو کہ خواہش ہے۔ف۔ یہ حکم تمام عورتوں پر شامل ہو گیا۔ اس طرح سے کہ اس نے عام اعلان یہ کر دیا کہ میری جون سی بیوی اس صفت کے ساتھ پائی جائے کہ وہ طلاق چاہے تو تم اس کو طلاق دیدو۔ اور اس صورت

میں یہ احتمال بھی باقی ہے کہ شاید ساری بیویاں ہی طلاق چاہتی ہوں اس لئے اس سے بعض مراد نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر یہ صفت عام نہ ہوتی تو یہ حکم تمام اور کل کو شامل نہ ہوتا۔ حتی لو قال الخ یہاں تک کہ اگر وہ اس طرح کہتا کہ میری بیویوں میں سے تم جس کو چاہو طلاق دیدو۔ تو اس کو یہ حق نہ ہوتا کہ کل کو طلاق دے سکے۔ بلکہ صرف بعض ہی کو دے سکتا تھا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں تو صرف اسی شخص کو خواہش کا اعتبار ہے۔ اس لئے یہ من (سے) اپنے حقیقی معنی پر ہے۔

چند ضروری مسائل

معلوم ہونا چاہئے کے شوہر کے لئے اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں دینی مکروہ تحریمی ہے۔ لیکن اگر بیوی کو اس طرح اختیار دیا جائے کہ جتنی طلاقیں لینی چاہو لے لو تو اسے یہ جائز ہوگا کہ اگر چاہے تو ایک ساتھ ہی تین طلاقیں لے لے اس مجبوری کی وجہ سے کہ اگر وہ پہلی مرتبہ ایک ہی طلاق لے گی تو اس کا زیادہ لینے کا اختیار ہی ختم ہو جائے گا۔ اور اسے کوئی اختیار نہیں رہے گا۔ اس کے برعکس اس کا شوہر خود مختار ہے اس لئے وہ جب اور جتنی چاہے دے سکتا ہے اسی لئے ایک ساتھ تین دینے کو مکروہ تحریمی کہا گیا ہے۔ یہی وجہ عام طور سے بتائی جاتی ہے۔ مگر اس مترجم کے نزدیک چونکہ خود اس بیوی کی اپنی ضرورت بھی ایک بائنہ طلاق لینے سے پوری ہو جاتی ہے اور ایک ہی کافی ہے اس لئے تین مغلظہ لینی شرعاً اس کے لئے پسندیدہ ہوگی یا نہیں۔ اسی لئے میرے (مترجم) کے نزدیک زائد مکروہ ہونی چاہئے۔ البتہ اس صورت میں جبکہ تین لئے بغیر چارہ نہ ہو۔ مثلاً شوہر نے اختیار دیتے وقت ہی تین کی نیت کرلی ہو جس کی وجہ سے اس کے برخلاف طلاق لینے سے اس کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو اسی مجبوری کی وجہ اسے لینی جائز ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

باب الایمان فی الطلاق

واذا اضاف الطلاق الى النكاح وقع عقيب النكاح مثل ان يقول لامرأة ان تزوجتك فانت طالق او كل امرأة اتزوجها فهى طالق وقال الشافعى لايقع لقوله عليه السلام لاطلاق قبل النكاح ولنا ان هذا تصرف يمين لوجود الشرط والجزاء فلايشترط لصحة قيام الملك فى الحال لان الوقوع عندالشرط والملك متيقن به عنده وقبل ذلك اثره المنع وهوقائم بالمتصرف والحديث محمول على نفى التنجيزوالحمل ماثورعن السلف كالشعبى والزهرى وغيرهما.

ترجمہ۔ باب طلاق میں قسموں کا بیان۔ اور جب کسی نے طلاق کی نسبت نکاح کی طرف کی تو نکاح کے بعد ہی وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ مثلاً اس طرح کسی عورت سے کہے کہ اگر میں نے تم سے نکاح کیا تو تم کو طلاق ہے۔ یا جس جس عورت سے میں نکاح کروں اسے طلاق ہے۔ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے نکاح سے پہلے طلاق نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ قسم کے ساتھ تصرف ہے کیونکہ اس میں شرط و جزاء موجود ہے۔ تو اس کے صحیح ہونے کے لئے فی الحال ملک طلاق کا موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ شرط پائے جانے کے وقت ہی اس کا وقوع ہوگا۔ اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت کا ہونا یقینی ہے۔ اور شرط پائے جانے سے پہلے اس کا اثر رد کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ معنی اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہیں۔ اور بیان کردہ حدیث کے معنی یہ ہوں گے کہ فی الحال بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دے سکتا ہے جس میں ملکیت نہ ہو۔ اور یہ محمول کرنا حضرات سلف سے مروی ہے۔ جیسے امام شعبیؒ، زہریؒ وغیرہما۔

توضیح۔ باب۔ طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کرنے کے بیان میں

باب الایمان فی الطلاق......الخ

یہ باب طلاق کے بارے میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ قسم جیسے اس طرح کھائی جاتی ہے کہ واللہ تم سے میں نکاح کے بعد تم کو طلاق دیدوں گا اسی طرح اگر اس شرط پر معلق کیا کہ اگر میں تم سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے۔ یہ بھی فقہاء کے نزدیک قسم ہے اور قسم کھانے والا اس سے منہ نہیں موڑ سکتا ہے۔ اس کی مزید تحقیق اصول میں ہے۔ اگر کسی اجنبیہ عورت سے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے۔ تو یہ کہنا بالکل بے کار ہوگا اس پر کوئی نتیجہ مترتب نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس مرد کو ایسی عورت پر ایسا کوئی حق اور ملکیت نہیں ہے جس کی وجہ سے اسے طلاق دے سکے۔ جیسے کہ کسی دوسرے شخص کے غلام سے کوئی یہ کہدے کہ تم آزاد ہو تو اس کا یہ کہنا لغو ہوگا۔ اسی بناء پر حدیث پاک میں ہے۔ اولاد آدم کے لئے ایسی کسی چیز میں جس کا وہ مالک نہیں ہے نذر نہیں ہے۔ اور عتق نہیں ہے اس غلام میں جس کا وہ خود مالک نہیں ہے۔ اور طلاق نہیں ہے اس عورت میں جس کا وہ مالک نہیں ہے۔

واذا اضاف الطلاق الی النکاح وقع عقیب النکاح مثل ان یقول لامرأة ان تزوجتك فانت طالق......الخ

اور اگر اس نے طلاق کو نکاح کی طرف مضاف کیا۔ ف۔ مثلاً یوں کہا کہ اگر میں تم سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے۔ تو یہ جملہ شرطیہ ہوا۔ پھر یہ بات بھی پہلے ہی معلوم ہو جانی چاہئے کہ اصول الفقہ میں یہ بات تحقیق کے ساتھ واضح ہو گئی ہے کہ اس جملہ کے کہنے سے فی الحال کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہوگا۔ البتہ جب شرط پائی جائے گی اسی وقت اس جملہ کا اثر ظاہر ہوگا۔ اور نکاح کے ساتھ ہی ساتھ یہ کہا جائے گا کہ اس نے ابھی یہ جملہ کہا ہے کہ تم کو طلاق ہے۔ اور اس وقت چونکہ طلاق کا مالک ہے اس لئے فرمایا۔ وقع عقیب النکاح الخ کہ نکاح کے بعد ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس کی مثال یہ ہوگی کہ اگر کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں نے تم سے نکاح کیا تو تم کو طلاق ہے۔

او کل امرأة اتزوجها فهی طالق وقال الشافعی لایقع لقوله علیه السلام لاطلاق قبل النکاح......الخ

یا یہ کہا کہ ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں تو اسے طلاق ہے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاح کی شرط پر کسی معین اجنبیہ سے کہے یا غیر معین اجنبیہ سے کہے تو یہ قول صحیح ہوگا۔ وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس کہنے سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ف۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک شرطیہ جملہ فی الفور واقع ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کا اثر شرط پائی جانے کے بعد ہوتا ہے۔ اور اس مسئلہ میں اجنبیہ عورت اس طلاق کی جگہ نہیں ہے۔ لقوله علیه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ نکاح سے پہلے طلاق نہیں ہے۔ ف۔ یہ حدیث ابن ماجہ کی ہے جسے ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔ اسے ابوداؤد اور ترمذی نے بھی روایت کی ہے۔ پھر ترمذی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ لیکن اس کے معنی بھی بیان کر دیئے گئے ہیں۔

ولنا ان هذا تصرف یمین لوجود الشرط والجزاء فلایشترط لصحة قیام الملك فی الحال......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ قسمی تصرف ہے۔ کیونکہ اس میں شرط و جزاء دونوں موجود ہیں۔ ف۔ یہ جزاء اسی وقت واقع ہوگی جبکہ شرط موجود ہو۔ فلا یشترط الخ تو اس کلام کے صحیح ہونے کے لئے فی الفور ملک طلاق موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ لان الوقوع الخ کیونکہ شرط پائے جانے کے بعد ہی وقوع ہوگا۔ ف۔ یعنی جب اس سے نکاح کرلے گا۔ والملك متیقن الخ اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت ہونا یقینی ہے۔ ف۔ کیونکہ نکاح ہو چکا ہے۔ وقبل ذلك الخ اور شرط پائے جانے سے پہلے اس کا اثر رکنا ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اس قسمی قول کی وجہ سے وہ شخص نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ تو باز رہنا جو اس وقت اس کا اثر ہے اس کا محل چاہئے۔ وهو قائم الخ اور یہ معنی اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہیں۔ ف۔ پس یہ قول اپنے محل میں موجود ہے اور چونکہ فی الفور طلاق کا تقاضا نہیں کرتا ہے اس لئے عورت منکوحہ کو نہیں چاہتا ہے۔

والحدیث محمول علی نفی التنجیز والحمل ماثور عن السلف کالشعبی والزهری وغیرهما......الخ

اور جو حدیث دلیل کے طور پر بیان کی گئی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ فی الفور بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دے

سکتا ہے جو قبضہ میں نہ ہو (ملک میں نہ ہو)۔ف۔اور حدیث میں یہی معنی ظاہر ہو رہے ہیں۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق ایسے ہی وقت میں دی جاسکتی ہے جب کہ ملکیت قائم ہو۔اوار ہم نے اس کی اتباع کی ہے۔یہ کہتے ہوئے جس نے قسم کھائی کہ اگر تم سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے۔اس طرح فی الحال کوئی طلاق نہیں ہوتی۔ پھر جب وہ اس سے نکاح کرلے گا اس وقت اس کی کھائی ہوئی قسم کی بناء پر اس کی گرفت کی جائے گی۔اور اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔اسی سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہاں قسمی تصرف یعنی شرطیہ کا اعتبار اسی شرط کے ساتھ ہو گا جس سے اجنبیہ کے اوپر ملک حاصل ہو کر طلاق کا فیصلہ ہو سکے۔اسی بناء پر اگر یہ کہا کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ تو تم کو طلاق ہے۔حالانکہ وہ اجنبیہ ہے۔تو یہ جملہ لغو ہو گا۔بلکہ جیسی کہ اوپر کی مثال ہے۔یا مثلاً یوں کہا کہ جب مجھے تم کو طلاق دینے کی ملکیت ہو گی تو تم کو طلاق ہو گی تو اس سے نکاح ہوتے ہی وہ طلاق پائے گی۔کیونکہ طلاق ایسی چیز کو دی گئی جو اس کی ملکیت میں آگئی ہے۔اور مذکورہ حدیث بھی اسی معنی پر محمول ہے۔یعنی طلاق واقع کر دینے کے لئے ملک کا ہونا ضروری ہے۔

والحمل ماثورعن السلف كالشعبى والزهرى وغيرهما.

اور حضرات سلف رحمہم اللہ سے اس طرح محمول کرنا مروی بھی ہے۔ف۔جیسے حضرات عمر وابن عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہم ہیں۔اور کالشعبی الخ جیسے عامر بن شراحیل اور محمد بن مسلم الیریدیؒ وغیرہما ہیں۔ف۔شامی وسالم بن عبداللہ وسعید بن المسیب وابوبکر بن عمرو بن حزم وابو بکر بن عبدالرحمن وشریح ونخعی وغیرہم۔اور یہی قول مالک رابیعہ واوزاعی وغیرہم رحمہم اللہ کا ہے۔ع۔یہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہیں۔

واذا اضافه الى شرط وقع عقيب الشرط مثل ان يقول لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وهذا بالاتفاق لان الملك قائم فى الحال والظاهر بقاء ه الى وقت وجود الشرط فيصح يمينا اوايقاعا ولاتصح اضافة الطلاق الا ان يكون الحالف مالكااويضيفه الى ملك لان الجزاء لابدان يكون ظاهرا ليكون مخيفا فيتحقق معنى اليمين وهوالقوة والظهور بإحد هذين والاضافة الى سبب الملك بمنزلة الاضافة اليه لانه ظاهر عند سببه فان قال لاجنبية ان دخلت الدارفانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدارلم تطلق لان الحالف ليس بمالك ومااضافه الى الملك وسببه ولابدمن واحدمنهما.

ترجمہ۔اور اگر طلاق کی اضافت کسی شرط کی طرف کر دی تو اس شرط کے پائے جانے کے بعد ہی طلاق واقع ہو گی مثلاً اگر اپنی بیوی سے اس طرح کہے کہ اگر تم گھر میں داخل ہوتی تو تم کو طلاق ہو گی۔یہ حکم بالاتفاق ہے۔کیونکہ ملکیت ابھی موجود ہے۔اور ظاہر حال یہی ہے کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملکیت قائم رہے گی اس لئے یہ کلام صحیح ہو گیا خواہ قسم کے طور پر ہو یا واقع کرنے کے طور پر ہو۔اور طلاق کو شرط کی طرف مضاف کرنا صرف ان دو صورتوں میں ہی صحیح ہو سکتا کہ۔قسم کھائے اور بالفعل طلاق کا مالک ہو یا۔طلاق کو ملکیت پائے جانے کی طرف نسبت کرے۔کیونکہ جزاء کا ظاہر ہونا ظاہر ہے تاکہ خوف دلانے والا ہو جائے۔اس طرح قسم کے معنی محقق ہو جائیں گے۔اور وہ قوت اور ظہور ہے۔ان دونوں میں سے ایک بات کے ذریعہ۔اور ملک کے سبب یعنی نکاح وغیرہ کی طرف مضاف کرنا ملک کی طرف مضاف کرنے کی طرح ہوتا ہے۔کیونکہ سبب ملک کی طرف اس کا ظہور ہو جاتا ہے۔

توضیح۔واذا اضافہ الخ اگر طلاق کی کسی شرط کی طرف اضافت کی

ف۔تو اگر وہ غیر منکوحہ عورت ہو اور نکاح یا مقید نکاح کے سوا کوئی دوسری شرط ہو تو ایک بھی واقع نہ ہو گی جیسا کہ گذر گیا۔اور اگر منکوحہ عورت میں کسی شرط کی طرف اضافت کی تو شرط پائی جانے کے بعد ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔مثل ان الخ جیسے

کوئی اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تم کو طلاق ہے۔اور یہ حکم بالاتفاق ہے۔ف۔یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔اگر چہ ہم میں اور ان میں اتنا فرق ہے کہ ان کے نزدیک یہ کلام ابھی اس منکوحہ کے ساتھ قائم ہو گیا۔لیکن اسی کا اثر اسی وقت ظاہر ہوگا کہ جب شرط پائی جائے گی۔یعنی وہ گھر میں داخل ہو جائے۔اور ہمارے نزدیک ابھی کچھ واقع نہ ہو گی بلکہ کہنے والے کے ساتھ قائم ہے۔پھر جیسے ہی شرط پائی جائے گی اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔پھر یہ شخص اس جملہ کو کہہ کر اپنی بات سے پھر نہیں سکتا ہے۔الحاصل۔یہ کلام صحیح ہے اور اس سے بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی۔

لان الملك قائم فى الحال والظاهر بقاء ه الى وقت وجود الشرط فيصح يمينا ......الخ

کیونکہ ابھی ملک موجود ہے۔ف۔یعنی جس وقت یہ کلام کیا ہے۔والظاهر الخ اور ظاہر حال یہی ہے کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملکیت باقی بھی رہے گی اس لئے یہ کلام صحیح ہوا۔فیصح الخ اور یہ کلام صحیح یا تو قسم کے طور پر ہو۔ف۔جیسا کہ ہمارے نزدیک ہے۔او ایقاعا یا واقع کرنے کے طور پر ہو۔ف۔جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہے۔لیکن اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ طلاق کا اثر اسی وقت ظاہر ہوگا جب شرط پائی جائے گی۔تو اصل کا خلاصہ مصنفؒ ان الفاظ میں بیان فرما رہے ہیں ولا تصح الخ اور طلاق کو شرط کی طرف اسی وقت مضاف کرنا صحیح ہوگا جبکہ قسم کھانے والا اس قسم کھاتے وقت بھی طلاق دینے کا مالک ہو۔یا طلاق کو آئندہ اس طلاق کے مالک ہونے کی طرف نسبت کرے۔ف۔مثلاً اگر کہے میں نے تم سے نکاح کیا یا یہ کہے کہ جب بھی تم میری ملکیت میں آؤ گی۔یا جب کبھی مجھے تم کو طلاق دینے کا اختیار ہو۔تب تم کو طلاق ہے۔تو یہ جملہ صحیح ہوا۔

لان الجزاء لابد ان يكون ظاهرا ليكون مخيفا فيتحقق معنى اليمين ......الخ

کیونکہ یہ بات ضروری ہے کہ اس شرط کی جزاء ظاہر بھی ہو تا کہ اس کی وجہ سے اسے ایک قسم کا خوف دلانے والا رہے۔ف۔یعنی اس کلام سے اصل مقصود تو یہ ہے کہ عورت کو ایسے فعل سے خوف دلائے۔فیتحقق الخ تو اس سے قسم کے معنی پورے طور پر پائے گئے۔یعنی ان دونوں باتوں میں سے ایک بات سے قوت اور ظہور ہے۔ف یعنی ابھی بھی ملکیت طلاق موجود ہو یا سبب ملک کی طرف اس کی اضافت ہو رہی ہو۔اس وقت طلاق کا ظہور ہو سکتا ہے۔اس لئے اس کا خوف ہو جائے گا۔والاضافة الخ اور ملکیت کا جو سبب ہے یعنی نکاح وغیرہ کی طرف مضاف کرنا۔جیسے ملک کی طرف مضاف کرنا کیونکہ سبب ملک کی طرف اس کا ظہور ہو جاتا ہے۔

فان قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق ......الخ

یعنی اگر کسی اجنبیہ سے یہ کہا کہ تم اگر اس گھر میں گئی تو تم کو طلاق ہے۔ثم تزوجها الخ اس کے بعد اسی عورت سے نکاح کر لیا اس کے بعد وہ عورت اسی گھر میں داخل ہو گئی۔تو اسکو طلاق نہیں ہو گی۔لان الحالف الخ کیونکہ یہ شخص جو طلاق کے بارے میں قسم کھانے والا ہے فی الحال طلاق دینے کا مالک نہیں ہے۔وما اضافه الخ اور نہ ہی اس نے طلاق کو ملکیت یا سبب ملکیت کی طرف مضاف کیا ہے۔ولابد الخ حالانکہ طلاق دینے کے لئے ان دونوں باتوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے۔ف۔خواہ اضافت ملک کی طرف ہو یا سبب ملک کی طرف ہو۔

والفاظ الشرط ان واذا واذاما وكل وكلما ومتى ومتى ما لان الشرط مشتق من العلامة وهذه الالفاظ مما يليها افعال فتكون علامات على الحنث ثم كلمة ان صرف للشرط لانه ليس فيها معنى الوقت وماوراء ها ملحق بها وكلمة كل ليس شرطا حقيقة لان مايليها اسم والشرط مايتعلق به الجزاء والاجزية تتعلق بالافعال الا انه الحقت بالشرط لتعلق الفعل بالاسم الذى يليها مثل قولك كل عبد اشتريته فهو حر.

ترجمہ۔اور شرط کے الفاظ یہ ہیں ان ،اذا ،اذاما، کل کلما ، متی اور متی ما، کیونکہ شرط تو علامت سے مشتق ہے۔اور یہ مذکورہ بالا الفاظ ایسے ہیں کہ ان سے افعال ملے ہوتے ہیں۔اس لئے یہ حانث ہونے کے علامات ہوں گے۔پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کلمہ

ان محض شرط ہی کے لئے ہے کیونکہ اس میں وقت کے معنی کا لحاظ نہیں ہوتا ہے۔اور حرف ان کے علاوہ دوسرے سب ان کے ساتھ ملحق ہیں۔اور کلمہ کل حقیقۃ شرط کے لئے نہیں ہے۔کیونکہ کلمہ کل جو متصل ہوا کرتا ہے وہ اسم ہوتا ہے۔اور شرط وہ ہوتی ہے جس کے ساتھ جزاء متعلق ہوتی ہے۔اور جزاء میں افعال کے ساتھ متعلق ہوا کرتی ہیں۔البتہ اس کلمہ کل کو شرط کے ساتھ ملادیا گیا ہے۔اس وجہ سے کہ فعل اس اسم سے ہی متعلق ہوجاتا ہے جو کل سے ملا ہوتا ہے۔جیسے تمہارا یہ کہنا کہ ہر وہ غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے۔

توضیح۔الفاظ شرط اذ، اذا، واذاما وغیرہ ہیں۔دلیل

والفاظ الشرط ان و اذاو اذاماو کل و کلماو متی و متی ما لان الشرط مشتق من العلامة ......الخ

مذکورہ سات الفاظ شرط کے لئے آتے ہیں۔ف۔اور حرف ما جو زائد ہوتا ہے تاکید کی غرض سے ہوتا ہے۔لان الشرط الخ کیونکہ شرط تو علامت سے مشتق ہے۔ف۔معلوم ہونا چاہئے کہ اشتقاق صغیر تو جیسے ضرب سے ضارب و مضروب وغیرہ ہیں اور اشتقاق کبیر جیسے وجہ، مواجہہ سے مشتق ہے یعنی دو لفظوں میں باہم لفظی و معنوی مناسبت ہونا اور یہاں شرط و علامت میں لفظی کوئی مناسبت نہیں ہے اس لئے اس کلام کی تقدیر (یعنی اصل میں کلام) یہ ہے کہ لفظ شرط مشتق اس شرط سے مشتق ہے جو علامت کے معنی میں ہے اسی لئے کہا جاتا ہے اشراط الساعۃ یعنی علامات قیامت۔پس چونکہ شرط جو یہاں مستعمل ہے وہ شرط بمعنی علامت سے ماخوذ ہے۔

وهذه الالفاظ ممايليها افعال فتكون علامات على الحنث ثم كلمة ان صرف للشرط ......الخ

اور مذکورہ بالا یہ الفاظ ایسے ہیں کہ ان سے افعال ملے ہوتے ہیں۔ف۔سوائے لفظ کل کے کہ اس کے بعد اسم ہوتا ہے۔فتکون الخ تو یہ حانث ہوجانے کا علامات ہوں گے۔ف۔مثلاً یوں کہا کہ کلما دخلت الدار فانت طالقۃ جب جب تم اس گھر میں داخل ہوگی تم کو طلاق ہے اس میں طالقہ ہونے کی علامت یہ ہے کہ گھر میں داخل ہوجائے۔خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جو الفاظ ان الفاظ کے بعد ہیں جب وہ ظاہر ہوں تو جزاء یعنی طلاق ہونے کی علامت ہے۔اس لئے یہ الفاظ شرعی ہوئے۔کیونکہ شرط تو علامت کے معنی سے ماخوذ ہے۔اس کے علاوہ ان کا استعمال شرط کے موقع میں عرب سے سنا ہوا ہے۔یہاں تک کہ صرف یہی دلیل کافی ہوتی ہے۔ثم کلمۃ ان الخ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ کلمہ ان صرف شرط کے معنی کے لئے ہے۔کیونکہ اس میں وقت کے معنی نہیں ہیں۔وما ورائها الخ اور اس ان کے سوا جتنے ہیں سب اسی کے ساتھ ملحق ہیں۔ف۔یعنی اذا۔کل اور متی کو ان کے ساتھ لاحق کردیا گیا ہے۔وکلمۃ کل الخ اور لفظ کل حقیقت میں شرط نہیں ہے۔

لان مايليها اسم والشرط مايتعلق به الجزاء والاجزية تتعلق بالافعال ......الخ

کیونکہ اس کلمہ کل کے ساتھ جو ملا ہوا آتا ہے وہ اسم ہوتا ہے۔ف۔اس کی مثال عنقریب آئے گی۔والشرط ما الخ اور شرط تو وہ ہوتی ہے جس کے ساتھ جزاء کا بھی تعلق ہو۔جبکہ جزاؤں کا تعلق فعلوں سے ہوتا ہے۔ف۔چونکہ کل جس پر داخل ہوگا وہ اسم ہوگا اس لئے اس سے تعلق نہ ہوگا اس لئے اسے بھی شرط نہیں ہونا چاہئے۔الا انہ الخ مگر بات یہ ہے کہ کل کو شرط کے ساتھ ملادیا گیا کیونکہ فعل اسی اسم سے متعلق ہوجاتا ہے جو کل سے ملا ہوا ہوتا ہے۔مثل قولک الخ مثلاً تمہارا یہ قول کہ ہر وہ غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے۔ف۔اس مثال میں اس غلام کی آزادی اس کی خریداری پر مشروط ہے۔اور خریداری کا تعلق غلام سے ہے جس پر لفظ کل داخل ہے۔اس لئے یہ اسم فعل کے منزلہ میں ہوگیا۔اس لئے کل کو شرط سے ملایا گیا۔گویا اس نے یوں کہا کہ اگر کسی غلام کو خریدوں تو وہ آزاد رہے۔

قال ففي هذه الالفاظ اذاوجد الشرط انحلت وانتهت اليمين لانها غير مقتضية للعموم والتكرار لغة

بوجود الفعل مرة یتم الشرط ولابقاء للیمین بدونه الافی کلمة کلما فانها تقتضی تعمیم الافعال قال الله تعالی ﴿کلما نضجت جلودهم﴾ الأیة ومن ضرورة التعمیم التکرار.

ترجمہ۔ پس ان الفاظ میں جب شرط پائی گئی تو قسم منحل ہو کر ختم ہو گئی۔ کیونکہ یہ الفاظ لغت کے اعتبار سے عموم اور تکرار کا تقاضا نہیں کرتے ہیں۔ پس ایک بار فعل پائے جانے سے ہی شرط پوری ہو جائے گی۔ اور بغیر شرط کے قسم باقی نہیں رہتی ہے۔ سوائے کلمہ کلما (جب جب۔ ہر بار) کے۔ کیونکہ یہ افعال کی تعمیم کا تقاضا کرتا ہے۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ جب بھی دوزخی کافروں کے چمڑے جل جائیں گے (پوری آیت پڑھ لیں۔) اور ہر بار (جب بھی) کی تعمیم لازماً تکرار کا تقاضا کرتی ہے۔

توضیح۔ الفاظ شرط میں شرط پائی جانے کے بعد قسم پوری ختم ہو جاتی ہے سوائے لفظ کلما کے

قال ففی هذه الالفاظ اذا وجد الشرط انحلت وانتهت الیمین ......الخ

مصنفؒ نے کہا ہے کہ ان الفاظ شرط میں شرط پائی جانے کے بعد قسم ختم ہو جاتی ہے۔ف۔ مثلاً اگر یہ کہا کہ تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تم کو بائنہ طلاق ہے۔ چنانچہ اگر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو اس پر جزاء نازل ہو جائے گی یعنی بائنہ ہو جائے گی۔ اب اس قسم کا اثر ختم ہو جائے گا۔ لانها الخ کیونکہ یہ الفاظ لغت میں عموم اور تکرار کا تقاضا نہیں کرتے ہیں۔ اس لئے ایک بار بھی اس فعل کے پائے جانے پر شرط پوری ہو جائے گی۔ ف۔ پھر پوری ہو جانے کے بعد قسم کا اثر کچھ بھی باقی نہیں رہے گا۔ اس لئے شرط کچھ باقی نہ رہی۔ ولابقاء الخ اور شرط کے بغیر قسم باقی نہیں رہتی ہے۔ الحاصل ان الفاظ میں جہاں ایک بار شرط پائی گئی وہ قسم باقی نہ رہی۔ الافی کلمه کلما سوائے کلمہ کلما (یعنی ہر بار اور جب بھی) کے ف یعنی یہ ایک لفظ بقیہ الفاظ شرط سے مستثنیٰ ہے۔

فانها تقتضی تعمیم الافعال قال الله تعالی ﴿کلما نضجت جلودهم﴾ الأیة ......الخ

کیونکہ یہ کلما افعال کے عام ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ف۔ یعنی جب بھی ایسا فعل ہو گا تو اس پر یہ جزاء لازم ہو گی۔ مگر جب قسم کے ساتھ لفظ کلما ہو گا تو صرف ایک بار شرط پائے جانے سے اس کی انتہا نہیں ہو جائے گی۔ جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ ﴿کلما نضحت جلودهم بدلنا هم جلوداً آخر لیذوقوا العذاب﴾۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جب بھی دوزخی کافروں کے چمڑے جل جائیں گے تو ان چمڑوں کے سوا دوسرے چمڑے ان کو بدلہ میں دیدیں گے۔ تاکہ وہ عذاب چکھتے رہیں۔ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک بار فعل پائے جانے سے انتہا نہیں ہو جاتی ہے بلکہ جب بھی ہونے کی تعمیم ہے۔ ومن ضرورة الخ اور ہر بار کی تعمیم یقینی طور سے تکرار کو لازم کرتا ہے۔ف۔ یعنی جب بھی وہ فعل واقع ہو وہ جزاء بھی لازم ہو۔ یعنی جو فعل ایک بار ہوا اگر اسی جیسا فعل بار بار ہوتا رہے گا تو وہی جزاء جو پہلے فعل کے ہونے پر لازم آئی تھی ہر بار لازم ہوتی رہے گی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ جزاء کا بار بار نازل ہوتے رہنا اس وجہ سے نہیں ہو گا کہ دوسری مرتبہ بھی پہلی مرتبہ کے مثل ہوا ہے۔ بلکہ اس وجہ سے کہ جب بھی وہ فعل واقع ہوا کہنے والے کے ہر بار یا جب بھی میں سے یہ بار بھی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شوہر نے جب یہ کہا کلما دخلت الدار فانت طالق کہ جب بھی تم اس گھر میں داخل ہو گی تم کو طلاق بھی ہو گی۔ اب جبکہ وہ اس گھر میں داخل ہو گئی اسے طلاق واقع ہو گئی۔ اس کے بعد اگر اس سے دوبارہ نکاح کر کے پھر اسی گھر میں داخل ہو گی تو پھر طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح تیسری بار بھی نکاح کے بعد گھر میں داخل ہوتے ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔ یہاں تک تین بار طلاق پائے جانے کے بعد اب اسے حلالہ کی ضرورت ہو جائے گی۔

قال فان تزوجها بعد ذلك ای بعدزوج اخر وتکررالشرط لم یقع شئی لان باستیفاء الطلقات الثلث المملوکات فی هذ النکاح لم یبق الجزاء وبقاء الیمین به وبالشرط وفیه خلاف زفرؒ وسنقرره من بعد ان شاء

الله تعالی ولو دخلت علی نفس التزوج بان قال کلما تزوجت امرأة فهی طالق یحنث بکل مرة وانکان بعد زوج اخر لان انعقادهاباعتبار مایملك علیها من الطلاق بالتزوج وذلك غیر محصور.

ترجمہ۔ کہا۔ کہ اگر دوسرے شوہر سے اس عورت کے نکاح کے بعد پہلے شوہر نے دوبارہ اسی سے نکاح کر لیا پھر وہ پہلی شرط پائی گئی تو اب ایک بھی طلاق واقع نہ ہو گی۔ کیونکہ اس موجودہ نکاح میں جن تین طلاقوں کا مالک تھا ان کو پوری کر لینے کے بعد اب جزاء باقی نہیں رہی۔ جبکہ قسم کا باقی رہنا اسی طلاق پر اور قسم پر موقوف تھا۔ اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ اسے ہم بعد میں انشاء اللہ بیان کر دیں گے۔ اور اگر لفظ کلما کو نفس نکاح کرنے پر داخل کیا جاتا اس طرح سے کہ یوں کہتا کہ میں جب جب کسی عورت سے نکاح کروں تو اسے طلاق ہے۔ تو اس کے بعد وہ جب کبھی بھی اس سے نکاح کرے گا اگرچہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لینے کے بعد ہو طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ اس قسم کا منعقد ہونا اس طلاق کی وجہ سے ہے جس کا وہ مالک ہوا ہے اس سے نکاح کرنے کی وجہ سے اور ایسا تو بے شمار مرتبہ ہو سکتا ہے۔

توضیح۔ اور اگر لفظ کلما سے کوئی شرط بیان کی اور طلاق ہو جانے کی وجہ سے بیوی نے حلالہ کے بعد دوبارہ پہلے شوہر سے نکاح کیا تو اب طلاق نہ ہو گی۔ لیکن اگر نفس نکاح پر کلما داخل کیا تو وہ جب بھی نکاح کرے گا طلاق ہو جائے گی

قال فان تزوجها بعد ذلك ای بعدزوج اخر وتکرر الشرط لم یقع شئی ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے وتکرار الشرط الخ پھر وہی پہلی شرط پائی گئی تو کچھ بھی واقع نہ ہو گی۔ ف۔ یعنی حلالہ کر لینے اور پھر دوسرے شوہر سے طلاق پالینے کے بعد پہلے شوہر نے اس سے نکاح کر لیا پھر وہ اسی گھر میں داخل ہوئی تو اب طلاق نہ ہو گی کیونکہ آزاد عورت پر صرف تین طلاقوں کی ملکیت تھی اور وہ سب پوری ہو چکیں۔ **لان باستیفاء الخ** کیونکہ جس نکاح میں اس نے قسم کھائی ہے اس نے اپنے اختیار اور قبضہ کی تینوں طلاقیں دے ڈالیں اس سے اب جزاء نہیں ہو گی۔ ف۔ یعنی وہ شخص اب ایک طلاق کا بھی مالک نہیں رہا جو عورت کے گھر جانے کی صورت میں واقع ہو۔ **و بقاء الیمین الخ** اور قسم کا باقی رہنا اسی طلاق اور قسم پر موقوف تھا۔ ف۔ اس لئے اس کا ماحصل یہ ہوا کہ جب اپنی بیوی سے یہ کہا کہ جب کبھی بھی تم اس گھر میں جاؤ تو تم کو طلاق ہے۔ تو جب تک طلاق اس کے قبضہ قدرت میں ہے شرط کے مطابق وقت پر پڑتی رہے گی یہاں تک کہ جب تین طلاقیں پوری ہو جائیں گی۔ تو اس وقت اس کا یہ کہنا کہ جب کبھی بھی تم داخل ہو گی تم کو طلاق ہو گی صحیح نہیں رہے گا۔ کیونکہ اب اس کے قبضہ میں کوئی طلاق ہی نہیں رہی جو اس کی طرف سے اس کی بیوی پر واقع ہو۔ حالانکہ قسم کی بنیاد یہ تھی کہ شرط موجود ہو۔ اور جزاء بھی ایسی چیز ہو کہ اسے کوئی واقع کر دے۔ اور یہاں موجودہ مسئلہ میں اگر شرط ممکن بھی ہو تو اس کی جزاء نہیں ملے گی۔ اس لئے شرط بھی نہیں رہ سکتی ہے۔ اور جب قسم کی کل تعداد ایک بار آخری حد پر پہونچ کر ختم ہو جائے تو حلالہ کے بعد دوسرے سے نکاح کر لینے سے بھی قسم دوبارہ نہیں لوٹ سکتی ہے۔ **وفیه خلاف الخ** اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے جسے ہم انشاء اللہ بعد میں بیان کر دیں گے۔ ف۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی کہ کسی سے نکاح کر لینے کے بعد شرط لگائی ہو۔ کیونکہ۔

ولو دخلت علی نفس التزوج بان قال کلما تزوجت امرأة فهی طالق یحنث ......الخ

اگر اس کلمہ کلما (ہر بار) نفس نکاح کرنے پر داخل کیا گیا ہو۔ بان قال الخ اس طرح سے کہ جب کبھی بھی اور ہر بار حانث ہوتا رہے گا۔ اگرچہ دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد ہو۔ ف۔ یعنی جب کبھی بھی کسی مخصوص یا عام عورت سے نکاح کرے گا تو اس نکاح کے منعقد ہوتے ہی اسے طلاق ہو جائے گی اگرچہ دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد یہ نکاح کیا ہو **لان انعقادها الخ** کیونکہ اس قسم کا منعقد ہونا اس قسم کی وجہ سے ہوتا جس کا مالک وہ خود نکاح کرنے سے ہوا ہے۔ جبکہ بے شمار مرتبے ایسا ہو سکتا

ہے۔

قال وزوال الملك بعد اليمين لايبطلها لانه لم يوجد الشرط فبقي والجزاء باق لبقاء محله فبقي اليمين ثم ان وجد الشرط في ملكه انحلت اليمين ووقع الطلاق لانه وجد الشرط والمحل قابل للجزاء فينزل الجزاء ولا يبقى اليمين لماقلنا وان وجدفي غير الملك انحلت اليمين لوجود الشرط ولم يقع شئی لانعدام المحلية.

ترجمہ :۔اور قسم کے بعد ملک کا زائل ہونا قسم کو باطل نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ شرط نہ پائی جانے سے وہ قسم باقی رہ گئی۔اور جزاء کا محل جو کہ اس عورت کی ذات ہے کے باقی رہنے سے جزاء باقی ہے۔اس لئے قسم بھی باقی ہے۔ پھر اگر اس مرد کی ملکیت میں رہتے ہوئے شرط کا وجود ہو جائے تو وہ قسم پوری ہو جائے گی اور طلاق واقع ہو جائے گی۔اور اگر دوسرے کی ملکیت میں شرط پائی جائے تو قسم پوری ہو جائے گی۔ کیونکہ شرط پائی گئی مگر ایک طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ اس وقت وہ طلاق کے لئے محل نہیں رہی ہے۔

توضیح۔ ملکیت میں کسی چیز کے رہتے ہوئے قسم کھالینے پر ملکیت زائل ہو جانے سے بھی قسم باطل نہیں ہوتی ہے

قال وزوال الملك بعد اليمين لايبطلها لانه لم يوجد الشرط فبقي والجزاء باق لبقاء محله ......الخ

ملک میں قسم کے بعد ملک کا زوال قسم کو باطل نہیں کرتا ہے۔ف۔ کیونکہ ایک مرتبہ قسم قائم ہو جانے کے بعد اس کی شرط کے پائے جانے کے بعد ہی وہ ختم ہوتی ہے۔اس لئے ملکیت نکل جانے سے بھی باطل نہ ہوگی۔ لانه لم يوجد الخ کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔اس لئے قسم باقی رہ گئی۔ والجزاء الخ اور جزاء کا محل یعنی ذات عورت باقی رہ جانے سے جزاء بھی باقی رہ گئی۔ف۔اس طرح شرط و جزاء دونوں ہی باقی رہ گئیں۔ فبقي اليمين اس لئے قسم بھی باقی رہ گئی۔ف۔ لیکن یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر وہ شرط ملکیت کی حالت میں ہو تو جزاء نازل ہو جائے گی۔اور غیر ملک میں چونکہ جزاء ایک اجنبیہ عورت ہونے کی حالت میں پائی گئی تو وہ بے اثر ہوگی۔اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے:

ثم ان وجد الشرط في ملكه انحلت اليمين ووقع الطلاق لانه وجد الشرط ......الخ

پھر اگر اسی سابق مرد کے ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم آگئی اور طلاق واقع ہوگئی۔ لانه وجد الخ کیونکہ شرط پائی گئی اور وہ محل ہی جزاء پانے کے قابل ہے۔ یعنی وہ عورت پھر منکوحہ ہوگئی اس لئے قابل طلاق بھی ہوگئی تو نتیجہ کے طور پر طلاق واقع ہوگئی۔اور اب قسم باقی نہیں رہے گی جیسا کہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔ف۔ کہ اس لفظ سے محل میں مکرر طلاق کی گنجائش نہیں رہتی ہے۔ وان وجد الخ اور اگر دوسرے کی ملکیت میں چلے جانے کے بعد شرط پائی جائے تو وہ قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ شرط پائی گئی اور کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ طلاق پانے کی جگہ باقی نہیں رہی ہے ف اسی بناء پر اگر شوہر نے یہ کہا کہ اگر تم نماز پڑھو تو تم کو تین طلاقیں ہوں گی۔اور کوئی اس جملہ کے بعد بچنے کے لئے کوئی حیلہ چاہے تو اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اسے بائنہ طلاق دی جائے۔اس کے بعد وہ نماز پڑھ لے اس سے اس قسم کی جزاء ختم ہوگئی پھر اس سے دوبارہ نکاح کر لے۔اب اگر میاں بیوی میں کسی معاملہ میں اختلاف ہو جائے تو اس کے حل کرنے کی صورتیں یہ ہوں گی۔

وان اختلفا في الشرط فالقول قول الزوج الا ان تقيم المرأة البينة لانه متمسك بالاصل وهو عدم الشرط ولانه منكروقوع الطلاق وزوال الملك والمرأة تدعيه فان كان الشرط لايعلم الامن جهتها فالقول قولها في حق نفسها مثل ان يقول ان حضت فانت طالق وفلانة فقالت قدحضت طلقت هي ولم تطلق فلانة ووقوع الطلاق استحسان والقياس ان لايقع لانه شرط فلاتصدق كما في الدخول وجه الاستحسان انها امينة في حق نفسها اذ

لایعلم ذلك الامن جهتها فیقبل قولها كما قیل فی حق العدة والغشیان ولكنها شاهدة فی حق ضرتها بل هی متهمة فلایقبل قولها فی حقها.

ترجمہ ۔اگر دونوں نے شرط میں کوئی اختلاف کیا تو شوہر کی بات کا اعتبار ہوگا البتہ اگر عورت اپنے دعوی پر گواہ پیش کردے تو اسی کے گواہ مقبول ہوں گے کیونکہ شوہر تو اصل پر قائم اور اسی کو پکڑے ہوئے ہے۔ یعنی کسی شرط کا نہ ہونا۔ اور اس لئے بھی کہ یہ تو طلاق واقع ہونے اور پہلی ملکیت کے زائل ہونے کا منکر ہے۔ جبکہ بیوی اس کا دعوی کر رہی ہے۔ اب اگر شرط ایسی ہو کہ اس کے ہونے کا علم اسی بیوی کے بتانے سے ہو سکتا ہو تو اس کی وہ بات جو صرف اسی کی اپنی ذات کے متعلق ہو وہ قبول ہوگی۔ مثلاً اگر شوہر نے یہ کہدیا ہو کہ اگر تم کو حیض آیا تو تم کو طلاق ہے اور دوسری کو بھی۔ اس کے بعد اس بیوی نے کہا کہ مجھے حیض آچکا ہے تو اس دعوی میں اسے تو طلاق ہو جائے گی مگر دوسری کو طلاق نہیں ہوگی۔ اور اس کو طلاق ہونا بھی استحسان کی دلیل سے ہے۔ اور قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ طلاق نہ ہو کیونکہ یہ تو شرط ہے اس لئے عورت کے قول کی تصدیق نہ ہوگی جیسے گھر میں جانے کی صورت میں تھا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے بارے میں امانت دار ہے۔ کیونکہ یہ بات (حیض کا آنا) اس کے علاوہ کسی دوسرے سے معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے اس کی بات قبول کر لی جائے گی۔ جیسا کہ عدت اور ہمبستری کے بارہ میں کہا گیا ہے۔ لیکن یہ عورت اپنی سوکن کے بارہ میں امینہ نہیں ہے۔ بلکہ اپنی سوکن کے بارہ میں ایک گواہ ہے۔ اور اس معاملہ میں اس پر تہمت بھی لگی ہوئی ہے۔ اس لئے اس سوکن کے بارہ میں اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔

توضیح۔ اگر میاں اور بیوی کے درمیان کسی شرط کے پائے جانے کے بارے میں اختلاف ہو

وان اختلفا فی الشرط فالقول قول الزوج الا ان تقیم المرأة البینة لانه متمسك بالاصل ......الخ

اگر دونوں نے شرط کے بارے میں اختلاف کیا۔ ف۔ مثلاً اگر تم اس گھر میں گئی تو تم کو طلاق ہے۔ اس کے بعد عورت نے مثلاً یوں کہا کہ میں چلی گئی۔ یا یہ کہا کہ میں نہیں گئی۔ جبکہ شوہر نے اس کے برعکس دعوی کیا فالقول الخ تو شوہر نے جو کچھ بھی کہا اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔ البتہ اگر بیوی اپنے دعوی پر گواہ پیش کردے تو اسی گواہ کی بات قبول کی جائے گی۔ ف۔ کیونکہ مذکر کا قول معتبر ہوا کرتا ہے۔ اور دراصل شرط کا وجود نہیں تھا۔ لانه متمسك الخ اس لئے کہ شوہر تو اصل کو پکڑے ہوئے ہے یعنی کسی شرط کا نہ ہونا۔ ولانه منكر الخ اور اس وجہ سے بھی کہ شوہر تو طلاق واقع ہونے اور اپنی ملکیت کے ختم ہونے کا منکر ہے۔ مگر اس کی بیوی اس کا دعوی کرتی ہے۔ ف۔ پس قول شوہر کا معتبر ہوگا لیکن اگر گواہ ہوں تو عورت ہی کی بات معتبر ہوگی۔

واضح ہو کہ اگر مقرر کردہ شرط ایسی چیز ہو جو مردوں کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے جیسے یہ کہا کہ اگر مجھے احتلام ہو تو تم کو طلاق ہے اس جیسی صورت کے گواہ اسی وقت قابل قبول ہوں گے جبکہ وہ یہ گواہی دیں کہ مرد نے یہ اقرار کیا ہے کہ مجھے احتلام ہوا اور وہ اقرار قسم کھانے کے بعد ہوا ہو۔ اسی طرح دلی کیفیت مثلاً مجھے تم سے محبت ہے۔ الخ اور اس جیسی دوسری مثال۔ م۔ لیکن کبھی شرط ایسی چیز بھی ہوتی ہے جس کا تعلق عورت سے ہوتا ہے۔ اسی لئے فرمایا:

فان كان الشرط لايعلم الامن جهتها فالقول قولها في حق نفسها ......الخ

پھر اگر شرط ایسی چیز ہو جو صرف عورت کے کہنے سے ہی جانی جاسکتی ہو تو اس میں عورت کا قول صرف اس کے اپنے حق میں مقبول ہوگا۔ ف۔ یعنی اس کے کہنے سے کسی دوسرے پر کوئی حکم لازم نہیں ہوگا۔ مثل ان یقول الخ مثلاً اگر شوہر نے یوں کہا کہ اگر تم کو حیض آیا تو تم کو اور فلانی کو بھی طلاق ہوگی۔ پھر اس عورت نے کہدیا کہ مجھے حیض آگیا ہے۔ ف۔ تو اس کا یہ کہنا خود اس کے حق میں معتبر ہوگا۔ لیکن دوسری کے حق میں معتبر نہ ہوگا۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا طلقت هي الخ کہ خود اسے تو طلاق ہو جائے گی مگر دوسری کو طلاق نہ ہوگی۔ وقوع طلاق الخ اور خود کا طلاق پانا استحسان کی دلیل سے ہوگا۔

والقياس ان لايقع لانه شرط فلاتصدق كما في الدخول ......الخ

کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ طلاق واقع نہ ہو (جبکہ شوہر انکار کرتا ہو) کیونکہ یہ تو شرط ہے۔اس لئے عورت کے کہنے کی تصدیق نہ ہوگی۔ جیسے کہ گھر جانے کی صورت میں تھا۔ف۔یعنی اگر یہ کہا ہو کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تم کو طلاق ہے۔اس کے بعد عورت نے کہا کہ میں تو گھر میں جاچکی ہوں۔ مگر اس کے شوہر نے اس کی بات ماننے سے انکار کر دیا تو شوہر کا قول قبول ہوگا۔اسی طرح جب یہ کہا کہ مجھے حیض آگیا ہے تو بھی قیاس یہی ہے۔

وجه الاستحسان انها امينة في حق نفسها اذ لايعلم ذلك الامن جهتها فيقبل قولها ......الخ

اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے بارے میں امانت دار ہے۔ف۔کیونکہ جب اسی کی طرف سے خبر معلوم ہونے والی چیز کو طلاق کے لئے شرط کر دیا تو اس طرح شوہر نے اس کو امین بنادیا۔اسی طرح ظاہری شریعت میں بھی وہ امین ہے۔ لیکن چونکہ یہ ایک خبر دینی ہے اس لئے اس کا قول اسی کی ذات پر حجت ہوگا۔ جیسا کہ اقرار کا قاعدہ ہے۔الحاصل وہ اپنی ذات میں امینہ ٹھہری۔اذلایعلم الخ کیونکہ یہ بات (حیض آجانا) اس کے علاوہ دوسرے ذریعہ سے نہیں معلوم کی جاسکتی ہے۔فیقبل الخ اس لئے اسی عورت کا قول مقبول ہوگا۔ف۔البتہ اگر اس کا شوہر اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس عورت نے یہ اقرار کیا ہے کہ مجھے حیض نہیں آیا ہے۔حالانکہ عورت کے دعوی کے بعد ہے۔کما قیل الخ جیسا کہ عدت اور وطی کے بارے میں کہا گیا ہے۔ف۔عدت کی صورت یہ ہوگی کی مطلقہ عورت کو اس کے شوہر کی طرف سے نان و نفقہ دینا لازم ہوتا ہے۔کچھ دنوں کے بعد شوہر نے کہا کہ تمہاری عدت گذر چکی ہے اس لئے اب تم اس کی مستحق نہیں رہی۔اس پر اس نے کہا کہ ابھی تک میں عدت میں ہوں کیونکہ میری عدت ختم نہیں ہوئی ہے۔یا وہ دوسرے شخص سے اس دعوی کے ساتھ نکاح کرنا چاہتی ہے کہ میری عدت گذر گئی ہے۔یا یہ کہ پہلے شوہر نے اس سے رجعت کی تو اس عورت نے کہا کہ اب تو میری عدت ختم ہو چکی ہے۔اس لئے رجعت نہیں ہو سکتی ہے۔اور وطی کی صورت یہ ہے کہ عورت نے یہ دعوی کیا کہ دوسرے شوہر نے مجھے وطی کے بعد مجھے طلاق دی ہے اس لئے اب میں پہلے شوہر کے لئے حلال ہوں۔یا شوہر نے اس سے وطی کرنی چاہی اور اس نے کہا کہ مجھے حیض آرہا ہے۔یا پاک ہوں۔ تو ان تمام صورتوں میں اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ یہ باتیں اس کے متعلق اس کے علاوہ کسی دوسرے سے معلوم نہیں کی جاسکتی ہیں۔اسی طرح یہاں شرط حیض میں بھی اسی کا قول قبول ہوگا۔ولکنها شاهدة الخ لیکن یہ عورت اپنی سوکن کے بارے میں صرف گواہ اور اور امینہ نہیں ہے۔ بلکہ سوکن کی جلن اور دشمنی کی وجہ سے یہ تہمت کا موقع ہے۔اس لئے سوکن کے بارے میں اس کا قول قبول نہیں ہوگا۔ف۔اور اب یہ بیان کیا جارہا ہے کہ اگر شوہر نے انکار کیا ہو۔

وكذلك لوقال ان كنت تحبين ان يعذبك الله في نار جهنم فانت طالق وعبدي حرفقالت احبه اوقال ان كنت تحبيني فانت طالق وهذه معك فقالت احبك طلقت هي ولم يعتق العبدولاتطلق صاحبتها لمابينا ولايتيقن بكذبها لانها لشدة بغضها اياه قدتحب التخليص منه بالعذاب وفي حقها ان تعلق الحكم باخبارها وان كانت كاذبة ففي حق غيرها بقي الحكم على الاصل وهي المحبة واذاقال لها اذاحضت فانت طالق فرأت الدم لم يقع الطلاق حتى يستمر ثلثة ايام لان ماينقطع دونه لايكون حيضافاذاتمت ثلثة ايام حكمنا بالطلاق من حين حاضت لانه بالامتداد عرف انه من الرحم فكان حيضا من الابتداء.

ترجمہ۔اسی طرح اگر شوہر نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ اگر تم یہ بات پسند کرتی ہو کہ تم کو اللہ جہنم کی آگ میں عذاب دے تو تم کو طلاق ہے اور میرا غلام آزاد ہے۔اس پر اس نے کہا کہ ہاں میں اسے پسند کرتی ہوں یا شوہر نے یہ کہا کہ اگر تم مجھے محبت کرتی ہو تو تم کو طلاق ہے اور میری یہ بیوی بھی تمہارے ساتھ ہے۔تب اس نے کہا کہ ہاں میں تم سے محبت کرتی ہوں تو سے طلاق ہو جائے گی لیکن نہ غلام آزاد ہوگا اور نہ اس کی سوکن (دوسری بیوی) کو طلاق ہوگی۔اسی دلیل سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔اور اس

کے جھوٹے ہونے کا یقین نہیں کیا جائے گا کیونکہ کبھی بیوی اپنے شوہر سے حد درجہ نفرت اور بغض رکھنے کی وجہ سے اس سے چھٹکارا پانے کے لئے عذاب جہنم کو بھی برداشت کرنے کے لئے تیار ہو جاتی ہے۔ اور اس عورت کے حق میں حکم کا تعلق اسی کے خبر دینے پر ہے۔ اور اگر وہ حقیقت میں جھوٹی ہو تو دوسری بیوی کے بارے میں حکم اپنی اصل پر ہی باقی ہے۔ یعنی محبت کا ہونا۔ اور جب شوہر نے اس سے یہ کہا کہ جب تم کو حیض آئے تو تم کو طلاق ہے۔ اس کے کہنے کے بعد اس نے کچھ اپنا خون دیکھا تو دیکھتے ہی اس طلاق نہ ہوگی یہاں تک کہ پورے تین دن گذر جائیں۔ کیونکہ اس مدت سے کم پر خون بند ہو جانے سے وہ حیض نہیں ہوگا۔ اس لئے پورے تین دن خون کے گذر جانے پر ہم اس کے حیض ہونے کا حکم لگائیں گے لیکن اس وقت سے جب سے کہ اسے خون آنا شروع ہوا ہے۔ کیونکہ اس خون کے مسلسل جاری رہنے کی وجہ سے یہ جانا گیا کہ یہ خون رحم سے آیا ہے۔ اس لئے ابتداء وقت سے ہی وہ خون حیض کا کہا جائے گا۔

توضیح۔ اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ جب تم کو حیض آئے تم کو طلاق ہے۔ اس کہنے کے بعد اس نے خون دیکھ لیا تو تین دن پورے ہو جانے کے بعد ہی اسے حیض کا حکم ہوگا اور طلاق ہوگی۔ اس سے پہلے نہیں

وكذلك لو قال ان كنت تحبين ان يعذبك الله في نار جهنم فانت طالق وعبدي حر......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ یعنی بیوی کے عذاب کو پسند کرنے کی شرط پر خود اس کی اپنی طلاق اور غلام کی آزادی مشروط کی۔ فقالت الخ جواب میں بیوی نے کہا کہ میں تو عذاب جہنم پسند کرتی ہوں۔ ف۔ اس بناء پر میں اپنے حق میں امینہ ہوئی لیکن غلام کے بارے میں گواہ ہوئی۔ او قال الخ یا مرد نے کہ اگر تم مجھے چاہتی ہو تو تم کو طلاق ہے اور یہ (یعنی میری یہ دوسری بیوی) بھی تمہارے ساتھ ہے۔ پس اس نے کہا کہ میں تو تم کو پیار کرتی ہوں۔ ف۔ اس لئے وہ اپنے حق میں امینہ اور اپنی سوکن کے حق میں تہمت کے قابل گواہ ہوگی۔ اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا۔ طلقت هي الخ کہ بہر صورت اس عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ لیکن غلام آزاد نہیں ہوگا۔ ف۔ یعنی پہلی صورت میں اس کی سوکن کو طلاق نہ ہوگی۔ ف۔ یعنی دوسری مثال میں۔ لما بينا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ کیونکہ محبت کرنے اور چاہنے کے بارے میں اسی کے قول سے اس کے دل کا حال معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ عورت کا دعوی کرنا کہ مجھے عذاب جہنم قبول اور پسند ہے تو حقیقت میں یہ سراسر جھوٹ ہے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ اس کے جھوٹا ہونا لازم نہیں ہے (کہ سچ بھی ہو سکتا ہے

ولا يتيقن بكذبها لانها لشدة بغضها اياه قدتحب التخليص منه بالعذاب......الخ

)اس جملہ کے جھوٹ ہونے کا یقین نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ کبھی ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ عورت کو اس کی سوکن یا اس کا شوہر انتہائی ناپسندیدہ شخص ہو جاتا ہے اس لئے ہر قیمت پر اس سے چھٹکارہ چاہنے لگتی ہے۔ یہاں تک کہ عذاب جہنم کے عوض بھی۔ ف۔ کیونکہ عموماً عورتیں اپنی بے عقلی اور جذباتی ہو جانے کی وجہ سے اپنی خواہش کے سامنے کسی چیز کی کوئی اہمیت اور قیمت نہیں سمجھتی ہیں۔ وفي حقها الخ اور اس عورت کے حق میں حکم کا تعلق اسی کے خبر دینے پر ہے۔ اگرچہ وہ خبر جھوٹی ہو۔ اور اس عورت کے سوا دوسرے کسی کے حق میں حکم کا تعلق اصل بات پر ہے۔ یعنی زوجین کے درمیان محبت کا باقی رہنا۔ ف۔ اور حقیقت میں محبت کا ہونا یا عذاب جہنم چاہنا کسی دلیل سے بھی معلوم نہیں ہوا ہے۔ اس لئے دوسرے شخص کے حق میں جو حکم ہے ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ محبت کا ہونا صرف اسی عورت کے قول سے معلوم ہوا ہے۔ اور عورت کا کہنا صرف اسی کے بارے میں حجت ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔

واذا قال لها اذا حضت فانت طالق فرأت الدم لم يقع الطلاق حتى يستمر ثلثة ايام ......الخ

اور اگر عورت سے یہ کہا کہ جب تم کو حیض آئے تم تو طلاق ہے۔ فرائت الدم الخ پھر اس عورت نے اپنا جاری خون دیکھا تو صرف اس خون کو دیکھنے سے ہی اسے طلاق نہیں ہو جائے گی۔ یہاں تک کہ مسلسل تین دنوں تک آتا رہے تا کہ یقینی طور سے اسے حیض کہا جاسکے ورنہ کم ہونے کی صورت میں وہ استحاضہ کا خون ہو جائے گا۔ لان مایقطع الخ کیونکہ جو خون تین دن اور تین راتوں سے کم میں نکلنا بند ہو جاتا ہے وہ حیض کا نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اسی لئے پہلی بار خون دیکھتے ہی اس پر حیض ہونے کا نہ حکم ہوگا اسی وجہ سے اس پر طلاق پانے کا بھی حکم لازم نہیں ہوگا۔ بلکہ انتظار کرنا ہوگا۔ فاذاتمت الخ پھر تین دن بعد تین رات پوری ہونے پر جس وقت سے وہ خون آنا نظر آیا تھا اسی وقت سے اسے حائضہ مانا جائے گا اور ہم اس پر طلاق کے واقع ہونے کا حکم لگادیں گے۔ لانه بالا متداد الخ کیونکہ تین دنوں تک اس کے جاری رہنے سے ہمیں معلوم ہوگا کہ یہ تو حیض کا خون ہے جو کہ رحم سے نکلتا ہے۔ اس لئے یہ خون بالکل شروع سے ہی حیض ہوا۔

ولوقال لها اذاحضت حيضة فانت طالق لم تطلق حتى تطهر من حيضها لان الحيضة بالهاء هي الكاملة منها ولهذا احمل عليه في حديث الاستبراء وكما لها بانتهائها وذلك بالطهرواذا قال انت طالق اذاصمت يوماطلقت حين تغيب الشمس في اليوم الذى تصوم لان اليوم اذاقرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار بخلاف ماذاقال لها اذاصمت لانه لم يقدره بمعيار وقدوجدالصوم بركنه وشرطه٥

ترجمہ۔ اور جبکہ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا اذا حضت حیضتاً (جب تم کو ایک حیض ہو کر حیض (یعنی مکمل حیض) آئے تو تم کو طلاق ہے تو جب تک کہ وہ اپنے حیض سے پاک نہیں ہو جائے گی اسے طلاق نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ حیضہ میں جو تاء اور وقف کی حالت میں ہا سے بدلی ہوئی ہے وہ پورے حیض کے معنی میں ہے۔ اسی بناء پر استبراء کی حدیث میں لفظ حیضة کو کامل حیض ہونے پر محمول کیا گیا ہے۔ اور حیض کا کامل ہونا تو اس کے انتہاء ہونے پر ہو سکتا ہے اور اس کا انتہا ہونا اس کے پاک ہو جانے کے ساتھ ہے۔ اور جب اس نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ جب تم ایک دن روزہ رکھ لو تو تم کو طلاق ہے تو جس دن وہ روزہ رکھے گی اس دن کے آفتاب غروب ہونے پر وہ مطلقہ ہو جائے گی۔ کیونکہ یوم کی نسبت جب کبھی کسی ایسے فعل کی طرف کی جاتی ہے جو دیر پا ہو تو اس سے دن کی روشنی مراد لی جاتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس نے یہ کہا کہ اگر تم نے روزہ رکھا کیونکہ اس نے روزہ کے لئے کوئی معیار مقرر نہیں کیا ہے۔ حالانکہ یہ روزہ اپنے رکن اور شرط کے ساتھ پایا گیا ہے۔

توضیح۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا اذاحضت حیضتاً
یا یوں کہا انت طالق اذاصمت یوماً۔ حکم۔ دلیل

ولوقال لها اذاحضت حيضة فانت طالق لم تطلق حتى تطهر من حيضها ......الخ

اگر اس نے عورت سے کہا کہ جب تم کو حیض ہو ایک حیض تو تم کو طلاق ہے۔ ف۔ اس کہنے کے بعد اس نے اپنا جاری خون دیکھا جو برابر بہتا رہا یہاں تک کہ تین دن گذر گئے پھر بھی وہ بند نہیں ہوا۔ لم تطلق الخ جب بھی اسے طلاق نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ اس حیض سے پاک ہو جائے۔ لان الحیضة الخ کیونکہ لفظ حیضة اس تاء کے ساتھ جو وقف کی حالت میں ہاء پڑھی جاتی ہے۔ اي الكاملة منها یعنی مکمل ایک حیض۔ ف۔ کیونکہ حیضة کا وزن یکبار کو بتانے کے لئے آتا ہے۔ اور یہاں ایک بار اسی وقت میں کہنا صحیح ہوگا جبکہ پورا حیض مراد لیا جائے۔

ولهذا احمل عليه في حديث الاستبراء وكما لها بانتهائها وذلك بالطهر......الخ

اسی بناء پر استبراء کی حدیث میں لفظ حیضة کو پورے حیض پر محمول کیا گیا ہے۔ وکمالها الخ۔ اور حیض کا کامل ہونا اسی وقت ہوگا جبکہ وہ اپنی انتہاء تک پہنچ جائے۔ اور انتہاء اسی صورت میں ہوگی کہ وہ اس سے بالکل پاک ہو جائے۔ ف۔ اسی بناء پر اس کے

پاک ہو جانے پر ہی اسے طلاق ہو گی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ ابھی اوپر استبراء کے بارے میں جس حدیث کا حوالہ دیا ہے اس سے مراد وہ حدیث ہے جو اوطاس کے جہادی قیدیوں کے بارہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ الا لا تنکح الحبالی ولا الحبالی حتی یستبرین بحیضة۔ یعنی خبردار ہو کہ حاملہ عورتوں سے وطی نہ کی جائے یہاں تک کہ وہ وضع حمل کر لیں۔ اور نہ غیر حمل والیوں سے وطی کی جائے یہاں تک کہ استبراء بحیضہ کر لیا جائے (یعنی پورے حیض سے فارغ ہو کر رحم کو فارغ کر لیں)۔ اس میں حیضۃ سے پورا ایک حیض مراد ہے۔ اس کی روایت ابوداؤد اور حاکم نے حضرت ابوسعید خدری رض سے کی ہے۔ اور حاکم نے اس کے بارے میں کہا ہے کہ یہ مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ اور بھی اس کی روایت ابوداؤد نے رویفع بن ثابت رضی اللہ عنہ سے کی ہے۔ اور بھی اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کی ہے۔

اور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث کی اسناد میں شریک بن عبداللہ النخعی قاضی ایک راوی ہے جس سے صحیح مسلم میں متابعت کے طور پر اور سنن میں روایات ہیں۔ اور اس کی توثیق کرنے میں اقوال اور روایات کے درمیان کافی اختلافات ہیں جن کی تفصیل میزان اور تہذیب میں مذکور ہیں۔ لیکن حق بات یہ ہے کہ وہ راوی اگرچہ خود صدوق تھے مگر ان سے غلطیاں ہوتی رہتی تھیں مگر چونکہ مختلف سندوں سے روایت ہے اس لئے یہ حدیث درجہ احسن بلکہ درجہ صحیح تک پہونچ گئی ہے۔ اسی لئے حاکم نے اسے صحیح کہا ہے۔ اس کی مزید توضیح انشاء اللہ آئندہ بھی کی جائے گی۔ م۔ واذا قال الخ اور جب اپنی بیوی سے کہا کہ تم جب ایک دن روزہ رکھ لو تو تم کو طلاق ہے۔ ف۔ اس کے بعد اس نے روزہ رکھ لیا۔

طلقت حین تغیب الشمس فی الیوم الذی تصوم لان الیوم اذاقرن بفعل ممتد یراد به بیاض ......الخ

تو جس دن وہ رکھے گی اس دن آفتاب غروب ہونے پر اسے طلاق ہو گی۔ لان الیوم الخ کیونکہ لفظ یوم جب کسی ایسی فعل سے ملایا جائے جو دیر تک ہوتا رہتا ہو (جیسے روزہ رکھنا) تو اس یوم سے دن کی روشنی مراد ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے اس مسئلہ میں آفتاب غروب ہونے تک کا روزہ مراد ہو گا۔ اور اگر یوم کا ذکر نہ ہو تو اس کے خلاف ہو گا۔ اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا۔ بخلاف ماإذا قال الخ برخلاف اس کے اگر یہ کہا کہ تم جب روزہ رکھو۔ ف۔ تو تم کو طلاق ہے۔ کیونکہ اس صورت میں روزہ کی حالت میں تھوڑی دیر ہونے کے بعد ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔ لانه لم یقدر الخ کیونکہ اس نے روزہ کے لئے کوئی معیار نہیں ٹھہرایا ہے۔ حالانکہ یہ روزہ اپنے رکن اور شرط کے ساتھ پایا گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ روزہ (صوم) کے معنی ہیں نیت کے ساتھ کھانے، پینے اور جماع سے رکنا۔ پس اگر تھوڑی دیر کے لئے بھی یہ باتیں پائی گئیں تو روزہ ہونا صادق آگیا۔ اور اگر آفتاب کے طلوع ہونے سے غروب تک یہ عمل ہوا تو وہ شرعی حکم کے مطابق فرض یا نفل روزہ ہو جائے گا۔ م۔

ومن قال لامرأته اذاولدت غلامافانت طالق واحدة واذاولدت جارية فانت طالق ثنتين فولدت غلاما وجارية ولایدری ایهما اول لزمه فی القضاء تطلیقة وفی التنزه تطلیقتان وانقضت العدة لانها لوولدت الغلام اولاوقعت واحدة وتنقضی عدتها بوضع الجارية ثم لاتقع اخری به لانه حال انقضاء العدة ولو ولدت الجارية اولاوقعت تطلیقتان و انقضت عدتها بوضع الغلام ثم لایقع شئی اخر به لماذکرنا انه حال الانقضا فاذافی حال یقع واحدة وفی حال یقع ثنتان فلایقع الثانية بالشك والاحتمال والاولی ان ناخذبالثنتین تنزها واحتیاطا والعدة منقضية بیقین لمابینا.

ترجمہ۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم کو لڑکا ہو تو تم کو ایک طلاق اور اگر لڑکی ہو تو دو طلاقیں ہوں گی۔ پھر اسے ایک لڑکا اور ایک لڑکی پیدا ہوئی اور یہ بھی معلوم نہیں ہو سکا کہ ان میں سے پہلے کون ہوا ہے تو قاضی کے فیصلہ میں ایک طلاق اور دیانت داری کے طور پر دو طلاقیں ہو جائیں گی۔ اور ساتھ ہی ساتھ اس کی عدت بھی ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ اگر اسے پہلے لڑکا ہوا ہے تو ایک طلاق واقع ہو گی پھر لڑکی کی پیدائش کے ساتھ ہی اس کی عدت ختم ہو گئی۔ اس کے بعد دوسری طلاق واقع نہیں

ہو گی۔ کیونکہ وہ عدت گذرنے کی حالت ہے اور اگر اسے پہلے لڑکی ہوئی ہے تو اس کو دو طلاقیں واقع ہوئیں اور اس لڑکے کی پیدائش کے ساتھ ہی اس کی عدت بھی ختم ہو گئی۔ اور اس کے بعد دوسری طلاق واقع ہو گی اور دوسری حالت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور اس شک واحتمال کی وجہ سے دوسری طلاق واقع نہیں ہو گی۔ اس بناء پر پرہیز گاری اور احتیاط کے خیال سے ہم دو طلاقیں مان لیں۔ اور مذکورہ دلیل کے بناء پر یقینی طور سے عدت ختم ہو جائے گی۔

توضیح۔ اگر شوہر نے کہا کہ اگر تم کو لڑکا پیدا ہوا تو ایک طلاق اور لڑکی ہوئی تو دو طلاقیں ہوں گی۔ پھر اتفاق سے ایک ایک دونوں سے ہوا۔ مگر یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ ان میں پہلا کون ہے۔ حکم۔ دلیل

ومن قال لامرأته اذاولدت غلامافانت طالق واحدة واذاولدت جارية فانت طالق تنتين الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **وانقضت العدة** ساتھ ہی عدت بھی ختم ہو گئی۔ ف۔ اور اب اسے عدت نہیں گذارنی ہو گی۔ **لانها لو ولدت الخ** اسے لئے کہ کہنے کے مطابق اگر پہلے لڑکا ہوا تو ایک طلاق واقع ہوئی (اور اب بھی وہ حاملہ ہے) اس کے بعد لڑکی پیدا ہونے سے اب وہ حاملہ نہیں رہی اس لئے ساتھ ہی ساتھ اس کی عدت ختم ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہوتی ہے۔ **ثم لا تقع الخ** پھر لڑکی پیدا ہونے سے اس پر دوسری طلاق واقع نہ ہو گی کیونکہ وہ حالت تو عدت گذرنے کی ہے۔ ف۔ اس لڑکی کے پیدا ہونے پر جو طلاق موقوف تھی وہ بے محل ہو کر لغو ہو گئی۔

ولو ولدت الجارية اولاوقعت تطليقتان و انقضت عدتها بوضع الغلام......الخ

اور اگر اسے پہلے لڑکی ہوئی تو شرط کے مطابق دو طلاقیں ہو گئیں اور لڑکا پیدا ہوتے ہی اس کی عدت ختم ہو گئی۔ اور اس لڑکے کی وجہ سے مستقلاً کوئی طلاق نہ ہو گی جس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ کہ یہ عدت گذرنے کی حالت ہے۔ ف۔ اور طلاق ہونے کی حالت نہیں ہے۔ **فاذا فی حال الخ** اب ایسی حالت ہو گئی کہ پہلی حالت میں اس عورت کو ایک طلاق اور دوسری حالت کا خیال کرنے سے دو طلاقیں ہوتی ہیں۔ اور اس شک وشبہ کی وجہ سے دوسری طلاق واقع نہیں ہو گی۔ ف۔ یعنی یہ عورت دو حالت سے خالی نہیں ہے (۱) اگر پہلے لڑکا ہوا ہے تو ایک طلاق اور اگر لڑکی پہلے ہوئی ہے تو دو طلاقیں ہونی چاہئیں۔ پس بہر صورت ایک طلاق تو ضرور ہو گی۔ اور دوسری طلاق ہونے میں اس لئے شک ہوا کہ شاید پہلے لڑکا ہی ہوا ہو۔ لہذا اس شک کی وجہ سے دوسری طلاق واقع نہیں ہو گی۔

والاولى ان ناخذبالثنتين تنزها واحتياطا والعدة منقضية بيقين لمابينا......الخ

اور بہتر یہ ہے کہ ہم احتیاط اور پرہیز گاری کے خیال سے دوسری طلاق کو بھی مان لیں۔ ف۔ اور احتیاط یہی ہے کہ آدمی شبہ کی چیز سے بچا رہے۔ اس کے علاوہ جس جگہ پر کوئی شبہ کسی دلیل کے ساتھ ہو وہاں تو احتیاط واجب ہوتی ہے۔ اور اس جگہ یہ شبہ احتمال کی بناء پر ہے۔ جس کا مقابل دوسرا شبہ یہ بھی ہوتا ہے کہ طلاق تو ضرورت کے مطابق ہی دینی چاہئے اس سے زائد نہیں۔ لہذا یہ شبہ صرف احتیاط پر عمل کے لئے ہی مفید رہا۔ **فاحفظ**۔م۔ **والعدة الخ** اور عدت گزارنے کا حکم یقینی طور سے اس دلیل کی وجہ ختم ہو گئی جو پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ ف۔ وہ یہ کہ ہر معلق طلاق کے بعد دوسری لڑکے کی پیدائش سے عدت ختم ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ عورت مزید طلاق پانے کے لائق باقی نہیں رہتی ہے۔

وان قال لها ان كلمت اباعمرووابايوسف فانت طالق ثلثا ثم طلقها واحدة فبانت وانقضت عدتها فكلمت اباعمروثم تزوجها فكلمت ابايوسف فهي طالق ثلثا مع الواحدة الاولى وقال زفرؒ لايقع وهذه على وجوه اما ان وجدالشرطان فی الملك فيقع الطلاق وهذا ظاهراووجدافی غير الملك فلايقع اووجدالاول فی الملك والثانی

فی غیر الملك فلایقع ایضالان الجزاء لاینزل فی غیر الملك فلایقع اووجدالاول فی غیر الملك والثانی فی الملك وهی مسالة الکتاب الخلافیة له اعتبار الاول بالثانی اذهمافی حکم الطلاق کشئی واحد.

ترجمہ۔اور اگر اس بیوی سے کہا کہ اگر تم نے ابو عمرو اور ابو یوسف سے گفتگو کی تو تم کو تین طلاقیں ہیں۔اس کے بعد ہی اسے ایک طلاق دیدی جس سے وہ علیحدہ ہو گئی اور اس کی عدت بھی ختم ہو گئی۔اس کے بعد اس عورت نے اسی ابو عمرو سے گفتگو کی پھر پہلے شوہر سے دوبارہ نکاح کر لیا اس کے بعد ابو یوسف سے بھی گفتگو کر لی تو اب پہلی ایک طلاق کے ساتھ (موجودہ دو طلاقوں کے) تین طلاقیں پائی گئی۔لیکن امام زفرؒ نے کہا ہے کہ طلاق واقع نہیں ہو گی۔اس مسئلہ کی یہ چار صورتیں ہو سکتی ہیں جو ان کے احکام کے ساتھ بیان کی جارہی ہیں (۱) اس کی ملکیت میں اس بیوی کے رہتے ہوئے دونوں شرطیں پائی گئیں اس بناء پر طلاقیں پڑ جائیں گی۔اور یہ بات بالکل ظاہر ہے (۔۲) اس کے ملک سے نکل جانے کے بعد وہ دونوں شرطیں پائی گئی ہوں تو کوئی طلاق واقع نہیں ہو گی (۔۳) پہلی شرط ملک میں رہتے ہوئے پائی گئی لیکن دوسری شرط ملکیت سے نکل جانے کے بعد پائی گئی تو بھی کوئی طلاق واقع نہیں ہو گی۔کیونکہ غیر ملک میں جا کر جزاء واقع نہیں ہوتی ہے۔اس لئے یہاں بھی واقع نہ ہو گی (۔۴) پہلی شرط تو غیر ملک میں پائی گئی لیکن دوسری شرط ملک میں رہتے ہوئے پائی گئی ہے۔اور اس کتاب میں اختلافی مسئلہ ذکر کیا گیا ہے۔امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ پہلے مسئلہ کا دوسرے مسئلہ پر قیاس ہے۔کیونکہ طلاق کے حکم میں دونوں شرطیں ایک ہی چیز کے حکم میں ہیں۔

توضیح۔اگر تین طلاقوں کے لئے شوہر نے بیوی سے دو شرطیں بیان کیں پھر ان میں سے کچھ ملکیت میں رہتے ہوئے پائی گئی اور کچھ ملکیت کے بعد۔مسئلہ کی کل صورتیں۔احکام۔دلیل

وان قال لها ان کلمت اباعمرو وابایوسف فانت طالق ثلثا ثم طلقها واحدة فبانت ......الخ

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم نے زید اور بکر سے گفتگو کی تو تم کو تین طلاقیں ہوں گی۔ف۔اس طرح یہ قسم کھائی۔اور یہ معلوم ہے کہ قسم اسی وقت پوری ہوتی ہے جبکہ شرط پائی جائے ورنہ وہ باقی رہ جاتی ہے۔اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔اس لئے یہ قسم باقی رہ جائے گی۔ثم طلقها الخ اس کے بعد اس بیوی کو ایک طلاق دے دی جس سے وہ بائنہ ہو گئی ساتھ ہی اس کی عدت گذر گئی۔ف۔اور اس بیوی کو تین طلاق دینے کا شوہر کو جو حق تھا ان میں سے ایک طلاق دیدی پھر اگر اس سے دوبارہ نکاح کیا تو اب اسے صرف دو طلاقیں دینے کا اختیار ہو گا۔لیکن یہ ایک سوال ہوتا ہے کہ اس سے پہلے جو قسم کھائی تھی وہ ختم ہو گئی یا باقی رہی۔کیونکہ اس کی جزاء تو تین طلاقیں تھیں حالانکہ اب اسے صرف دو ہی طلاقیں دینے کا اختیار رہ گیا ہے۔تو جواب یہ ہو گا کہ پھر بھی وہ قسم باقی رہے گی۔اب جبکہ قسم باقی رہ گئی اور اس قسم میں زید اور بکر دو شخصوں سے گفتگو کرنے کی شرط تھی۔

فکلمت اباعمرو ثم تزوجها فکلمت ابایوسف فهی طالق ثلثا مع الواحدة الاولی......الخ

پھر عورت نے اسی حالت میں ابو عمرو (زید) سے گفتگو کر لی اس کے بعد اس سے قسم کھانے والے (پہلے شوہر) نے اس کو اپنے نکاح میں لے لیا فکلمت الخ پھر اس نے ابو یوسف (بکر) سے گفتگو کر لی۔ف۔اس لئے اب مسئلہ کی صورت یہ ہوئی کہ قسم کی شرط زید و بکر دو شخصوں میں سے ایک سے اس نے ایسی حالت میں گفتگو کی جبکہ وہ عورت قسم کھانے والے کے نکاح میں باقی تھی۔تو بھی حکم یہ ہو گا فهی طالق ثلثا الخ کہ اس عورت کو تین طلاقیں ہو جائیں گی۔یعنی پہلی ایک اور اب دو اس طرح پہلی ایک طلاق کے ساتھ پوری تین ہو جائیں گی۔ف۔اس لئے قسم کی وجہ سے تین طلاقیں اس پر پوری ہوں گی خواہ سب ابھی واقع ہوں یا اب جو باقی ہوں۔وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ واقع نہیں ہوں گی۔ف۔جیسے اگر وہ نکاح کی حالت میں پہلے زید سے گفتگو کرتی پھر ایک بائنہ طلاق پا کر عدت کے بعد بکر سے گفتگو کرتی تو قسم ختم ہو جاتی۔مگر ایسی حالت میں کہ فی الحال وہ اس

مرد کے نکاح سے باہر آچکی ہے تو کچھ بھی طلاق واقع نہیں ہوگی اور یہ حکم بالاتفاق ہے۔اسی طرح اس کے برعکس ہونے کی صورت میں کہ جب زید سے غیر منکوحہ ہونے کی حالت میں پھر بکر سے نکاح کی حالت میں گفتگو کی تو بھی کچھ واقع نہیں ہونا چاہئے۔

وهذه علي وجوه اما ان وجدالشرطان في الملك فيقع الطلاق وهذا ظاهر......الخ

س مسئلہ کی کئی صورتیں ہوسکتی ہیں(۱) اما ان وجد الخ اول یہ کہ دونوں شرطیں یعنی زید سے اور بکر دونوں سے گفتگو نکاح کی حالت میں پائی گئی۔اس لئے طلاق واقع ہوجائے گی اور یہ بات ظاہر ہے۔ف۔خواہ اس طرح کہ جس نکاح میں قسم کھائی ہے عورت نے دونوں یعنی زید و بکر سے آگے اور پیچھے یا ایک ساتھ۔یا پہلے بکر پھر زید سے گفتگو کی تو تین طلاقیں پڑجائیں گی۔یا اس نکاح میں عورت نے ان دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کیا تھا۔پھر شوہر نے عورت کو بائن طلاق دیدی۔پھر دوبارہ اس سے نکاح کرلیا پھر اس نے دوسرے شخص سے گفتگو کی اس طرح بہرحال دونوں سے اس حالت میں گفتگو پائی گئی کہ وہ عورت اسی شوہر کے نکاح میں ہے۔تو تین طلاقیں ہوجائیں گی۔

اووجدافي غير الملك فلايقع اووجدالاول في الملك والثاني في غير الملك فلايقع ايضا......الخ

(۲) یا اس عورت کا ان دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہوا کہ وہ اس قسم کھانے والے شخص کے نکاح میں نہیں تھی۔اس لئے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ف۔اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے اور وہ قسم بھی ختم ہوگئی۔مثلاً اسے بائنہ کردیا کہ اس نے عدت کے بعد دونوں سے گفتگو کرلی پھر نکاح کرلیا تو اب ان دونوں سے گفتگو کرنے سے کچھ بھی طلاق نہ ہوگی۔جیسے کہ بالکل نئے نکاح میں ہوتا ہے۔کہ مثلاً عورت کو تین طلاقیں دیں اور اس نے حلالہ کرلیا پھر جدائی کے بعد اسی سے دوبارہ نکاح کرکے ان دونوں سے گفتگو کی تو کچھ بھی واقع نہیں ہوگی۔م۔

اووجدالاول في الملك والثاني في غير الملك فلايقع ايضالان الجزاء لاينزل......الخ

یا پہلی شرط تو ملک نکاح میں رہتے ہوئے پائی جائے اور دوسری شرط اس کے ملک نکاح سے نکل جانے کے بعد پائی جائے۔ف۔میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے اس طرح مسئلہ نہیں بیان کیا ہے کہ اس میں اول ودوم بالترتیب ہو بلکہ زید اور بکر سے کلام کرنا شرط کیا ہے۔خواہ پہلے زید سے ہو یا پہلے بکر سے ہو۔یا دونوں سے ایک ساتھ ہو۔جس کی مراد یہ ہوئی کہ جس کسی ایک سے پہلے گفتگو ہوئی اس وقت وہ عورت اس کے ملک نکاح میں تھی پھر دوسرے سے کلام کرنا اس وقت ہوا جب شوہر اسے طلاق دے کر جدا کرچکا تھا اور اس کی عدت بھی گذر چکی تھی۔فلایقع الخ تو بھی بالاتفاق تین طلاقیں واقع نہیں ہوں گی۔

لان الجزاء لاينزل في غير الملك فلايقع اووجدالاول في غيرالملك والثاني في الملك......الخ

کیونکہ جزاء غیر ملک میں جاکر واقع نہین ہوتی ہے۔اس لئے جزاء یعنی تین طلاقیں واقع نہیں ہوں گی۔ف۔یعنی جزاء اسی وقت پائی جائے گی جب شرط پائی جائے گی۔اور شرط کے دو حصے ہیں ان میں سے ایک زید یا بکر میں سے کسی ایک سے کلام کرنا۔تو یہ کلام کرنا اگرچہ نکاح کی حالت میں پایا گیا مگر پوری شرط نہیں پائی گئی۔کیونکہ دوسرا حصہ یعنی دوسرے شخص سے کلام کرنا تو وہ نکاح کی ملکیت میں رہتے ہوئے نہیں بلکہ اس سے فارغ ہوکر دوسرے کی ملکیت میں جانے کے بعد پایا گیا اور اب وہ شرط مکمل طور پر پائی گئی اس لئے اس کی جزاء جو پائی جارہی ہے وہ دوسرے کی ملکیت میں رہتے ہوئے اس لئے یہ جزاء برباد ہوگئی۔تیسری صورت اس کے برعکس ہے۔اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا او وجد الاول الخ یا پہلی شرط دوسرے کے ملک میں پائی گئی۔ف۔یعنی زید یا بکر میں سے کسی ایک سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ عورت قسم کھانے والے کے نکاح میں باقی نہیں رہی تھی۔والثاني في الملك اور دوسری شرط ملک نکاح میں رہتے ہوئے پائی گئی۔ف۔جبکہ اس نے اسی سے دوبارہ نکاح کرلیا ہے تو اب اس وقت شرط پوری ہوگئی۔اور جزاء پائی گئی۔اور چونکہ وہ اس وقت ملک نکاح میں موجود بھی ہے اس لئے طلاق واقع ہوجائے گی۔یہ مسئلہ ہمارے

نزدیک ہے۔ بخلاف امام زفرؒ کے۔ وھی مسئلة الخ اور یہی صورت کتاب میں اختلافی ہے۔

له اعتبار الاول بالثانی اذھمافی حکم الطلاق کشئی واحد......الخ

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی شرط کا دوسری شرط پر قیاس ہے۔ف۔یعنی جیسے اگر شرط کا پہلا حصہ ملک نکاح میں رہتے ہوئے ہو اور دوسرے شخص سے کلام کرنا غیر ملک میں ہو تو جزاء واقع نہیں ہوتی ہے۔اسی طرح اگر ایسا ہو کہ شرط کا پہلا حصہ غیر ملک میں پایا جائے اور دوسرا حصہ ملک میں رہتے ہوئے پایا جائے تو بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔اذھما فی الخ کیونکہ دونوں شرطیں طلاق کے حکم میں ایک چیز کی مانند ہیں۔ف۔یعنی جب ایک شرط غیر ملک میں رہتے ہوئے پائی گئی تو دوسری شرط جو اگرچہ ملک میں رہتے ہوئے پائی گئی تو گویا وہ بھی اور کے مثل غیر ملک میں برباد ہوگئی۔ویسے حقیقت میں ان دونوں یعنی زید و بکر سے کلام کرنا ایک ہی شرط ہے جس کے دو اجزاء ہیں۔پس جب بھی دونوں حصے اجزاء پائے جائیں گے تو جزاء واقع ہو جائے گی۔البتہ وہ عورت اس قسم کھانے والے کے نکاح میں اس وقت تک موجود ہو۔اور جب دونوں اجزاء ایسی حالت میں پائے جائیں کہ وہ اس کے نکاح میں موجود نہ رہی ہو یا دوسرے جزاء کے پائے جانے کے وقت اس کے نکاح میں نہ ہو تو بالاتفاق شرط کی جزاء واقع نہیں ہوتی اسی طرح جب دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط بھی غیر منکوحہ حالت میں ہو تو جزاء نہ ہوگی۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کلام صحیح ہو گیا اور کامل شرط پائے جانے کے وقت وہ منکوحہ جزاء پانے کے قابل ہو تو جزاء ضرور واقع ہوگی اسی لئے ہر ایک جملہ کی دلیل اب بیان فرما رہے ہیں۔

ولنا ان صحة الکلام باھلیة المتکلم الاان الملك یشترط حالة التعلیق لیصیرالجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال فیصح الیمین وعندتمام الشرط لینزل الجزاء لانه لاینزل الافی الملك و فیمابین ذلك الحال حال بقاء الیمین فیستغنی عن قیام الملك اذبقاؤه بمحله وھو الذمة.

ترجمہ ۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کلام کا صحیح ہونا متکلم کی لیاقت کے ساتھ ہے مگر ملکیت کی شرط لگائی گئی اس وقت جب کہ وہ معلق کر رہا ہو۔ تاکہ جزاء غالباً پائی جاسکے۔کیونکہ یہ اسی حالت کے ساتھ ہوتی ہے تاکہ قسم صحیح ہو سکے۔اور شرط پوری ہونے کے وقت تاکہ جزاء اس پر مترتب ہو سکے کیونکہ جزاء تو اسی وقت مترتب ہوتی ہے جبکہ وہ ملکیت نکاح میں موجود ہو۔اور جو مذکورہ دونوں باتوں کے درمیان قسم باقی رہنے کی حالت ہے۔اور یہ ملک کے قائم رہنے کی محتاج نہیں ہے۔کیونکہ شرطیہ قسم کا باقی رہنا اپنے محل کے ساتھ ہے یعنی قسم کھانے والے کا ذمہ ہے۔

توضیح۔احناف کی دلیل

ولنا ان صحة الکلام باھلیة المتکلم الاان الملك یشترط حالة التعلیق......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس قسم کھانے والے شوہر نے جو شرطیہ قسم کھائی ہے تو اس کلام کا صحیح ہونا اس متکلم کی صلاحیت کے ساتھ ہے۔ف۔اور اس متکلم کو اس کلام کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔اور جب یہ کلام صحیح ہوا تو اس کا اثر بھی پیدا ہوگا۔الاان الخ البتہ ملک ہونے کی شرط کی گئی ہے۔ف۔یعنی اس کلام کا اثر ظاہر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس عورت کے لئے تین طلاقوں کی شرطیہ قسم کھائی ہو وہ اس کی نکاحی ملک میں (منکوحہ) بھی ہو۔پس ملک کی ضرورت دو صورتوں میں ضرور ہے۔حالة التعلیق الخ تعلیق کی حالت ہے یعنی جس وقت شرطیہ قسم کھائی جا رہی ہو تاکہ جزاء یعنی طلاقوں کا پڑنا یقینی ہو سکے کیونکہ حالت مذکورہ کے ساتھ ہے تاکہ قسم صحیح ہو۔ف۔کیونکہ قسم ایسی ہونی چاہئے کہ اس کا واقع ہونا غالباً ممکن بھی ہو چنانچہ اگر کسی مردہ یا اجنبیہ کے بارے میں ایسی قسم کھائی جائے تو وہ قسم لغو اور مہمل ہوگی۔لہٰذا ایسی حالت ہونی چاہئے جس میں واقع ہونا ممکن بھی ہو۔اور یہ بات اسی صورت میں ممکن ہے کہ وہ نکاح کی حالت میں ہو۔اسی لئے یہ شرط ہوئی کہ جس وقت شرطیہ تعلیق

کی ہے اس وقت ملکیت نکاح میں ہو۔ اور دوسری حالت عند تمام الخ جبکہ شرط پوری ہونے کے وقت بھی وہ ملکیت نکاح میں ہو۔

لینزل الجزاء لانه لاینزل الافی الملك و فیمابین ذلك الحال حال بقاء الیمین......الخ

تاکہ شرط کی جزاء یعنی تین طلاقیں اس عورت پر واقع ہو سکیں۔ کیونکہ ایسی جزاء اسی وقت پوری ہوتی ہے جبکہ وہ عورت منکوحہ بھی ہو۔ ف۔ کیونکہ جب اجنبیہ عورت کو طلاق دینا ممکن ہی نہیں ہے تو بدرجہ اولیٰ اس پر واقع بھی نہ ہوگی۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ کوئی شرطیہ کلام کسی ایسے شخص سے صادر ہو جس میں اس کی صلاحیت پورے طور پر موجود ہو تو اس کی قسم ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس عورت سے یہ بات کہی جائے وہ اس کی ملکیت نکاح میں بھی ہو۔ تو یہ قسم کا کلام صحیح ہوگا پھر اس کا اثر ظاہر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس حالت میں یہ شرط پوری ہو اس وقت بھی وہ عورت اس کے ملک نکاح میں باقی ہو۔ اب یہ سوال کہ قسم کھانے کے وقت سے شرط پوری ہونے تک ہمیشہ اس کا نکاح کی حالت میں قائم رہنا بھی ضروری ہے یا نہیں تو اس کے جواب میں مصنف نے فرمایا ہے۔

و فیمابین ذلك الحال حال بقاء الیمین فیستغنی عن قیام الملك اذبقاؤه بمحله وهو الذمة......الخ

کہ ان دونوں مذکورہ حالتوں کے درمیان میں قسم باقی رہنے کی حالت ہے۔ ف۔ یعنی ملکیت نکاح میں قسم کھانے سے شرط کے پائے جانے تک جو حالت ہے وہ قسم کے باقی رہنے کی حالت ہے۔ بشرطیکہ وہ عورت حلالہ کئے بغیر بھی اس شوہر کے نکاح میں آسکتی ہو۔ لیکن ہمارے نزدیک شرعی قسم کا تعلق خود قسم کھانے والے کے ساتھ ہوتا ہے۔ جو موجود ہے۔ فلیستغنی الخ اس لئے یہ ملک کے قائم رہنے کی محتاج نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ قسم منکوحہ عورت سے متعلق نہیں ہوتی ہے۔ اذبقاء وہ الخ کیونکہ شرطیہ قسم کا باقی رہنا اپنے محل کے ساتھ ہے جس کا تعلق قسم کھانے والے سے ہی ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی قسم کھانے والے نے جو قسم کھائی ہے اس کی یہ قسم اسی کے ذمہ باقی ہے خواہ وہ عورت اس کی ملکیت نکاح میں ہو یا نہ ہو۔

اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک سب سے پہلے یعنی جس وقت اس نے قسم کھائی ہے اس وقت اس قسم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عورت اس کے نکاح میں ہو۔ اس طرح جب قسم صحیح ہو گئی تو وہ قسم اس کے کھانے والے کی ذمہ باقی رہے گی۔ یہاں تک کہ پوری شرط پائی جائے اس پوری مدت میں وہ عورت اس کے نکاح میں رہے خواہ نہ رہے البتہ اسے تین طلاقیں نہیں دی گئی ہوں۔ پھر جب شرط پوری پائی جائے تو اس وقت اگر عورت اس کے نکاح میں پائی جائے تو شرط کی جزاء ترتیب ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ اس تفصیل کی بناء پر اس اختلافی مسئلہ میں چونکہ شوہر نے یہ شرط لگائی ہے کہ اگر تمہاری گفتگو زید و بکر سے ثابت ہو جائے تو تم کو تین طلاقیں ہوں گی اس کلام کے وقت وہ عورت اس شخص کے نکاح میں موجود تھی پھر جس وقت ان دونوں سے کلام کرنا ثابت ہوا اس وقت بھی وہ اسی کے نکاح میں موجود ہو۔ اگرچہ اس عرصہ میں وہ اس شوہر سے علیحدگی پا چکی ہو۔ اور خواہ اس حالت میں اس نے صرف ایک شخص یعنی زید و بکر میں کسی ایک سے کلام کر لیا ہو۔ کیونکہ صرف کسی ایک سے کلام کر لینے سے شرط پوری نہ ہوگی۔ پھر جب اس سے دوبارہ نکاح کر کے اس نے باقی دوسرے شخص سے بھی کلام کر لیا اس وقت یہ ثابت ہوا کہ اس عورت نے شوہر کے قسم کھانے کے بعد اس وقت تک ان دونوں آدمیوں سے گفتگو کر لی ہے۔ کیونکہ قسم کھاتے وقت جو اس نے دو آدمیوں کے درمیان حرف واو (اور) استعمال کیا ہے تو وہ صرف اتنی سی بات کا تقاضا کرتا ہے کہ دونوں سے ایک ایک بار کلام کرنا پالیا جائے اور وہ پالیا گیا۔ اس لئے اس کی یہ شرط ایسی حالت میں پائی گئی کہ وہ اس مرد کی بیوی کی حیثیت سے موجود ہے۔ اس لئے اس وقت جزاء بھی مترتب ہو جائے گی۔ فافہم

اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ شرط قسم کھانے والے سے متعلق نہیں رہتی ہے بلکہ اس عورت کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہے اس لئے ان کے نزدیک ظاہر حکم یہ ہوگا کہ جب عورت کو طلاق بائن دے دی تو قسم ختم ہو گئی اگرچہ اس نے دونوں میں سے کسی ایک سے ہی گفتگو کی ہو۔ مسئلہ کو یعنی اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فطلقها ثنتين وتزوجت زوجا اخرودخل بهاثم عادت الى الاول فدخلت الدار طلقت ثلثا عندابى حنيفة وابى يوسفؒ وقال محمدؒ هى طالق مابقى من الطلقات وهوقول زفرؒ واصله ان الزوج الثانى يهدم مادون الثلث عندهما فتعود اليه بالثلث وعند محمدوزفرؒ لايهدم مادون الثلث فتعود اليه مابقى و سنبين من بعدان شاء الله تعالى.

ترجمہ۔اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم گھر میں داخل ہوئی تو تم کو تین طلاقیں ہیں۔اس کے بعد اس نے اسے دو طلاقیں دے دیں۔اس کے بعد اس عورت نے دوسرے مرد سے نکاح کر کے اس سے ہم بستر ہو کر بعد طلاق وعدت پھر پہلے شوہر سے نکاح کر لیا۔پھر وہ اسی گھر میں داخل ہو گئی تو امام ابو حنیفہ وامام یوسفؒ کے نزدیک اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔لیکن امام محمد نے فرمایا ہے کہ اس عورت کو صرف اتنی ہی طلاقیں ہوں گی جتنی پہلے شوہر کی طلاق کے بعد رہ گئی تھیں (ایک یا دو) اور یہی قول امام زفرؒ کا بھی ہے۔اس اختلاف کی بنیاد اس قاعدہ کلیہ پر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسف کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا (تین طلاقوں کی طرح) تین سے کم طلاقوں کو بھی مٹا دیتا ہے۔اس لئے وہ عورت پہلے شوہر کے پاس لوٹ کر آنے سے تین طلاقوں کے حق کے ساتھ لوٹے گی اور امام محمد وزفرؒ کے نزدیک دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم کو نہیں مٹاتا ہے۔اس لئے وہ عورت پہلے شوہر کے پاس صرف باقی طلاقوں کے حق کے ساتھ لوٹے گی۔اور اس مسئلہ کو انشاء اللہ تعالی ہم آئندہ مزید بیان کریں گے۔

توضیح ۔: طلاق یافتہ عورت کا دوسرا شوہر پہلے شوہر کی صرف تین طلاقوں کے حق کو مٹاتا ہے یا اس سے کم طلاقوں کے حق کو بھی مٹاتا ہے۔اختلاف ائمہ۔دلائل

وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فطلقها ثنتين وتزوجت زوجا اخرودخل بها.....الخ

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تم کو تین طلاقیں ہیں۔ف۔یہ شرطیہ قسم ہوئی۔اس کے بعد اگر اس نے اس بیوی کو تین طلاقیں دے ڈالیں تو وہ اس شوہر سے بالکل علیحدہ ہو گئی اور اب وہ دوسرا نکاح کر سکتی ہے۔اور اگر پہلے شوہر نے شرطیہ قسم کے بعد بجائے تین طلاقیں کے صرف دو ہی طلاقیں دیں۔ف۔جس کی بناء پر اس عورت کے دوسرا نکاح کرنا لازم نہیں ہوا پھر بھی۔تزوجت بزوج الخ اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور اس نے اس کے ساتھ مکمل ہمبستری بھی کر لی۔ف۔پھر طلاق لے لی اور اس کے بعد اس کی عدت بھی گزر گئی (مکمل حلالہ کی صورت ہو گئی) اس کے پہلے شوہر نے اس سے دوبارہ نکاح کر لیا۔ثم عادت الخ پھر پہلے شوہر کے نکاح میں آ گئی۔ف۔اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس کی قسم اب تک باقی ہے۔

فدخلت الدار طلقت ثلثا عندابى حنيفة وابى يوسفؒ .....الخ

پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہو گئی۔ف۔تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اسے ضرور طلاق ہو گئی لیکن اس ایک بات میں اختلاف ہے کہ اسے اب تین طلاقیں ہوں گی یا صرف باقی ایک دو طلاقیں۔تو فرمایا کہ اس میں اختلاف ائمہ ہے۔اس طرح پر کہ طلقت ثلثا الخ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ف۔کیونکہ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ شوہر نے تین طلاقوں میں سے جتنی بھی اپنی بیوی کو دی ہوں وہ اگر دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد اسی شوہر سے دوبارہ نکاح کر لے تو نئی ملکیت سے اس کے پاس آئے گی۔یہاں تک کہ اس شوہر کو پھر سے تین طلاقوں کی ملکیت حاصل ہو گی۔اور اسے تین طلاقیں دے سکے گا۔اس لئے جب پہلی قسم باقی ہے اور شرط پائی گئی اور ملکیت بھی پوری حاصل ہوئی ہے تو اب اسے تین طلاقیں ہو جائیں گے۔

وقال محمدؒ هي طالق مابقي من الطلقات وهو قول زفرؒ واصله ان الزوج الثاني يهدم ..... الخ

اور امام محمدؒ نے کہا کہ پہلے کی دی ہوئی تین طلاقوں میں سے جو باقی ہوں گی اب وہی واقع ہوں گی۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر وہ دو طلاقیں دے چکا تھا تو اب صرف ایک ہی واقع ہوگی۔ اور اگر پہلے ایک طلاق دی تھی تو اب دو ہی واقع ہوں گی۔ اور ائمہ ثلاثہ کا بھی یہی قول ہے۔ ع وھو قول زفر کا اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔ واصله ان الزوج الخ اس اختلاف کی بنیاد یہ قاعدہ ہے کہ امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا (تین طلاقوں کی طرح) تین سے کم طلاقوں کو بھی مٹا دیتا ہے۔ اس لئے عورت جب پہلے شوہر کے پاس نکاح کر کے جائے گی تو پوری تین طلاقوں کے حق کے ساتھ جائے گی۔ ف۔ جیسا کہ پہلے بھی بتا دیا گیا ہے۔ وعند محمد وزفر الخ اور امام محمد وزفرؒ کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقوں سے کم کو نہیں مٹاتا ہے۔ اس لئے عورت اپنے پہلے شوہر کے پاس صرف پہلے کی بچی ہوئی طلاق کے حق کے ساتھ آئے گی۔ ف۔ البتہ اگر پہلا شوہر اپنے پورے حق یعنی تین طلاقیں دے چکا ہو تو دوسرے شوہر کے بعد پہلے شوہر کی ملکیت میں نئی ملکیت سے پوری تین طلاقوں کے حق کے ساتھ واپس آئے گی۔ وسنبين الخ اور انشاء اللہ تعالیٰ اس مسئلہ کو مزید وضاحت کے ساتھ بعد میں بیان کریں گے۔

وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم قال انت طالق ثلثا فتزوجت غيره ودخل بها ثم رجعت الى الاول فدخلت الدار لم يقع شئى وقال زفرؒ يقع الثلث لان الجزاء ثلث مطلق لاطلاق اللفظ وقد بقي احتمال وقوعها فيبقى اليمين ولنا ان الجزاء طلقات هذا الملك لانها هي المانعة لان الظاهر عدم مايحدث واليمين تعقد للمنع او الحمل واذا كان الجزاء ماذكرناه وقد فات بتنجيز الثلث المبطل للمحلية فلا تبقى اليمين بخلاف ما اذا ابانها لان الجزاء باق لبقاء محله.

ترجمہ: اور اگر اپنی بیوی سے یہ کہا کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تم کو تین طلاقیں۔ پھر خود ہی کہہ دیا کہ تم کو تین طلاقیں ہیں۔ اس کے بعد یہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر کے اس سے مکمل ہمبستری کے بعد پھر پہلے شوہر کے پاس نکاح کر کے پہنچ گئی۔ اس کے بعد اسی گھر میں داخل ہوئی تو اب ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی لیکن امام زفرؒ نے کہا ہے کہ تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ کیونکہ جزاء مطلق میں طلاقیں واقع ہونا ہے۔ کیونکہ لفظ مطلق ہے حالانکہ طلاقوں کے واقع ہونے کا احتمال باقی ہے۔ اس لئے قسم بھی باقی رہے گی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جزاء میں جو تین طلاقیں متعین ہوئی ہیں ان سے مراد اسی ملک نکاح کی طلاقیں ہیں۔ کیونکہ یہی طلاقیں اس کو اس گھر میں جانے سے روکنے والی ہیں۔ کیونکہ جو ملک کہ دوسرے شوہر کے بعد پیدا ہو وہ بظاہر معدوم ہے۔ اور قسم تو اسی واسطے باندھی (کھائی) جاتی ہے کہ کسی کام کے کرنے سے روکے یا کسی کام کرنے پر آمادہ کرے۔ اور جب مذکورہ قسم کی جزاء یہ طلاقیں ہی ہوتیں جو اسی ملک کی ہیں حالانکہ اس نے فی الفور تین طلاقیں ایسی دے کر جو محل کو مٹا دینے والی ہیں اب ختم کر دیں تو یہ قسم بھی باقی نہیں رہی۔ بخلاف اس صورت کے جب اس عورت کو بائنہ کر دیا ہو۔ اس کا اپنا محل باقی رہنے کی وجہ سے جزاء باقی ہے۔

توضیح: گھر میں داخل ہونے پر معلق کرتے ہوئے شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں دیں۔ پھر خود ہی فوراً تین طلاقیں دے دیں۔ پھر وہ مکمل حلالہ کر کے اسی کے پاس دوبارہ نکاح میں آگئی اور اس مکان میں داخل ہو گئی۔ حکم۔ دلیل

وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم قال انت طالق ثلثا فتزوجت غيره...الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فتزوجت الخ پھر حلالہ فرض ہونے کے بعد عورت نے اس کے علاوہ کسی سے نکاح

کر لیا۔ف۔اور چونکہ پہلے شوہر کے حلال ہونے کے لئے اس دوسرے سے نکاح کر لینے کے بعد ہمبستری کرنی بھی شرط ہے اس لئے دوسرے شوہر نے اس کے ساتھ مکمل ہمبستری بھی کر لی۔ف۔فدخل بہا یہاں تک کہ اب اس کے طلاق دینے کی بناء پر پہلے شوہر کے لئے حلال بھی ہو گئی۔ثم رجعت الخ پھر وہ پہلے شوہر کے پاس لوٹ آئی۔ف۔اس طرح پر کہ دوسرے شوہر کے طلاق دینے کے بعد اس سے نکاح کر لیا۔فدخلت الدار اور اب وہ اسی گھر میں داخل ہو گئی۔ف۔جس کے بارے میں پہلے شوہر نے یہ قسم کھائی تھی کہ اگر تم اس میں جاؤ تو تم کو تین طلاقیں ہیں۔حالانکہ یہ عورت اس گھر میں پہلے نکاح کے زمانہ میں نہیں گئی تھی اور اب نئے نکاح کے بعد اس میں گئی ہے۔لم یقع الخ تو کچھ بھی طلاق واقع نہ ہو گی۔ف۔اور ائمہ ثلاثہ کا یہی قول بھی ہے بلکہ ابن المنذرؒ نے اس پر اجماع فقہاء نقل کیا ہے۔ع۔کیونکہ اس عرصہ میں حلالہ فرض ہونے سے عورت اس کے قابل ہی نہیں رہی کہ اس مرد کے نکاح کی ملکیت میں رہے۔وقال زفر اور امام زفر نے کہا ہے کہ تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

لان الجزاء ثلث مطلق لاطلاق اللفظ وقدبقی احتمال وقوعها فیبقی الیمین .....الخ

کیونکہ جزاء یعنی تین طلاقیں واقع ہونا تو مطلق ہے اس لئے کہ لفظ مطلق ہے۔ف۔یعنی اس میں یہ قید نہیں ہے کہ اگر تم میرے اسی نکاح کی حالت میں اس گھر میں جاؤ تو تم کو تین طلاقیں ہوں گی۔بلکہ جملہ مطلق ہے کہ جب کبھی بھی تم اس میں داخل ہو۔اب اگر کوئی یہ کہے کہ جب خود اس عورت کو تین طلاقوں سے مغلظہ کر دیا تو اس پر کچھ بھی ملکیت باقی نہیں رہی کہ اس عورت کے اس گھر میں جانے پر واقع ہو۔اور جب طلاق واقع ہونے کا احتمال ہی نہ رہا تو وہ قسم بھی باقی نہیں رہی۔اس کا جواب یہ ہو گا کہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ اس طلاق کے واقع ہونے کا اب احتمال ہی نہیں رہا۔

وقدبقی احتمال وقوعها فیبقی الیمین ......الخ

حالانکہ طلاقوں کے واقع ہونے کا احتمال باقی ہے۔ف۔اس طور پر کہ وہ حلالہ کے بعد اس کے نکاح میں پھر آجائے۔فیبقی الیمین لہٰذا قسم بھی باقی رہے گی۔ف۔اور جب قسم باقی رہی تو شرط پانے کے وقت جزاء واقع ہو گی۔ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جزاء میں جو تین طلاقوں کی دھمکی ہے وہ اسی ملک نکاح کی تین طلاقیں ہیں۔کیونکہ یہی طلاقیں اس کو اس گھر میں جانے سے روکنے والی ہیں۔ف۔کیونکہ انہیں کے خوف سے وہ نہیں جائے گی۔اسی لئے ہم نے اسی ملک کی تینوں طلاقوں کا اعتبار کیا ہے۔

لان الظاهر عدم مایحدث والیمین تعقد للمنع اوالحمل ......الخ

کیونکہ دوسرے شوہر کے پاس جانے سے جو ملکیت ہو گی وہ تو فی الحال بالکل معدوم اور ناپید ہے۔ف۔لہٰذا اس کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا ہے۔پس حاصل یہ ہوا کہ موجودہ ملک نکاح سے ہی تینوں طلاقیں مراد ہیں۔والیمین الخ اور قسم تو اسی لئے باندھی (کھائی) جاتی ہے کہ اس کی وجہ سے کسی کام کے کرنے یا کسی کام کے روکنے پر آمادہ کیا جائے۔ف۔مثلاً اگر تم نے نماز نہیں پڑھی تو تم کو طلاق ہے۔واذا کان الخ اور جب اس قسم کی جزاء یہی طلاقیں ہوئیں جو اسی ملک کی ہیں جبکہ اس نے فی الفور تین طلاقیں ایسی دے کر جس سے طلاق پانے کی جگہ باقی نہ رہے ان طلاقوں کو بالکل ختم کر دیا (اور اب عورت طلاق پانے کی جگہ باقی نہ رہی) تو یہ قسم بھی باقی نہیں رہی۔

بخلاف مااذا ابانها لان الجزاء باق لبقاء محله.....الخ

برخلاف اس کے جب اس عورت کو بائن طلاق دے کر علیحدہ کر دیا۔ف۔یعنی ایک طلاق یا دو طلاقیں دے کر علیحدہ کر دیا جس سے وہ کبھی بھی دوبارہ نکاح کر کے اس کے پاس جاسکتی ہے اس لئے اس باقی طلاق کی جگہ رہ گئی۔اور بعد نکاح کسی بھی وقت سے وہ باقی طلاق دی جاسکتی ہے۔لان الجزاء الخ کیونکہ اپنا محل باقی رہنے کی وجہ سے جزاء بھی باقی ہے۔ف۔اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح بھی کی جاسکتی ہے کہ قسم قائم ہوتے وقت یہ ضروری ہے کہ عورت اس مرد کی بیوی ہو۔یہ شرط بالاتفاق ہے۔اور شرط پائے جانے کے وقت جزاء کے لئے بھی اس کا منکوحہ ہونا ضروری ہے۔اور ان دونوں وقتوں کے درمیان قسم باقی رہنے

کے لئے صرف اتنا ہونا کافی ہے کہ شرعی طور پر یہ عورت اس سے بالکل قطع تعلق نہ ہوئی ہو اور کسی دوسرے مرد کے لئے یہ مخصوص نہ ہو چکی ہو۔ کیونکہ تین طلاقیں پائی ہوئی عورت تو یقینی طور سے پہلے شوہر کے علاوہ کسی دوسرے ہی مرد کے پاس جاسکتی ہے۔ اور اگر متعین ہو گئی تو پہلے شوہر کی قسم اب ختم ہو گئی۔ اور اگر دوسرے شوہر کے پاس جاکر پھر اسی پہلے کے پاس واپس آئی تو قسم ختم ہو جانے کے بعد اب جوڑی نہیں جاسکتی ہے۔ فافہم۔ م۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی مکمل ہمبستری جو کسی عورت سے کسی شرعی اجازت کی بناء پر ہو یا اس طرح ہو کہ شریعت نے اس تعلق پر اس کے لئے سزا مقرر نہ کی ہو تو ایسی ہمبستری کا معاوضہ مہر کے طور پر لازم آتا ہے اس مہر کو عقر اور کبھی مہر بھی بولا جاتا ہے۔

ولو قال لامرأته اذاجامعتك فانت طالق ثلث فجامعها فلما التقى الختانان طلقت ثلث وان لبث ساعة لم يجب عليه المهروان اخرجه ثم ادخله وجب عليه المهر وكذا اذا قال لامته اذا جامعتك فانت حرة وعن ابى يوسفؒ انه اوجب المهر فى الفصل الاول ايضا لوجود الجماع بالدوام عليه الا أنه لايحب عليه الحد للاتحاد وجه الظاهر ان الجماع ادخال الفرج فى الفرج ولا دوام للادخال بخلاف ما اذا اخرج ثم اولج لانه وجد الادخال بعد الطلاق الا ان الحد لايجب لشبهة الاتحاد بالنظر الى المجلس والمقصود واذا لم يجب الحد وجب العقر اذ الوطى لايخلوعن احدهما ولوكان الطلاق رجعيا يصير مراجعا باللباث عندابى يوسفؒ خلافا لمحمدؒ لوجود المساس ولونزع ثم اولج صارمراجعا بالاجماع لوجود الجماع.

ترجمہ: اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ جب میں تم سے ہمبستری کروں تو تم کو تین طلاقیں ہیں۔ اس کے بعد اس سے ہمبستری کرلی۔ اس وقت مرد و عورت دونوں کی شرمگاہیں ملتے ہی اسے تین طلاقیں واقع ہو گئیں۔ اور اگر اسی حالت میں وہ تھوڑی دیر رہ گیا تو بھی اس پر مہر (مثل) لازم نہیں آئے گا۔ لیکن اگر نکالنے کے بعد دوبارہ داخل کرے گا تب وہ مہر لازم آجائے گا۔ اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ جب میں تم سے مجامعت کروں تو تم آزاد ہو۔ اور امام ابو یوسف رح سے مروی ہے کہ پہلی صورت میں بھی اس پر مہر لازم آئے گا کیونکہ برابر ڈالے رہنے سے جماع کرنا پایا گیا۔ مگر ایک ہی فعل ہونے کی وجہ سے اس پر حد زنا لازم نہیں ہو گی۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ جماع کے معنی ہیں مرد کی شرمگاہ کو عورت کی شرمگاہ میں داخل کرنا۔ جبکہ داخل کرنا کوئی ایسا کام نہیں ہے کہ اس کے لئے دوام بھی ہو۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس نے نکالا پھر داخل کر دیا۔ کیونکہ اس صورت میں طلاق ہو جانے کے بعد پھر داخل کرنا لازم آیا۔ البتہ اس شبہہ میں اس پر حد زنا جاری نہ ہو گی کہ مجلس بھی ایک ہے اور مقصود بھی ایک ہی ہے۔ اور چونکہ اس پر حد واجب نہیں ہوتی اس لئے اس پر عقر (مہر) لازم آئے گا۔ کیونکہ کوئی وطی بھی ان دو باتوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر طلاق رجعی کے بعد یہ صورت ہو گی۔ تو دیر تک رہنے کی وجہ سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک از خود رجعت لازم آجائے گی۔ بر خلاف امام محمدؒ کے کیونکہ شہوت کے ساتھ مساس (ہاتھ لگانا) پایا گیا۔ اور اگر نکال کر دوبارہ داخل کیا تو جماع پائے جانے کی وجہ سے بالاتفاق رجعت پائی جائے گی۔

توضیح: اگر اپنی بیوی سے کہا کہ جب میں تم سے ہمبستری کروں تو تم کو تین طلاقیں ہیں پھر اس سے ہمبستری کرلی۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلیل

ولو قال لامرأته اذاجامعتك فانت طالق ثلث فجامعها فلما التقى الختانان طلقت ثلث......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فلماالتقی الخ تو جیسے ہی دونوں کے ختان ایک دوسرے سے ملے اسے تین طلاقیں پڑ گئیں۔ ف۔ اور ختان (ختنہ کی جگہ) کا ختان سے ملنا اس وقت ہو جائے گا جبکہ مرد کے ذکر کا اوپر کا حصہ اندر غائب ہو جائے۔ اب جبکہ اسی حالت میں اسے تین طلاقیں پڑ گئیں تو مرد کو چاہئے کہ فوراً اسے نکال کر علیحدہ ہو جائے۔ وان لبث ساعۃ اور اگر وہ

تھوڑی دیر بھی اسی حالت میں رہا۔ ف۔ یعنی اس سے جدا نہیں ہوا تو یہ فعل حرام ہوا لیکن لم یجب الخ مرد پر عقر یعنی مہر لازم نہیں ہوگا۔ ف۔ یعنی اسے طلاق دیدینے کے باوجود اسی حالت میں دیر کی پھر بھی اس وطی سے عقر واجب نہیں ہوگا۔ اور اس جگہ عقر کا اندازہ اسی جیسی عورت کے مثل دوسری عورتوں کا مہر ہوگا۔ اسی لئے لفظ مہر کا ہے اور مہر مثل نہیں کہا ہے کہ مہر مثل واجب نہیں ہوگا۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔

وان اخرجه ثم ادخله وجب علیه المهر و کذا اذا قال لامته اذا جامعتك فانت حرة ......الخ

اور اگر مرد نے اپنا آلہ تناسل نکال کر پھر داخل کر دیا تو اس پر اس عورت کا مہر المثل واجب ہوگا۔ ف۔ اس جگہ اس مسئلہ کو اتنی تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کی وجہ کم عملوں اور جاہلوں کو ان کے اس خیال کو رد کرنے کے لئے بیان کرنا ہے کہ ایک مرتبہ اپنی شہوت اور خواہش پوری کرنے سے ہی طلاق ہوگی اس سے پہلے نہیں ہوگی۔ تو اس کا ایسا خیال کرنا اس کی نادانی ہے۔ اور تین طلاقوں کی قید اس لئے لگائی ہے کہ ایک یا دو طلاقیں ہوں گی تو اپنے اس عمل سے یہ رجعت کرنے والا ہو جائے گا۔ جبکہ تین طلاقوں میں رجعت نہیں ہو سکتی ہے۔ اور یہ وطی ایسی ہوئی کہ گویا کسی اجنبیہ سے شبہ کی بناء پر کی تو جب تک اپنے آلہ تناسل کو باہر نہیں نکالے گا اس پر مہر المثل لازم نہیں ہوگا پھر نکال کر دوبارہ ڈالنے میں بالاتفاق مہر المثل لازم ہوگا۔

و کذا اذا قال لامته اذا جامعتك فانت حرة وعن ابی یوسفؒ انه اوجب المهر فی ......الخ

اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ جب میں تم سے جماع کروں تو تم آزاد ہو۔ ف۔ اس کے بعد جیسے ہی اس کا آقا نے حشفہ اندر کیا یعنی ختنہ سے ختنہ ملایا۔ باندی آزاد ہوگئی۔ پھر اگر اس کا آقا تھوڑی سی دیر بھی اسی طرح ڈالے رہا۔ تو ظاہر الروایہ میں مولی پر اس کا عقر یعنی مہر المثل واجب نہ ہوگا۔ اور اگر نکال کر دوبارہ ڈالا تو عقر واجب ہو جائے گا۔ وعن ابی یوسفؒ الخ اور نوادر میں ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے پہلی صورت میں بھی یعنی جبکہ برابر ڈالے رہا تو مہر المثل کا حکم دیا ہے۔ کیونکہ برابر ڈالے رہنے سے جماع کرنا پایا گیا۔ ف۔ حالانکہ ایسی عورت سے جماع کرنے سے عقر لازم آتا ہے اور یہ حرام بھی ہے۔ الا انه الخ مگر اس پر زنا کی حد اس لئے لازم نہیں آئے گی کہ فعل متحد (ایک ہی) ہے۔ ف۔ یعنی وہی ڈالے رہنا برابر موجود ہے۔ جس کی وجہ سے وہ طلاق پائی ہے یا آزاد ہوئی ہے جبکہ پہلے یہ کام شرعاً حلال تھا۔ وجہ الظاہر الخ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ جماع کے معنی ہیں آلہ تناسل کو فرج میں ڈالنا۔ ف۔ اور طلاق پا جانے یا آزاد ہو جانے کے بعد داخل کرنا نہیں پایا گیا۔

ولا دوام للادخال بخلاف ما اذا اخرج ثم اولج لانه وجد الادخال بعد الطلاق ......الخ

اور داخل کرنا ایسا کام نہیں ہے جس کے لئے دوام یا بہت زیادہ وقت کی ضرورت ہو۔ ف۔ وہ تو فوراً ہو گیا۔ اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ دیر تک ڈالے رہنے سے از سر نو جماع ہو گیا۔ اسی بناء پر اگر کوئی گھر میں بیٹھا ہو اور کہا کہ واللہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا۔ اس وقت تھوڑی دیر وہاں ٹھہر جانے سے اس کا داخل ہونا نہیں پایا جائے گا۔ پس جب طلاق پالینے کے بعد ڈالنا نہیں پایا گیا تو عقر بھی واجب نہ ہوا۔ بخلاف ما الخ برخلاف اس کے جب اس نے ایک مرتبہ نکال کر دوبارہ ڈالا ہو۔ ف۔ اس وقت کا ڈالنا یعنی جماع کرنا ایک مستقل طور پر پایا گیا۔ اس لئے عقر واجب ہوگا۔ اور یہ فعل حرام بھی ہے۔ اگر یہ وہم ہو کہ حرام کام میں بھی تو شرعی حد لازم آتی ہے اور جس جماع میں شرعی حد لازم ائے اس میں عقر و مہر لازم نہیں آتا ہے۔ اور تم یہ کہتے ہو کہ یہ حرام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ فعل بلاشبہ حرام ہے۔

الا ان الحد لایجب لشبهة الاتحاد بالنظر الی المجلس والمقصود ......الخ

اور حد بھی لازم ہونی چاہئے تھی مگر اس لئے لازم نہیں ہوگی کہ دونوں کی جگہ ایک ہی ہے اور مقصود بھی ایک ہی ہے۔ ف۔ بلکہ عوام یہی سمجھتے ہیں کہ شرطیہ قسم کھانے کی صورت میں جماع پورا ہونے کے بعد ہی طلاق پائے گی۔ اور اس سلسلہ میں تحقیق مذکور ایک خفی امر ہے۔ بلکہ خود شبہ موجود ہے۔ اسی لئے اگر کسی نے جان بوجھ کر عمداً بھی ایسا کیا ہو جب بھی حد واجب

نہ ہوگی۔ واذالم یجب الخ اور جب حد واجب نہیں ہوئی تو عقر واجب ہوگا کیونکہ (دارالاسلام میں) جو بھی وطی ہوگی ان دونوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہوگی۔ ف۔ یعنی یا تو حد ہی واجب ہو یا عقر واجب ہو۔ البتہ اس قاعدہ سے دو صورتیں مستثنیٰ ہیں۔ اس مسئلہ کو میں نے ذکر کیا ہے۔ اور اس جگہ عقر سے مراد مہر المثل ہے۔ جیسا کہ امام عتابیؒ نے کہا ہے۔ اس بحث میں طلاق مغلظہ یا بائنہ کی قید لگی ہوئی ہے۔

ولو کان الطلاق رجعیا یصیر مراجعا باللباث عندابی یوسفؒ خلافا لمحمدؒ......الخ

اور اگر ولو کان الطلاق الخ وہ طلاق رجعی ہو۔ ف۔ مثلاً یوں کہا کہ اگر تم سے جماع کروں تو تم کو ایک طلاق ہے۔ یا دو طلاقیں ہیں۔ پھر یہ کہہ کر اپنے آلہ تناسل کو اس کی شرم گاہ میں ختان سے ملا دیا تو اسے طلاق رجعی پڑ گئی یعنی فی الحال اسے رجوع کرنے کا بھی حق ہے۔ اور چونکہ رجوع کرنا کئی صورتوں سے مثلاً کہہ کر یا عملاً جماع کر کے یا ایسے کام کر کے جو اس کے لوازمات میں سے ہیں یا کچھ دیر تک ڈالے رہنے سے بھی ہو سکتا ہے۔ یصیر مراجعا الخ تو موجودہ صورت میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دیر تک ٹھہرے رہنے کی وجہ سے رجعت کرنے والا ہو جائے گا۔ بر خلاف امام محمدؒ کے قول کے لوجود المساس یعنی شہوت کے ساتھ مساس پائے جانے کی وجہ سے۔ ف۔ اس بندہ مترجم کے نزدیک اس کلام کے معنی یہ ہیں کہ امام محمدؒ نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ رجعت ہونے کی وجہ دیر تک ڈالے رہنا ہے۔ بلکہ اس کی وجہ شہوت کے ساتھ مساس ہے۔ اس بحث کا حاصل یہ ہوا کہ اس صورت میں بالاتفاق رجعت ہو جائے گی۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی وجہ ٹھہراؤ ہے کیونکہ یہ تو مستقل جماع ہوا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک شہوت کے ساتھ دست درازی ہے۔ فافہم۔ م۔ ولو نزع الخ اور اگر اپنے آلہ تناسل کو نکال کر پھر اندر داخل کیا تو جماع کرنے کی وجہ سے بالاتفاق رجعت کرنے والا ہو گیا۔ ف۔ یعنی اس صورت میں امام محمدؒ کے نزدیک بھی اس رجعت کی علت جماع کرنا ہی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

فصل فی الاستثناء. واذاقال لامرأته انت طالق ان شاء الله تعالی متصلالم یقع الطلاق لقوله علیه السلام من حلف بطلاق اوعتاق وقال ان شاء الله تعالی متصلابه لاحنث علیه ولانه اتی بصورة الشرط فیکون تعلیقا من هذاالوجه وانه اعدام قبل الشرط والشرط لایعلم ههنا فیکون اعداما من الاصل ولهذایشترط ان یکون متصلابه بمنزلة سائرالشروط ولوسکت یثبت حکم الکلام الاول فیکون الاستثناء اوذکر الشرط بعده رجوعا عن الاول

ترجمہ: فصل۔ استثناء کے بیان میں جب کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے انشاء اللہ۔ ساتھ ہی ساتھ تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے طلاق دینے یا آزاد کرنے کے سلسلہ میں قسم کھائی اور ساتھ ہی ساتھ انشاء اللہ بھی کہہ دیا تو اس پر حانث ہونا نہیں ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس نے شرط کے طور پر اپنا کلام کیا ہے تو اس طور سے وہ تعلیق ہو گئی ہے۔ اس طرح شرط پائے جانے سے پہلے ہی اسے مٹا دینا ہوتا ہے۔ اور یہاں شرط ایسی چیز ہے جو نہیں جانی جا سکتی ہے۔ تو یہ جڑ سے مٹا دینا ہو گیا ہے۔ اور اس لئے شرط لگائی جاتی ہے کہ انشاء اللہ کا جملہ پہلے کلام سے دوسری شرطوں کی طرح متصل ہو۔ اور اگر پہلا جملہ کہہ کر خاموش ہو گیا تو پہلے کلام کا حکم ثابت ہو جائے گا۔ پھر (انشاء اللہ کہنے سے) استثناء کرنے یا اس کے بعد شرط ذکر کرنے سے پہلے قول سے رجوع لازم آجائے گا۔

توضیح: فصل طلاق میں استثناء کرنے کے بیان میں

فصل فی الاستثناء. واذاقال لامرأته انت طالق ان شاء الله تعالی متصلالم یقع الطلاق ......الخ

۔ف۔ واضح ہو کہ اگر طلاق دیتے ہوئے ایسا لفظ بھی کہہ دیا جس سے طلاق کا اثر نہ ہو یا اس کی تعداد میں کمی ہو جائے تو اسی کو

استثناء کرنا کہا جاتا ہے خواہ حرف استثناء الاّ وغیرہ ہو یا اسی کے ہم معنی ہو۔ جیسے انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔ واذا قال الخ اور اگر بیوی سے کہا تم کو طلاق ہے انشاء اللہ۔ ملا کر کہا۔ ف۔ یعنی تم کو طلاق ہے کہنے کے ساتھ ملا کر کہا اور علیحدہ کر کے نہیں کہا۔ لم یقع الخ تو طلاق واقع نہ ہو گی۔ ف۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ تو کو اس شرط کے ساتھ طلاق ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کا چاہنا یا نہ چاہنا ہمیں کچھ معلوم نہیں ہے۔ اس لئے طلاق واقع نہیں ہو گی۔

لقوله علیه السلام من حلف بطلاق اوعتاق وقال ان شاء اللہ تعالی متصلابه لاحنث علیه ......الخ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس شخص نے طلاق دینے یا آزاد کرنے کی قسم کھائی اور ساتھ ساتھ انشاء اللہ بھی کہدیا تو وہ حانث نہ ہو گا۔ ف۔ یعنی اس کی قسم کبھی نہیں ٹوٹے گی تا کہ طلاق یا آزادی واقع ہو جائے۔ پس اگر یہ حدیث درجہ صحت تک پہنچ جائے تو یہ نص صریح ہے اس بات پر کہ انشاء اللہ کا کلمہ طلاق یا عتاق کے ساتھ ساتھ کہدینے سے واقع نہیں ہوتی ہے۔ پھر اسی معنی میں یہ حدیث ترمذی وابوداؤد ونسائی وابن ماجہ وامام احمد رحمہم اللہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اسناد حسن کے ساتھ مرفوع روایت کی ہے اور موقوف بھی روایت پائی گئی ہے۔ اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ ایوب سختیانیؒ نے کبھی مرفوع اور کبھی موقوف روایت کر دی ہے۔ پس اس مخصوص دلیل سے یہ معلوم ہوا کہ انشاء اللہ تعالیٰ ساتھ ساتھ کہدینے سے طلاق یا عتاق واقع نہیں ہوئی ہے۔

ولانه اتی بصورة الشرط فیکون تعلیقا من هذاالوجه وانه اعدام قبل الشرط ......الخ

اور اس دلیل سے کہ قسم کھانے والے نے یہ کلام شرط کے طور پر ذکر کیا ہے۔ تو اس طور سے تعلیق ہوئی۔ ف۔ کیونکہ انشاء اللہ جملہ شرطیہ ہے۔ و انه اعدمه الخ اور اس کا مطلب ہے شرط کے پائے جانے سے پہلے ہی اسے ختم کر دینا۔ ف۔ کیونکہ جب کسی نے کہا کہ تم کو طلاق ہے اور اس پر خاموش ہو گیا تو اس سے فی الفور طلاق ہو گئی۔ اور اگر پہلے جملہ سے اسے ملا کر کہا کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ تو اب کلام بدل گیا اور اس کے معنی یہ ہو گئے کہ تم کو ابھی تو طلاق نہیں ہے لیکن اگر تم اس گھر میں جاؤ تو طلاق ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شرط لگانا فی الحال طلاق واقع ہونے کو ختم کر دیتا ہے۔ اس لئے جب شرط پائی جائے گی تب واقع ہو گی۔ اور شرط ایسی چیز ہوتی ہے جس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں کا احتمال ہو۔

والشرط لایعلم ھٰهنا فیکون اعداما من الاصل ولهذایشترط ان یکون متصلابه ......الخ

اور یہاں شرط ایسی چیز ہے جو معلوم نہیں ہو گی۔ ف۔ کیونکہ یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مرضی ہوئی یا نہ ہوئی۔ فیکون تو یہ جڑ سے مٹا دینا ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ طلاق تو فی الحال شرط سے بے اثر ہوئی۔ اور جب شرط ہی نا معلوم چیز ہے تو بالکل جڑ سے ختم ہوئی۔ اسی لئے اگر یوں کہا کہ تم کو طلاق ہے اگر اللہ کی مرضی نہیں ہو یا جو کچھ اللہ کی مرضی ہو یا جس میں اللہ کی مرضی ہو یا یوں کہا کہ تم کو طلاق ہے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ چاہے۔ جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ ھ اور جب اس مسئلہ کی بنیاد معلوم نہونے پر ہوئی تو اگر یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے اگر جن نے یا دیوار نے یا آسمان نے چاہی یعنی جس کے چاہنے یا نہ چاہنے کا علم نہیں ہو سکتا ہو سب کا یہی حکم ہو گا۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا کلام اپنے معنی سے متغیر ہو کر ختم ہو گیا۔ ولهٰذا یشترط الخ اس لئے یہ شرط ہے کہ (کلمہ استثناء) انشاء اللہ پہلے کلام کے متصل ہو۔

بمنزلة سائر الشروط ولوسکت یثبت حکم الکلام الاول فیکون الاستثناء ......الخ

دوسری شرطوں کی طرح۔ ف۔ جو جزاء سے متصل ہوتی ہیں۔ کیونکہ اگر شرطیں متصل نہ ہوں گی تو پہلا کلام ہی اپنے معنی کو مفید ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کلام کے ساتھ ایسا کوئی کلمہ نہ ہو گا جس سے وہ بدل جانے والا ہو۔ اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ولو سکت اور اگر انت طالق کہہ کر خاموش ہو گیا یعنی سانس توڑے بغیر ارادہ کے ساتھ خاموش ہو گیا۔ یثبت حکم الخ تو پہلے کلام کا حکم ثابت ہو جائے گا۔ ف۔ اور اس عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ فیکون الاستثناء الخ پھر خاموشی کے بعد انشاء اللہ کہنے سے یا کوئی

شرط لگانے کا مطلب پہلے کلام سے رجوع کرنا ہوگا۔ف۔ جبکہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ طلاق دے کر اس سے رجوع کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اس کی صرف یہ صورت ہو سکتی ہے کہ اگر ممکن ہو تو اس طلاق کے بعد ہی رجعت کر لے۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ پہلا کلام جب مکمل ہو گیا تو پھر اس سے رجوع کرنا یہی ہوگا کہ اسے منسوخ کردے اور منسوخ کرنا بھی اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ ایک مرتبہ طلاق دے کر بھی واقع نہ ہونے کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ اگر اس کے ساتھ ساتھ انشاء اللہ بھی کہدیا ہو۔ تاکہ پہلا کلام پورا نہ ہو۔ اور فتح القدیر وغیرہ میں ہے کہ اگر اس نے بھول کر بھی انشاء اللہ تعالیٰ کہدیا تو صریح کلام ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ظاہر المذہب یہی ہے اس کے برعکس کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی کا ارادہ تو طلاق دینے کا ہو مگر اس کی زبان سے انت غیر طالق نکل گیا تو اس عورت کو طلاق نہیں ہوگی۔

قال و كذا اذاماتت قبل قوله ان شاء الله تعالى لان بالاستثناء خرج الكلام من ان يكون ايجابا والموت ينا في الموجب دون المبطل بخلاف ماذامات الزوج لانه لم يتصل به الاستثناء .

ترجمہ: کہا۔ اور اسی طرح اگر شوہر کے انشاء اللہ تعالیٰ کہنے سے پہلے ہی اس کی بیوی مر گئی ہو۔ کیونکہ اس استثناء کرنے کی وجہ سے وہ کلام ایسا نہیں رہا جو حکم لازم کر سکے۔ کیونکہ موت واجب کرنے کی تو منافی ہوتی ہے لیکن کسی حکم کے باطل کرنے کی منافی نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے اس موقع پر خود وہ شوہر ہی مر گیا ہو۔ کیونکہ اس کے کلام کے ساتھ استثناء یعنی انشاء اللہ نہیں ملا ہے۔

توضیح: اگر شوہر کے طلاق کے ساتھ انشاء اللہ کہنے سے پہلے ہی اس کی بیوی مر گئی ہو یا یہ خود مر گیا ہے۔ حکم۔ دلیل

قال و كذا اذاماتت قبل قوله ان شاء الله تعالى لان بالاستثناء خرج الكلام ......الخ

قال و کذا الخ اس طرح اگر شوہر صرف یہ کہنے پایا تھا کہ تم کو طلاق ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ نہیں کہہ سکا تھا کہ وہ عورت مر گئی تو بھی طلاق واقع نہیں ہوئی۔ لان بالاستثناء الخ کیونکہ جملہ انشاء اللہ تعالیٰ کہنے کی وجہ سے وہ کلام موجب ہونے سے خارج ہو گیا۔ف۔ پس جب ایجاب نہ ہوا تو حکم بھی ثابت نہ ہوا۔ والموت تنافی الخ اور موت ایسے فعل کی تو منافی ہوتی ہے جو کسی کو واجب کرتی ہو۔ لیکن اس فعل کی منافی نہیں ہوتی ہے جو کسی فعل کو باطل کرنے والی ہو۔ف۔ اگر کسی کو یہ وہم ہو کہ جملہ انشاء اللہ تعالیٰ کلام کے پہلے حصہ کو باطل کرنے والا ہوتا ہے۔ لیکن یہ جملہ تو بیوی کی موت کے بعد کہا گیا ہے اس لئے اس کا کچھ اعتبار نہیں ہونا چاہئے اس بناء پر اس سے پہلے کا کلام یعنی انت طالق کا اعتبار باقی اور موثر رہ گیا۔ لہٰذا اسے طلاق ہو جانی چاہئے۔ تو اس کا جواب دیا کہ موت اس باطل کر دینے والے کلام کے منافی نہیں ہے۔ اسی بناء پر اگر شوہر اس عورت کی موت کے بعد بھی یہ جملہ ادا کرے کہ اسے طلاق نہیں ہے تو یہ کہنا صحیح ہوگا۔ البتہ اگر وہ یہ جملہ کہے کہ اسے طلاق ہے تو اس کا یہ کہنا اسی وقت تک درست ہوگا جب تک کہ وہ مری نہ ہو بلکہ زندہ ہو کیونکہ طلاق پانا تو ایک ایسی صفت ہے جو موجود ہے اسی لئے اس کے موصوف کا بھی موجود ہونا ضروری ہوا۔ اور نہ ہونے کی کوئی صفت عورت کے ساتھ لاحق ہونے والی نہیں ہے۔ اس لئے اس ذات کے وجود ہونے کی بھی ضرورت نہیں ہوئی۔ اسی لئے وہ شخص جو ابھی تک پیدا نہ ہوا ہو اس کے متعلق یہ کہنا کہ یہ ابھی نہ کھاتا ہے اور نہ پیتا ہے۔ اور وہ عالم نہیں ہے۔ اور اس جیسا دوسرا کلام بھی اس کے حق میں صحیح ہے۔

بخلاف ماذامات الزوج لانه لم يتصل به الاستثناء ......الخ

بخلاف اس صورت کے جب کہ خود شوہر مر گیا ہو۔ف۔ یعنی اس نے کہا کہ تم کو طلاق ہے۔ اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ کہنا

چاہتا تھا کہ (اس سے پہلے ہی) اس کا انتقال ہو گیا۔ تو اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی۔ **لانه لم يتصل الخ** کیونکہ اس کے کلام کے ساتھ استثناء جملہ انشاء اللہ نہیں کہا گیا ہے۔ ف۔ اس لئے فوری طور سے پہلا کلام طلاق کے لئے مفید اور اسے لازم کر دینے والا ہو گیا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جمہور علمائے کرام اور چاروں ائمہ کے نزدیک جملہ انشاء اللہ کا پہلے کلام سے متصل ہونا شرط ہے۔ لیکن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور کچھ علماء تابعین سے روایت ہے کہ متصل نہ ہونا بھی جائز ہے۔ یہاں تک کہ ایک سال بعد ملانا بھی جائز ہے۔

اور اس بندہ مترجم کے نزدیک بظاہر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مراد یہ ہے کہ آدمی جب کوئی کام کرنا چاہے اور انشاء اللہ کہنا بھول جائے تو جب بھی یاد آئے کہہ لے۔ اور اگر طلاق دینے کی صورت میں کہا کہ تم کو طلاق ہے۔ اور طلاق و عدت کے بعد اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا۔ اب اگر پہلا شوہر اپنی پہلی طلاق سے انشاء اللہ تعالیٰ کو ملانا چاہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کہدے تو کیا فائدہ ہو گا۔ نیز طلاق کے علاوہ دوسرے وعدے اور معاملات سب باطل ہو جائیں گے۔ چنانچہ روایت ہے کہ خلیفہ ہارون الرشید نے امام ابو حنیفہؒ سے کہا کہ آپ نے میرے دادا سے کیوں مخالفت کی ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ بعد کو ملانا تو ان کے یہاں جائز ہے مگر آپ ناجائز کہتے ہیں۔ امام اعظمؒ نے کہا کہ اگر ایسا کرنا جائز ہو تو لوگ آپ سے بیعت کر کے جب ان کا جی چاہے گا اس سے علیحدہ ہو جائیں گے۔ یہ سن کر ہارون الرشید متحیر ہو کر مان گئے۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ انشاء اللہ تعالیٰ کو پہلے جملہ سے ملانے کا مطلب یہ ہے کہ طلاق دے کر یا انت طلاق کہہ کر اسے خاموش ہو جانے کا ارادہ نہ ہو۔ اسی طرح درمیان کلام کوئی دوسرا کلام نہ کرے۔ کیونکہ اگر درمیان کلام سانس ٹوٹی پھر اس نے فوراً کہا انشاء اللہ تو اس سے کچھ نقصان نہ ہو گا۔ اور اگر مرد نے طلاق کو زور سے کہا اور انشاء اللہ تعالیٰ کو آہستہ کہا تو صحیح ہو گا۔ لیکن امام کرخیؒ کے نزدیک اگر حروف ایسے صحیح ہوں کہ اگر زور سے کہے تو انشاء اللہ تعالیٰ ہو جائے تو استثناء درست ہو جائے گا۔ اگرچہ خود نہ سنے۔ کیونکہ ایک بہرے شخص کا بھی تو استثناء کرنا صحیح ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ خود کچھ نہیں سنتا ہے۔ اور جمہور کے نزدیک شاید کہ کم سے کم درجہ یہ ہے کہ خود سنے ورنہ استثناء صحیح نہ ہو گا۔ جیسا کہ کتاب الصلوۃ میں قرأت کی فصل میں گزرا۔ کہ آہستگی سے پڑھنے کا کم سے کم درجہ یہی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

اور میں مترجم نے وہاں بھی امام کرخیؒ کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے یہ وجہ بیان کی ہے کہ سننا اصل کلام سے ایک زائد چیز ہے۔ اس لئے کلام بہر حال کلام ہو گا خواہ کوئی سنے یا نہ سنے۔ اور حدیث میں جو یہ ہے کہ **لاتدعون اصم ولا غائبا** یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو ارشاد فرمایا کہ تم کسی بہرے یا غائب کو نہیں پکارتے ہو۔ لیکن میرے نزدیک فتویٰ جمہور ہی کے قول پر ہے۔ خواہ اس معنی کے اعتبار سے کہ مناجات میں عرض دعا و حمد و ثناء بندہ کی طرف سے بھی ہے۔ اور بہت سے لوگوں کو غفلت طاری ہوتی ہے۔ اس بناء پر اگر خود سنے تو اس سے اس کی غفلت ختم ہو گی۔ اور جو حاضر ہو اور غافل نہ ہو اس کی مناجات تو بغیر سنے ہوئے ہی حاصل ہے۔ اور مترجم کی مراد یہ ہوئی کہ استثناء وغیرہ کے احکام تصحیح الحروف سے ہی ثابت ہو جائیں گے۔ پھر واضح ہو کہ کہنے والے نے خود تو اس استثناء کو سنا لیکن اس عورت نے یا گواہوں نے نہیں سنا تو قاضی کے نزدیک اسے ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ استثناء حقیقت میں شرط و تعلیق نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے اس کلام کو جس سے طلاق واقع ہوتی ہے مٹانا ہوتا ہے۔ اور فتاویٰ قاضی خان اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ ھ۔ اور خود مصنفؒ نے بھی اپنی دلیل میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اپنے اس قول **فيكون اعداما الاصل**۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شیخ محقق ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ اگر اس نے کہا کہ تم کو مشیت الٰہی یا ارادہ الٰہی یا رضائے الٰہی یا محبت الٰہی سے طلاق ہے۔ تو اسے کہنے سے ایک بھی طلاق نہ ہو گی کیونکہ یہ تعلیق کے معنی میں ہے۔ اور اگر کسی بندہ کی طرف اس کی اضافت کرے مثلاً مشیت زید سے تم کو طلاق ہے۔

یا ارادہ زید الخ سے تو اس کا مطلب ان زید کو طلاق کے معاملہ کا مالک بنانا ہے۔ جیسا کہ مشیت کے مسائل گزر چکے ہیں۔ اور اگر کہا کہ تم کو امر الٰہی یا حکم الٰہی۔ یا قضاء الٰہی یا ارادہ الٰہی یا علم الٰہی یا قدرت الٰہی سے طلاق ہے تو فی الفور طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح جب بندہ کی طرف اضافت کرے۔ کیونکہ عرف میں اس سے فی الفور ہی طلاق واقع کرنی ہوتی ہے۔ اور اگر کہا کہ تم کو مشیت الٰہی میں طلاق ہے یا الخ تو کسی حال میں طلاق واقع نہ ہوگی سوائے ایک قول کے جب یہ کہا ہو کہ تو طالق بعلم الٰہی یا تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ ہر حال میں علم الٰہی موجود ہے۔ اور قدرت الٰہی سے اگر تقدیر الٰہی مراد ہے تو ظاہر میں طلاق واقع نہ ہونا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کوئی امر مقدر فرماتا ہے اور کوئی نہیں۔ اور اگر اس سے مراد صفت قدرت ہے تو فی الحال واقع ہو جائے گی۔ جیسا کہ کافی میں ہے۔ اور اگر کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے انشاء اللہ تعالیٰ یا دو طلاقیں ہیں اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہا۔ تو ایک بھی واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کی طلاق نہیں چاہی تو اسے دو طلاقیں کیسے ہوں گی۔ اور بالکل طلاق نہ ہوگی۔ اور پہلی صورت یعنی ایک طلاق ہے اس میں انشاء اللہ متصل ہونے کی وجہ سے وہ بھی واقع نہ ہوگی۔ البتہ اگر یہ کہے کہ آج کے دن تم کو ایک طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے چاہی۔ یا دو طلاقیں ہیں اگر اللہ نے نہیں چاہی۔ اس صورت میں جب دن گزر گیا اور اس نے طلاق نہیں دی تو معلوم ہوا کہ یہ اللہ کی مشیت میں نہیں تھا۔ اس لئے دو طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ اس کی شرط پائی گئی ہے۔ جیسا کہ النوازل میں ہے۔ ف۔

وان قال انت طالق ثلثا الا واحدة طلقت ثنتين وان قال انت طالق ثلثا الا اثنتين طلقت واحدة والاصل ان الاستثناء تكلم بالحاصل بعد الثنيا هو الصحيح ومعناه انه تكلم بالمستثنىٰ منه اذلا فرق بين قول القائل لفلان على درهم وبين قوله عشرة الا تسعة فيصح استثناء البعض من الجملة لانه يبقى التكلم بالبعض بعده ولا يصح استثناء الكل لان لا يبقى بعده شئ ليصير متكلما به وصار فاللفظ اليه ولهذا يصح الاستثناء اذا كان موصولا به كما ذكرنا من قبل واذا ثبت هذا ففى الفصل الاول المستثنى منه ثنتان فيقعان وفى الثانى واحدة فيقع واحدة ولو قال الا ثلثا يقع الثلث لانه استثناء الكل من الكل فلم يصح الاستثناء والله اعلم.

ترجمہ: اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو تین طلاقیں ہیں سوائے ایک کے (یعنی تین سے ایک کا استثناء کیا) تو اسے دو طلاقیں ہوں گی۔ اور اگر کہا کہ تم کو تین طلاقیں ہیں مگر دو تو اسے ایک طلاق ہوگی۔ اور اس موقع میں اصل یہ طے پائی ہے کہ استثناء واقع میں صرف اتنے کا بولنا ہوتا ہے جو نکالنے کے بعد باقی رہتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ استثناء اس کلام کو کہتے ہیں جو مستثنیٰ منہ کے باقی کو بیان کرے۔ کیونکہ کہنے والے کے ان دو جملوں میں کوئی فرق نہیں ہے کہ فلاں کا مجھ پر ایک درہم ہے۔ یا یہ کہ فلاں کے مجھ پر دس درہم ہیں سوائے نو درہم کے۔ اس طرح کہ کل میں سے بعض کو مستثنیٰ کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ اس کے بعد بعض کا تکلم باقی رہ جائے گا۔ لیکن کل میں سے کل کا استثناء صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ نکال دینے (استثناء کرنے) کے بعد کچھ نہیں بچا جس کا تکلم کیا جاسکے۔ اور لفظ کو اس کی طرف پھیرنے والا ہو جائے۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ استثناء تو اسی وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ اصل کلام کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو کتاب کے مسئلہ کی پہلی صورت میں جو کچھ استثناء کے بعد باقی رہا وہ دو طلاقیں ہیں۔ اور دوسری صورت میں جو کچھ باقی رہا وہ ایک طلاق ہے تو ایک ہی طلاق ہوگی۔ اور اگر یہ کہا کہ مگر تین طلاقیں تو تین ہی واقع ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ یہاں تین سے تین کا استثناء ہے۔ اس لئے استثناء صحیح نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

توضیح: اگر اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے کر ساتھ ہی ساتھ ایک کا یا دو کا یا تین طلاقوں کا استثناء کر لیا۔ حکم۔ دلیل

وان قال انت طالق ثلثا الا واحدة طلقت ثنتين. وان قال انت طالق ثلثا الا ثنتين......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **والاصل ان الخ** ایسے مسائل میں یہ اصل طے پائی ہے کہ حقیقت میں استثناء صرف اس قدر کا بولنا ہوتا ہے جو نکالنے کے بعد باقی رہا۔ف۔اور یہ نہیں ہوتا ہے کہ مثلاً مذکورہ دونوں مسئلوں میں طلاقوں کا تذکرہ کرنے سے ایک یا دو کو ان میں سے نکالنا اور چھانٹنا ہوتا ہے۔ بلکہ پہلے مسئلہ میں گویا اس نے یوں کہا کہ ایک کم تین طلاقیں اور دوسرے مسئلہ میں دو کم تین طلاقیں ہیں۔ اس لئے پہلے مسئلہ کا حاصل یہ ہوا کہ تم کو دو طلاقیں ہیں اور دوسرے کا حاصل یہ ہوا کہ تم کو ایک طلاق ہے۔ هو الصحيح۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ بعضوں نے استثناء کی تعریف یہ کی ہے اثبات میں سے نفی کرنا۔ یا نفی میں سے اثبات کرنا۔ تو یہ غلط ہے۔ن۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تو استثناء کا حکم ہو سکتا ہے لیکن اس کی ذاتی تعریف نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ذاتی تعریف یہ ہے مستثنیٰ منہ سے مستثنیٰ ہو کر کے باقی کو بولنا استثناء ہے۔ ومعناه الخ اس کے معنی یہ ہیں کہ استثناء اس کلام کو کہتے ہیں جو مستثنیٰ منہ کے باقی کو بیان کرے۔ **اذلا فرق الخ** کیونکہ کہنے والے کے ان دو جملوں۔ فلاں کا مجھ پر ایک درہم ہے اور۔ فلاں کے میرے ذمہ دس درہم ہیں سوائے نو درہموں کے۔ کہ ان دونوں جملوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ف۔ یعنی دونوں کا حاصل ایک ہے اب جب کہ یہ بات معلوم ہو گئی۔ فیصح استثناء الخ تو جملہ میں سے بعض کو استثناء کرنا صحیح ہے۔ **لانه يبقى الخ** کیونکہ اس کے بعد بعض کا تکلم باقی ہے۔ف۔اس لئے استثناء کے معنی پائے گئے۔

ولا يصح استثناء الكل لان لا يبقى بعده شئى ليصير متكلما به......الخ

اور کل سے کل کا استثناء صحیح نہیں ہے لانہ لایبقی الخ کیونکہ نکالنے کے بعد کچھ نہیں بچا۔ جس کے ساتھ تکلم کرنا ہو جائے۔ وصار فا الخ اور لفظ اس کی طرف پھیرنے والا ہو جائے۔ف۔ یعنی جب استثناء سے کچھ نہیں بچا تو پھر لفظ کس کی طرف پھیرا جائے اور کس سے تکلم ہو۔ اس لئے استثناء کے معنی نہیں رہے۔ مصنفؒ نے اپنی زیادات میں لکھا ہے کہ کل سے کل کا استثناء اسی صورت میں صحیح نہیں ہے کہ لفظ کل یا اسی کے معنی سے ہو۔ کیونکہ اگر دوسرے لفظ سے ہو تو صحیح ہے۔ اگرچہ معنی کے اعتبار سے وہ بھی کل سے کل ہی استثناء ہو۔ مثلاً یوں کہا کہ میری سب عورتوں کو طلاق ہے سوائے میری سب عورتوں کے۔ تو اس میں کل سے کل کا استثناء ہے۔ اور صحیح نہیں ہے۔ اس لئے اس کی ساری بیویوں کو طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر کسی کو چار بیویاں ہوں اور اس نے کہا کہ میری سب بیویوں کو طلاق ہے سوائے عمرہ وزینب وہندہ وسلمٰی کے تو استثناء صحیح ہو گی اور کسی کو طلاق نہ ہو گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ استثناء تو لفظی تصرف ہے کسی شرعی حکم کا منبع نہیں ہے۔ اسی لئے **انت طالق عشرا الا تسعا** یعنی تم کو دس طلاقیں ہیں سوائے نو کے کہ اس جملہ کو صحیح نہیں کہا جاتا کیونکہ شرعاً تو طلاقیں تین سے زائد نہیں ہوتی ہیں۔ حالانکہ بلا اختلاف ایسا کہنا صحیح ہے اور ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔ع۔

وانما يصح الاستثناء اذا كان موصولا به كماذكرنا من قبل......الخ

اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ استثناء اسی وقت درست ہوتا ہے جبکہ اس کلام سے ملا ہوا ہو جیسا کہ پہلے بتا دیا ہے۔ف۔ یعنی اگر انشاء اللہ کہنا اگر کلام سے موصول نہ ہوا تو پہلے کلام سے رجوع کرنا اور فسخ کرنا مانا جائے گا حالانکہ ایسا کام کرنا جائز نہیں ہے۔ واذا ثبت الخ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اب معلوم ہونا چاہئے کہ پہلی صورت میں جو کچھ استثناء کے بعد باقی رہا وہ ایک طلاق ہے اور وہ واقع ہو جائے گی۔ ولو قال ثلثا اور اگر اس شخص نے سوائے تین کے کہا ہو۔ف۔ یعنی اگر یہ کہا ہو کہ تم کو تین طلاقیں ہیں سوائے تین طلاقوں کے۔ف۔ تو اسے استثنائے کل کہا جائے گا۔ **يقع الثلاث** اور تین طلاقیں پوری واقع ہو جائیں گی۔ لانہ استثناء الخ کیونکہ کل کا کل سے استثناء ہے اس لئے یہ استثناء صحیح نہ ہو گا۔ف۔ اس لئے پہلا کلام صحیح ہو گا یعنی یہ کہ تم کو تین طلاقیں ہیں۔ واللہ اعلم۔

باب طلاق المريض

اذا طلق الرجل امرأته في مرض موته طلاقابائنا فمات وهي في العدة ورثته وان مات بعد انقضاء العدة فلاميراث لها وقال الشافعيؒ لاترث في الوجهين لان الزوجية قد بطلت بهذا العارض وهي السبب ولهذالايرثها اذاماتت ولنا ان الزوجية سبب ارثها في مرض موته و الزوج قصد ابطاله فيردعليه قصده بتاخير عمله الى زمان انقضاء العدة دفعا للضررعنها وقدامكن لان النكاح في العدة يبقى في حق بعض الأثار فجازان يبقى في حق ارثها عنه بخلاف مابعد الانقضاء لانه لاامكان والزوجية في هذه الحالة ليست بسبب لارثه عنها فيبطل في حقه خصوصا اذارضي بهo

ترجمہ: اگر کوئی شخص اپنے مرض موت میں اپنی بیوی کو طلاق بائن دے کر اس کی عدت کے دنوں میں مر گیا تو وہ اس کی وراثت پائے گی۔ اور اگر وہ اس کی عدت ختم ہونے کے بعد مرا تو اس کی میراث اس عورت کو نہیں ملے گی۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی وراثت نہیں پائے گی کیونکہ اس معاملہ کی وجہ سے ان دونوں میں زوجیت کا رشتہ باطل ہو گیا ہے۔ حالانکہ ان میں میراث کا سبب نکاحی رشتہ ہے۔ اسی بناء پر شوہر بھی اس عورت کا وارث نہیں ہوگا جبکہ وہ مر گئی ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر کے مرض موت میں اس کی بیوی کا زندہ رہنا اس عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے۔ والزوج الخ اور شوہر نے اس کے باطل کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ فیرد علیہ الخ تو شوہر کے اس ارادہ کو اسی پر لوٹا دیا جائے گا اس طرح سے کہ اس کا اثر عورت کی عدت گزرنے تک مؤخر کر دیا جائے گے تاکہ عورت سے اس کا ضرر دور ہو جائے۔ اور وہ نقصان سے بچ جائے۔ اور ایسی تاخیر ممکن بھی ہے۔ اس لئے کہ عدت کے اندر کچھ آثار کے حق میں نکاح باقی رہتا ہے اس لئے یہ ممکن ہوا کہ شوہر سے عورت کی میراث پانے کے حق میں بھی نکاح باقی رہ جائے۔ برخلاف اس کے اگر عدت کے گزر جانے کے بعد ہو۔ کیونکہ اس میں امکان نہیں رہتا ہے۔ اور مرض الموت کی حالت میں شوہر ہونا مرد کے لئے اس کی بیوی سے میراث پانے کا سبب نہیں ہے۔ تو شوہر کے حق میں وراثت باطل ہو جائے گی۔ خاص کر جبکہ شوہر خود اس پر راضی ہو چکا ہو۔

توضیح: باب۔ مرض الموت کے مریض کے بیان میں

باب طلاق المريض. اذا طلق الرجل امرأته في مرض موته طلاقابائنا فمات وهي في...... الخ

یہ باب مریض کے طلاق کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ جو بیمار اپنی بیماری سے (خواہ کیسی بھی ہو) اچھا ہو گیا تو وہ تندرست کے حکم میں ہے۔ اور اگر اسی مرض میں مر گیا اور مرض ہی کی حالت میں طلاق دی تو اس سے بعض احکام خاص طور سے تعلق رکھتے ہیں۔ مثلاً تندرست نے طلاق دی تو اس کی عورت اس کی وارث نہیں رہی اگرچہ عدت ہی میں مر گیا ہو۔ واذاطلق الخ اور جب شوہر نے اپنے مرض الموت میں اپنی بیوی کو طلاق بائن دی پھر ایسی حالت میں مر گیا کہ عورت اس وقت تک عدت میں ہو تو وہ اس کی وارث ہو گی۔ ف۔ یعنی اس کے شوہر کی میراث سے جو کچھ اس کو بغیر طلاق کے حصہ ملتا وہ حصہ پائے گی۔ جبکہ اس کی عدت میں مرا ہو۔ وان مات الخ اور اگر عورت کی عدت گزر جانے کے بعد وہ مرا ہو تو اس عورت کو میراث میں سے کچھ نہیں ملے گا۔

وقال الشافعيؒ لاترث في الوجهين لان الزوجية قد بطلت بهذا العارض وهي السبب..... الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ وہ دونوں صورتوں میں وارث نہیں ہو گی۔ ف۔ یعنی خواہ عورت کی عدت کے زمانہ میں مرا ہو یا بعد میں مرا ہو۔ لان الزوجیۃ الخ کیونکہ طلاق بائن ہو جانے کی وجہ سے وہ اب بیوی نہ رہی۔ اور نکاح کا رشتہ ختم ہو گیا ہے۔ حالانکہ اس عورت کے لئے میراث کا سبب زوجہ ہونا ہی تھا۔ ولھذا الخ اسی وجہ سے اگر بیوی مر گئی ہو تو مرد اس کا وارث نہیں ہوتا

ہے۔ف۔ کیونکہ وہ اب اس عورت کا شوہر باقی نہ رہا۔

ولنا ان الزوجية سبب ارثها في مرض موته و الزوج قصد ابطاله فيرد عليه قصده......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر کی مرض الموت میں عورت کا زوجہ ہونا عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے۔ **والزوج الخ** اور شوہر نے اس کے باطل کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ **فيرد عليه الخ** اس لئے شوہر کے اس ارادہ کو اسی پر لوٹا دیا جائے گا۔ اس طرح سے کہ اس کا اثر عورت کی عدت گزرنے تک مؤخر کر دیا جائے گا۔ تا کہ اس کا نقصان وہ اثر اس سے دور ہو جائے۔ف۔ اور عدت کے بعد اس کا اثر ہوگا۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ اتنی تاخیر کرنا ممکن بھی ہے یا نہیں۔ اس لئے مصنفؒ نے فرمایا وقد امکن ایسی تاخیر ممکن بھی ہے۔ **لان النكاح الخ** کیونکہ عدت کے اندر نکاح کے آثار میں سے کچھ ایسے ہیں جن میں نکاح باقی رہتا ہے۔ف۔ یہاں تک کہ اگر شوہر چاہے تو عدت کے اندر اس کی رضامندی کے بغیر بھی رجوع کر سکتا ہے۔ جس کی وجہ اس کا نکاح باقی رہ جاتا ہے۔ **فجاز ان الخ** اس لئے یہ ممکن ہو گیا کہ شوہر سے عورت کی میراث پانے کے حق میں بھی نکاح باقی رہ جائے۔ف۔ تا کہ عورت سے اس کا ضرر دور ہو جائے۔

بخلاف مابعد الانقضاء لانه لاامكان والزوجية في هذه الحالة ليست بسبب لارثه عنها......الخ

برخلاف اس کے جب عدت ختم ہو جانے کے بعد ہو۔ف۔ کہ اس وقت تک تاخیر نہیں ہو گی۔ لانہ لاامکان کیونکہ امکان نہیں رہا۔ف۔ کیونکہ عدت ختم ہو جانے کے بعد نکاح کا کسی صورت سے بھی باقی رہنا ممکن نہیں ہے۔ جیسے مرد کا وارث ہونا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ **والزوجية في الخ** اور اس مرض الموت کی حالت میں عورت کا شوہر ہونا مرد کے لئے اس کی بیوی سے میراث پانے کا سبب نہیں ہے۔ف۔ بلکہ یہ خصوصیت صرف بیوی کی ہے کیونکہ شوہر کے وارث ہونے کا اصل سبب شوہر ہونا ہے۔ جس کو باقی رکھنا شوہر ہی کے اختیار میں ہے۔ کیونکہ جب اس کی بیوی مرض الموت میں گرفتار ہے اس وقت شوہر اسے طلاق نہ دے تو اس بیوی کے مرنے پر اس کا وارث ہو تو شوہر کے حق میں وارث ہونے کا سبب یہی نکاحی تعلق اور شوہر ہونا ہوا۔ پس اگر ایسی بیمار بیوی کو طلاق دے دی اور وہ عدت کے دنوں میں مر گئی تو شوہر وارث نہ ہو گا۔ **فيبطل في حقه**۔ تو شوہر کے حق میں سبب یعنی زوجیت باطل ہو گئی۔ف۔ کیونکہ اس کا نکاحی رشتہ اور شوہر ہونا ختم ہو گیا۔ خصوصاً الخ خاص کر اس صورت میں جبکہ شوہر خود اس پر راضی ہو چکا ہو۔ف۔ کیونکہ اپنی خوشی سے اس بیمار کو طلاق دے دی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مرد اور عورت میں فرق یہ ہوا کہ مرد کے لئے وارث ہونے کا سبب شوہر ہوتا ہے اور عورت کے لئے وارث ہونے کا سبب شوہر کا مرض الموت ہے جب تک کہ نکاحی تعلق باقی ہو۔ لیکن اسکا ثابت کرنا شوہر پر موقوف ہوتا ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ میں طے پا چکا ہے۔ پس اس مسئلہ کی مکمل وضاحت اور مکمل بیان جو فتح القدیر کا خلاصہ ہے یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں تین قیدیں ہیں۔ اول یہ کہ مرض الموت میں طلاق دے۔ دوم طلاق بائن دے۔ سوم اس وقت تک عدت میں ہو تو شوہر کے مرنے پر وارث ہو گی۔ ان قیدوں کا فائدہ یہ ہو گا کہ اگر تندرستی کی حالت میں طلاق دی تو عورت اس صورت میں وارث نہ ہو گی کہ سبب ارث نہیں پایا جائے گا۔ اسی طرح اگر بیماری کی حالت میں طلاق دے کر اچھا ہو گیا اس کے بعد وہ عدت ہی میں تھی کہ شوہر کسی دوسرے مرض میں گرفتار ہو کر مر گیا تو بھی وارث نہ ہو گی۔

ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ ایسی بیوی جس کے ساتھ ہمبستری ہو چکی ہو اگر اسے طلاق رجعی دی ہو تو عدت کی حالت میں میاں اور بیوی کے جوڑے میں سے کسی ایک کے مر جانے سے ایک دوسرے کا وارث ہو گا۔ اسی طرح اجماع ہے کہ اگر صحت کی حالت میں ہر طہر میں ایک ایک طلاق دی پھر کوئی عدت میں مر گیا تو دوسرا اس کا وارث نہ ہو گا۔ اور اگر عدت کے ختم ہونے کے بعد مرا تو وہ وارث نہ ہو گی۔ اب یہ بات کہ عورت کے واسطے وارث ہونے کا سبب اس کے شوہر کا مرض موت ہے نکاحی تعلق رہنے کی وجہ سے تو یہ مذہب خلفائے راشدین وائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم واکابر تابعین رحمہم اللہ کا

ہے۔اسی پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے تماظر بنت الاصبغ کو جو کہ عبدالرحمن بن عوف کی بیوی تھیں اوران کو مرض الموت میں طلاق دی گئی تھی حق وراثت دلوایا تھا۔ حالانکہ عبدالرحمن رضی اللہ عنہ سے طلاق البتہ (بائن) پاکر عدت گزارر ہی تھیں۔ یہ بہت ہی اہم واقعہ تھا کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس واقعہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں وراثت دلوائی تھی۔ اور کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا تھا۔ اس طرح یہ سب کا اجماع سکوتی ہو گیا۔

اس کے علاوہ حضرات عمر وعثمان وعلی وابن مسعود اور دوسرے اکابر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے بھی یہی مروی ہے۔اور کسی ایک صحابی سے اس کے خلاف ثابت نہیں ہوا ہے۔اس لئے یقیناً اجماع سکوتی ہو گیا۔ مگر عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ سے جو یہ مروی ہے کہ اگر میں ہوتا تو تماظر کو وراثت نہیں دلواتا۔ تواس سے کچھ نقصان نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کے معنی اول تو یہ ہیں کہ میں اپنے طور پر ایسا فیصلہ نہیں کرتا۔ پھران کی بات مانتے ہوئے ہم یہ کہتے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس سے پہلے ہی جب اجماع ہو چکا تھا۔ اس وقت یہ عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ بچہ تھے۔اور بعض مالکیہ نے جو یہ بات کہی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عدت کے ختم ہونے کے بعد وراثت دلوائی تھی یہ جمہور کے خلاف ہے۔ بلکہ عبدالرحمن رضی اللہ عنہ نے عدت کے اندر وفات پائی اس لئے وراثت دلوائی تھی۔ فافھم۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

وان طلقها ثلثا بامرها اوقال لها اختاری فاختارت نفسها اواختلعت منه ثم مات وهی فی العدة لم ترثه لانهارضيت بابطال حقها والتاخير لحقها وان قالت طلقنی للرجعة فطلقها ثلثا ورثته لان الطلاق الرجعی لايزيل النكاح فلم تكن بسوالهاراضية ببطلان حقها وان قال لها فی مرض موته كنت طلقتك ثلثا فی صحتی وانقضت عدتك فصدقته ثم اقرلها بدين اواوصی لها بوصية فلها الاقل من ذلك ومن الميراث عندابی حنيفة وقال ابويوسف و محمد يجوزاقراره ووصيته.

ترجمہ: اگر شوہر نے اپنی بیوی کے کہنے پر تین طلاقیں دیں یا شوہر نے اسے کہا کہ تم اختیار کرو اس پر اس نے اپنے نفس کو اختیار کرلیا (طلاق لے لی) یا بیوی نے اپنے شوہر سے خلع لے لیا پھراس کی عدت میں رہتے ہوئے بیمار شوہر مر گیا۔ تو وہ ایسے شوہر کی وراثت نہیں پائے گی۔ کیونکہ یہ عورت خود اپنے حق میراث کو ختم کرنے پر راضی ہوگئی ہے۔ حالانکہ عدت کے ختم ہونے تک سبب میراث کا مئوخر ہونا صرف اسی عورت کے حق کی وجہ سے تھا۔اور اگر اس نے یہ کہا کہ تم مجھے رجعی طلاق دو لیکن اس نے اسے تین طلاقیں دیدیں۔ تو یہ اس کی وراثت پائے گی۔ کیونکہ طلاق رجعی نکاح کو ختم نہیں کرتا ہے اس لئے اس سے رجعی طلاق چاہنے سے یہ عورت اپنا حق ختم کرنے پر راضی نہیں ہوئی۔اور اگر شوہر نے اس سے اپنے مرض موت میں کہا کہ میں نے تم کو اپنی صحت کے زمانہ میں ہی تین طلاقیں دی تھیں اور تمہاری عدت بھی اب ختم ہو چکی ہے۔اور اس عورت نے بھی اس کی بات کی تصدیق کردی۔اس کے بعد اس مرد نے اپنے اوپر اس عورت کے قرض ہونے کا اقرار کیا۔ یا اس کے لئے کسی قسم کی وصیت کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس عورت کے لئے اس اقرار یا وصیت سے اور اس کی میراث کے حصہ سے جو کم ہوگا وہ ملے گا۔اور امام ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ مریض کا اقرار اور اس کی وصیت جائز ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی بیوی کو اس کے کہنے کی بناء پر تین طلاقیں دیں یا اختاری کہا اور اس نے خود کو اختیار کرلیا۔ پھر اس کی عدت میں رہتے ہوئے شوہر مر گیا حکم۔ دلیل

وان طلقها ثلثا بامرها اوقال لها اختاری فاختارت نفسها اواختلعت منه ثم مات......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لم ترثه الخ تو وہ اس شوہر کی وراثت نہیں پائے گی۔ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب اس کی جدائی

کا سبب عورت کی طرف سے مریض کے مرض الموت میں پیدا ہوا ہو تو وہ وارث نہ ہوگی۔ المحیط۔ لا نہا رضیت الخ کیونکہ عورت خود اپنے حق میراث کو ختم کرنے پر راضی ہوئی ہے۔ حالانکہ عدت ختم ہونے تک میراث کا سبب تاخیر ہونا صرف اسی عورت کے حق کی وجہ سے تھا۔ف۔ یعنی چونکہ وہ خود ہی اپنے حق ختم کر رہی ہے اس لئے اس کو تاخیر کا حق نہیں دیا جائے گا۔

وان قالت طلقني للرجعة فطلقها ثلثا ورثته لان الطلاق الرجعي لايزيل النكاح ......الخ

اور اگر اس نے یہ کہا کہ تم مجھے رجعی طلاق دو مگر شوہر نے اسے تین طلاقیں دے دیں تو عورت اس کی وارث باقی رہے گی۔ اور حق پائے گی۔ لان الطلاق الخ کیونکہ رجعی طلاق تو نکاح کو ختم نہیں کرتی ہے اس لئے رجعی طلاق چاہنے سے یہ عورت اپنا حق ختم کرنے پر راضی نہیں تھی۔ف۔ اس لئے عدت کے ختم ہونے تک تاخیر معتبر ہوگی۔

وان قال لها في مرض موته كنت طلقتك ثلثا في صحتي وانقضت عدتك فصدقته ......الخ

اور اگر شوہر نے اپنے مرض الموت میں اپنی بیوی سے کہا کہ میں تو اپنی تندرستی کی حالت میں تم کو تین طلاقیں دے چکا ہوں۔ اور اس کی وجہ سے تمہاری عدت بھی پوری ہو چکی ہے۔ فصدقتہ اس پر عورت نے اس شوہر کے قول کی تصدیق بھی کر دی۔ف۔ کہ تم نے سچ کہا ہے۔ اس صورت میں یہ عورت اس کے وارثوں میں باقی نہیں رہی۔ اور جو وارث نہ ہو اس کے لئے اگر کچھ وصیت کی جائے تو جائز ہوتی ہے۔ لیکن مریض کا اقرار و وصیت موت کی حالت کی وصیت کے حکم میں ہے۔ ثم اقر لھا الخ پھر شوہر نے اس عورت کے واسطے اپنے ذمہ قرض کا اقرار کیا یا شوہر نے اس کے لئے کچھ وصیت کی۔ف۔ تو اس اقرار و وصیت کے حکم کے بارے میں اختلاف فقہاء ہے۔ فلھا الاقل الخ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس عورت کے واسطے اس اقرار یا وصیت سے اور اس کے حصہ میراث سے جو کم ہو گا وہی ملے گا۔ف۔ یعنی اگر میراث کا حصہ کم ہوا تو وہی ملے گا۔ اور اگر یا اقراری قرضہ کی مقدار یا وصیت کی مقدار کم ہو تو وہ ملے گی۔

وقال ابويوسف و محمد يجوزاقراره ووصيته......الخ

اور امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ مریض کا اقرار اور وصیت سب جائز ہے۔ف۔ اس لئے میراث نہیں ملے گی۔ بلکہ جو اقرار کیا یا جو وصیت کی ہے وہی ملے گا اسی پر بناء پر اگر وصیت کی مقدار ترکہ کی تہائی مال سے زائد ہو تو وارثوں کے انکار پر تہائی تک ملے گی۔م۔

وان طلقها ثلثا في مرضه بامرها ثم اقرلها بدين اواوصى لها بوصية فلها الاقل من ذلك ومن الميراث في قولهم جميعا الا على قول زفرؒ فان لها جميع مااوصى ومااقربه لان الميراث لمابطل بسوالها زال المانع من صحة الاقراروالوصية وجه قولهما في المسألة الاولى انهمالما تصاد قاعلى الطلاق وانقضاء العدة صارت اجنبية عنه حتى جازله ان يتزوج اختها فانعدمت التهمة الاترى انه تقبل شهادته لها ويجوز وضع الزكوة بخلاف المسالة الثانية لان العدة باقية وهي سبب التهمة والحكم يدارعلى دليل التهمة و لهذايدارعلى النكاح والقرابة ولاعدة في المسألة الاولى.

ترجمہ: اور اگر اپنی بیوی کو اپنی بیماری کی حالت میں اس کے کہنے پر تین طلاقیں دیں (جس کی وجہ سے وہ وارث ہونے سے نکل گئی) پھر اسی کے لئے اس سے لئے ہوئے قرض کا اقرار کیا یا اس کے لئے کسی چیز کی وصیت کی تو تینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق یہ حکم ہے کہ اس عورت کے لئے اس قرضہ کے اقرار اور وصیت سے اور اس کے میراث کے حصہ سے جو کم ہو گا وہی ملے گا (۔اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے) لیکن امام زفرؒ کے قول کی بناء پر اس میں ان کا اختلاف ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک جو کچھ اقرار کیا یا جو کچھ وصیت کی اسے وہ پوری ملے گی۔ لیکن جب خود اس عورت کے چاہنے سے اسے طلاق مل چکی ہے اور اس کے نتیجہ میں اس کے لئے حق میراث باطل ہو چکا ہے تو اب اقرار یا وصیت کے صحیح ہونے سے کوئی بات رکاوٹ اور مانع نہیں رہی۔

اور پہلے مسئلہ میں صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب میاں اور بیوی نے آپس میں ایک دوسرے کی طلاق میں اور عدت گزر جانے میں تصدیق کر دی تو وہ عورت اس مرد کے لئے اجنبی ہو گئی۔ یہاں تک کہ اس مرد کے لئے اب یہ بھی جائز ہو گیا کہ اس کی بہن سے ابھی نکاح کرلے۔ تو تہمت اس سے دور ہو گئی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس مرد کی گواہی اب اس عورت کے حق میں قبول کی جاسکتی ہے۔ اور اس مرد کو اپنے مال کی زکوٰۃ سے اس عورت کو دینا جائز ہو گیا ہے۔ بخلاف دوسرے مسئلہ کے کیونکہ اس میں اس وقت تک عدت باقی رہتی ہے اور یہی بات تہمت کا سبب تھی اور تہمت کی دلیل پر ہی حکم کا دارومدار ہے۔ اور اسی وجہ سے نکاح و قرابت پر حکم کا مدار ہے۔ جبکہ پہلے مسئلہ میں عدت باقی نہیں ہے۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیماری کی حالت میں اس کے مطالبہ پر تین طلاقیں دیدیں پھر اپنے اوپر اس کے قرض کا اقرار کیا یا اس کے لئے کچھ مال کی وصیت کی۔ حکم۔ دلیل

وان طلقها ثلثا فی مرضه بامرها ثم اقرلها بدین او اوصی لها بوصية فلها الاقل......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لان المیراث الخ کیونکہ جب خود عورت کے چاہنے کی بناء پر اسے طلاق ملی جس سے اس کی میراث جاتی رہی یعنی وہ اب وراثت کی حقدار نہیں رہی تو اس اقرار اور وصیت کے صحیح ہونے سے کوئی بات مانع نہیں رہی۔ ف۔ کیونکہ اس کا وارث ہونا ہی اقرار اور وصیت پر عمل کرنے میں مانع تھا۔ وجه قولهما الخ پہلے مسئلہ میں صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زوجین نے جب طلاق دینے اور عدت کے گزر جانے کے بارے میں ایک دوسرے کی تصدیق کر دی تو یہ عورت اس مرد کے لئے بالکل اجنبیہ بن گئی۔ ف۔ اور اس مرد کی وارث نہیں رہی۔ حتی جاز الخ یہاں تک کہ اس مرد کے لئے اب یہ جائز ہو گیا کہ اس عورت کی بہن سے اسی وقت نکاح کرلے۔ ف۔ لہٰذا اقرار اور وصیت دونوں جائز ہیں۔ کیونکہ جائز نہ ہونا صرف حیلہ کی تہمت کی وجہ سے تھا۔ فانعدمت الخ اور وہ تہمت اب دور ہو چکی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مرد کی گواہی اس عورت کی طرف سے جائز ہے اور اس مرد کو اپنے مال کی زکوٰۃ اس عورت کو دینا جائز ہے۔

بخلاف المسالة الثانية لان العدة باقية وهي سبب التهمة......الخ

برخلاف دوسرے مسئلہ کے۔ ف۔ کہ اس میں تہمت کا اثر ہے۔ لان العدة الخ کیونکہ ابھی تک عدت باقی ہے اور یہی تہمت کا سبب تھی۔ ف۔ اور حقیقتاً اس تہمت کا حال معلوم نہیں ہو سکتا ہے۔ والحكم الخ اور اسی تہمت کی دلیل پر حکم کا دارو مدار ہے۔ ف۔ یعنی جب اصل چیز معلوم نہیں کی جاسکتی ہو بلکہ اس کے واسطے جو دلیل رکھی گئی ہے صرف وہی دلیل معلوم ہو سکتی ہو تو اسی دلیل کو دیکھ کر مدلول کے موجود ہونا اور حکم جاری کیا جاتا ہے۔ پس یہاں بھی تہمت کی دلیل اس کی عدت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عدت موجود ہونے سے تہمت بھی موجود ہے اور اسی تہمت کی وجہ سے اقرار اور وصیت جائز نہیں ہے۔ لہٰذا عدت پر یہ حکم رہا کہ عدت کے دنوں میں اقرار اور وصیت کچھ جائز نہیں ہے۔

و لهذا يدار على النكاح والقرابة ولا عدة فى المسألة الاولى......الخ

اور اسی وجہ سے نکاح و قرابت پر حکم کا مدار ہے۔ ف۔ اسی لئے جہاں کہیں آپس میں نکاح قرابت کا تعلق پایا جائے گا یہ تعلق تہمت کی دلیل ہو گی۔ بالآخر ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہیں ہو گی۔ اور حقیقی تہمت معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔ یعنی یہ معلوم نہیں ہو سکتا ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی کے حق میں یا باپ نے اپنے بیٹے کے حق میں ان کو فائدہ پہنچانے کی نیت سے گواہی دی ہے۔ اور اب جبکہ دونوں کے درمیان نکاحی رشتہ یا رشتہ داری کا تعلق موجود ہے تو اس کی موجودگی تہمت کی دلیل ہوئی۔ اور اسی دلیل کی وجہ سے جائز نہ ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔ اسی طرح زوجین نے عدت کے ختم ہو جانے پر اتفاق نہیں کیا تو

عدت کا موجود ہونا اور نکاح کا قائم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ شاید ان دونوں نے خاموشی کے ساتھ آپس میں یہ معاہدہ کر لیا ہو تاکہ اقرار اور وصیت سب جائز ہو جائیں۔ الحاصل عدت باقی رہنے سے تہمت باقی رہتی ہے اور اس تہمت کے باقی رہنے سے اقرار قرض اور وصیت کا ناجائز ہے۔

ولاعدة في المسألة الاولى......الخ

اور پہلے مسئلہ میں عدت باقی نہیں ہے۔ ف۔ اسی لئے تہمت کی دلیل نہیں پائی گئی لہٰذا اقرار قرض اور وصیت سب جائز ہے۔ لیکن اس دلیل پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ عدت کا نہ ہونا تو صرف ان ہی دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا ہے۔ اس بناء پر یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید یہ اقرار اس غرض سے کیا گیا ہو کہ عورت کو ترکہ کے حصہ میں صرف دو سو روپے مل سکتے ہوں یہ سوچ کر دونوں نے عدت کے گزر جانے کا اقرار کر لیا پھر شوہر نے اس کو فائدہ پہنچانے کے لئے اپنے ذمہ اس کے ہزار روپے کے مقروض ہونے کا اقرار کر لیا ہو۔ اس لئے امام اعظمؒ نے اس میں کسی کو بھی تہمت سے بری نہیں کیا اسی لئے مصنفؒ نے لکھا ہے۔

ولابي حنيفة في المسالتين ان التهمة قائمة لان المرأه قد تختار الطلاق لينفتح باب الاقرار والوصية عليها فيزيد حقها والزوجان قديتو اضعان على الاقرار بالفرقة وانقضاء العدة ليبرها الزوج بماله زيادة على ميراثها وهذه التهمة فى الزيادة فرددناها ولاتهمة فى قدر الميراث فصححناه ولامواضعة عادة فى حق الزكوٰة والتزوج والشهادة فلا تهمة فى حق هذه الاحكام.

ترجمہ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں مسئلوں میں تہمت موجود ہے کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ عورت خود ہی اپنی رضامندی سے طلاق چاہتی ہے تاکہ اس پر اقرار و وصیت کا دروازہ کھل سکے اور اسے زیادہ حق مل سکے۔ ایسے موقع میں کبھی میاں اور بیوی دونوں ہی اس بات پر متفق ہو جاتے ہیں کہ آپس کی جدائی کی اور عدت کے ختم ہونے کا اقرار کر لیں تاکہ شوہر اس عورت کو اس حصہ کی ملنے والی میراث سے بڑھا کر دے سکے۔ اور ایسی تہمت کی صورت زیادہ دینے کے موقع میں ہو سکتی ہے اس لئے ہم نے اس زیادتی کا انکار کر دیا۔ اور میراث کے معاملہ میں تہمت نہیں ہے اس لئے ہم نے میراث کے مسئلہ کو صحیح رکھا۔ اور چونکہ عادۃً زکوۃ کے مسئلہ میں چھپ کر اور خاموشی سے ایسی بات نہیں ہوا کرتی ہے اسی طرح نکاح کے مسئلہ میں اور گواہی کے مسئلہ میں بھی۔ اس لئے ان احکام کے جائز ہونے میں کسی تہمت کا اعتبار نہیں ہے۔

توضیح: مذکورہ دونوں مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

ولابي حنيفة في المسالتين ان التهمة قائمة لان المرأه قد تختار الطلاق لينفتح باب الاقرار ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں مسائل میں تہمت موجود ہے۔ ف۔ پس دوسرے مسئلہ میں تو بالاتفاق موجود ہے۔ اور پہلے مسئلہ میں اگر واقعی طلاق مان لی جائے تو بھی تہمت موجود ہے۔ لان المرأة الخ کیونکہ عورت کبھی قصداً اس غرض سے طلاق قبول کر لیتی ہے کہ اقرار اور وصیت کا دروازہ اس پر کھل جائے تو اس کا حق بڑھ جائے۔ ف۔ یہ اُس وقت کہ حقیقت میں نفرت یا علیحدگی مقصود تھی۔ بلکہ اس غرض سے حقیقۃً طلاق ہونا مان لیا جائے۔ حاصل یہ ہوا کہ شوہر نے اس سے طلاق اس لئے دی ہے کہ اس سے عورت کو بہت سا مال ملجائے جو ترکہ سے نہیں مل سکتا تھا۔ اور ایسا ہونے سے دوسرے وارثوں کا نقصان ظاہر ہے۔ پھر اور احتمال تو یہی ہے کہ واقع میں طلاق ہی نہ ہو۔

والزوجان قديتو اضعان على الاقرار بالفرقة وانقضاء العدة ليبرها الزوج بماله ......الخ

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ میاں بیوی دونوں خاموشی کے ساتھ آپس میں یہ طے کر لیتے ہیں کہ طلاق سے جدائی اور عدت گزر جانے کا اقرار کر لیتے ہیں۔ ليبرها الخ تاکہ شوہر اپنے مال سے اُس عورت کے ساتھ بہتر سلوک کرے تاکہ اس عورت کو

میراث کے حصہ سے زیادہ مال ملا جائے۔

وهذه التهمة فی الزيادة فرددناها ولاتهمة فی قدر الميراث فصححناه......الخ

اور چونکہ یہ تہمت صرف زیادہ دینے کی صورت میں ہے اسی لئے ہم نے زیادہ دینے کو رد کر دیا۔ اور چونکہ مقدار میراث میں وہ احتمال نہیں ہے اس لئے ہم نے میراث کی مقدار کو صحیح ہونے کا فیصلہ کیا۔ ف۔ اور یہ کہا کہ اقرار و وصیت سے مقدار میراث کم ہو تو میراث کی مقدار ملے گی۔ اور اگر اقراری مال و قرض اور وصیت کی مقدار کم ہے تو وہ ملے گا چونکہ وہ اپنے حق میں اسی پر راضی ہو چکی ہے۔ اس لئے یہی اس کا حصہ ہوگا۔ اب اگر واقع میں اسے طلاق نہیں ہوئی تھی تو یوں کہا جائے گا کہ اس عورت نے اپنے حصہ میراث سے اسی مقدار پر صلح کر لی ہے۔ م۔ اور اگر یوں کہا جائے کہ اگر طلاق دینے اور عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار کرنے والی عورت کے بارے میں میراث کی وصیت و اقرار قرضہ میں بھی تہمت ہے اسی بناء پر تم نے وصیت وغیرہ کو صحیح نہیں کہا ہے۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تہمت شرعاً معتبر نہیں ہے۔ کیونکہ اس مرد کو یہ اختیار ہے کہ اس وقت اس عورت کی بہن سے نکاح کر لے اور اس عورت کو اپنی زکوٰۃ مرد (پورانا شوہر) دے جس سے طلاق پانے اور عدت گزر جانے کا اقرار کئے ہوئے ہے اور اس مرد کے حق میں گواہی دے۔ کہ یہ سارے احکام شرعاً جائز ہیں۔ پس اگر اس قسم کی تہمت معتبر ہوتی تو یہ احکام کیوں جائز ہوتے۔ تو جواب یہ ہے کہ تہمت کی وجہ تو شاید یہی ہو کہ نفع پہنچانے کی غرض سے خفیہ طور پر وہ دونوں نے یہ بات طے کر لی ہو۔ کیونکہ عادتاً ایسا کرنا ممکن ہے۔

ولامواضعة عادة فی حق الزكوٰة والتزوج والشهادة فلا تهمة فی حق هذه الاحكام......الخ

لیکن عادتاً یہ ممکن نہیں ہے کہ زکوٰۃ لینے کے لئے ایسا کوئی خفیہ معاملہ کر لیں۔ ف۔ کیونکہ جب زکوٰۃ ہی ادا نہ ہو تو ایسے معاملات طے کئے بغیر بھی بڑی سی رقم بھی عورت کو دے سکتا ہے۔ والتزوج الخ اور نکاح کر لینے میں۔ کیونکہ طلاق دینے کا مقصد یہ ہوگا کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کر لے حالانکہ جب دونوں بہنوں کو اکٹھا نہیں رکھ سکتا ہے تو اس کی بہن سے نکاح کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے۔ یا وہ عورت پرانے شوہر کے علاوہ دوسرے مرد سے نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ والشهادة الخ اور گواہی دینے میں بھی کیونکہ یہ بھی خلاف عادت بات ہے کہ صرف گواہی دینے کی غرض سے آپس میں میاں اور بیوی بائن ہو جانے کا اقرار کریں۔ خواہ واقعی ہو یا دکھانے کو کیونکہ ایسی جھوٹ سے ان کے لئے دوسری جھوٹ بہت آسان ہے۔ فلا تهمة الخ اس لئے ان احکام کے جائز ہونے میں کوئی بھی تہمت معتبر نہ ہوگی۔

پس جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ میراث کے اندر تو حق دبانے کی عادت جاری ہے اس لئے اس میں تہمت کا احتمال ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ دوسرے احکام میں اس قسم کی عادت کبھی نہیں سنی گئی ہے بلکہ ایسی حرکت و حماقت بھی غیر ممکن ہے اس لئے یہی سمجھا جائے گا کہ طلاق پانے اور عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار ایک حقیقت ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جس طرح مرض الموت ایک وجہ ہے اسی طرح اور بھی دوسری وجہیں ہوتی ہیں۔ کیونکہ مرض الموت پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع کی علت یہ ہے کہ اس میں غالباً اور اکثر و بیشتر موت اور ہلاکت ہی ہوتی ہے۔ اور یہ علت جو اجتہاد کر کے نکالی گئی ہے اس کے صحیح ہونے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ دوسری جگہوں میں بھی اسی علت سے کام لیا جاتا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے جامع میں فرمایا ہے۔

قال ومن كان محصورا اوفی صف القتال فطلق امرأته ثلثالم ترثه وانكان قد بارز رجلا اوقدم ليقتل فی قصاص اور جم ورثت ان مات فی ذلك الوجه اوقتل واصله مابينا ان امرأة الفارترث استحسانا وانمايثبت حكم الفرار بتعلق حقها بماله وانمايتعلق بمرض يخاف منه الهلاك غالبا كما اذاكان صاحب الفراش وهوان يكون بحال لايقوم بحوائجه كمايعتاده الاصحاء وقديثبت حكم الفرار بما هو فی معنی المرض فی توجه الهلاك

الغالب ومايكون الغالب منه السلامة لايثبت به حكم الفرار فالمحصور والذى فى صف القتال الغالب منه السلامة لان الحصن لدفع باس العدو وكذا المنعة فلايثبت به حكم الفرار والذى بارز اوقدم ليقتل الغالب منه الهلاك فتحقق به الفرار ولهذا اخوات تخرج على هذا الحرف وقوله اذامات فى ذلك الوجه اوقتل دليل على انه لافرق بين مااذامات بذلك السبب اوبسبب اخر كصاحب الفراش بسبب المرض اذاقتل.

ترجمہ: اور وہ شخص جو قلعہ میں بند ہو یا وہ لڑائی کی صف میں ہو اس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں تو وہ عورت اس شخص کے مال سے وراثت نہیں پائے گی اور اگر وہ شخص صف سے نکل کر مقابلہ پر کھڑا ہو گیا ہو یا اس شخص کو نکال کر آگے کر دیا گیا ہو تاکہ اسے قصاص یا رجم میں قتل کیا جائے تب وہ اس کی وراثت پائے گی بشرطیکہ وہ شخص اسی بنا پر مر گیا ہو یا اسے قتل کر دیا گیا ہو۔ اس حکم قیاسی کی اصل اور بنیاد وہی بات ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ وہ شخص جو اپنی بیوی کو حق میراث دینے سے بھاگنے اور بچنے کے لئے طلاق دے تو اس فار (بھگوڑے) کی بیوی استحسان کی دلیل سے اس کی وارث ہو گی۔ اور یہ بھگوڑے ہونے کا حکم اسی صورت میں ثابت ہو گا کہ عورت کا حق اس کے مال سے متعلق ہو جائے۔ اور عورت کا حق اس کے مال سے اسی وقت متعلق ہو گا کہ مرد کو ایسی بیماری لگی ہو جس سے عموماً جان جانے ہی کا خوف ہو۔ جیسے وہ بیمار ہو کر بستر سے لگ گیا ہو۔ اور جس بیمار سے عموماً ہلاکت کا خطرہ ہو ایسا ہی بیمار ہوتا ہے جو ایسی بدتر حالت تک پہنچ چکا ہو کہ وہ تندرستوں کی طرح اپنی ضروریات خود پوری کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو۔ اور بھگوڑا (فار) ہونے کا حکم ایسی صورت میں بھی ہو جاتا ہے جو عموماً مرض الموت کے معنی میں ہو۔ اور جن صورتوں میں سلامتی اور حفاظت عام طریقہ سے ہوا کرتی ہو ان میں فرار کا حکم ثابت نہیں ہو گا۔ اس بناء پر جو شخص کہ قلعہ میں بند ہو اور جو شخص کہ صف میں ہو اس کے متعلق عموماً سلامتی کی امید کی جاتی ہے۔ کیونکہ قلعہ تو دشمن کے خطرہ کو دور کرنے کے لئے ہی ہوتا ہے۔ اور یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جس کے ساتھ محافظین کی جماعت ہو تو ان لوگوں (قلعہ بند اور صف قتال میں رہنے) سے فرار کا حکم ثابت نہیں ہو گا۔ اور جو شخص کہ میدان میں مقابلہ میں آ گیا ہو یا قتل کرنے کے لئے اسے آگے بڑھا دیا گیا ہو۔ تو عموماً اس کا ہلاک ہونا ہی ہوتا ہے۔ تو اس کا ایسی حالت سے فرار کا حکم یقینی ہو جاتا ہے۔ اس مسئلہ کی اور بھی اخوات یا نظیریں ہیں جو اسی قاعدہ سے نکالی اور بنائی جاتی ہیں۔ اور ان کا یہ فرمانا کہ اسی حالت میں مر جائے یا قتل کر دیا جائے اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ اسی سبب سے مرے یا کسی دوسرے سبب سے مرے۔ جیسے وہ بیمار جو اپنی بیماری کی وجہ سے بستر سے لگ گیا ہو اور اسے قتل کر دیا گیا ہے۔

توضیح: فار (بیوی کو اپنے مال سے میراث نہ دینے کے لئے بھاگنے والا) کی تعریف حکم۔ تفصیل۔ دلیل

قال ومن كان محصورا اوفى صف القتال فطلق امرأته ثلثالم ترثه ......الخ

اور جو شخص کہ قلعہ میں گھرا ہوا ہو۔ف۔ دشمن نے اس کے قلعہ کو گھیر لیا ہو۔ اور عموماً قلعہ میں بند ہو جانے سے حفاظت اور نجات ہوا کرتی ہے۔ اوفي صف الخ یا وہ لڑائی کی صف میں ہو۔ف۔ جو میدان میں مقابل سے لڑنے کے لئے اس وقت تک نہ نکلا ہو۔ فطلق الخ اسی موقع میں اس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں۔ف۔ اس کے بعد وہ شخص مارا بھی گیا۔ لم ترثه الخ تو وہ عورت اس کے مال کی وارث نہ ہو گی۔ف۔ اگر چہ وہ عدت ہی میں ہو۔ کیونکہ عموماً یہ اور اس جیسا شخص مرتا نہیں ہے۔ اس لئے وہ مرض موت کے مریض کی طرح عورت کی میراث سے بھاگنے والا نہیں ہوا۔

وانكان قد بارز رجلا اوقدم ليقتل فى قصاص اور جم ورثت ان مات فى ذلك الوجه ......الخ

اور اگر وہ شخص میدان جنگ میں کسی سے مقابلہ کے لئے نکل چکا ہو۔ف۔ کہ بظاہر اب اسے موت کا ہی سامنا کرنا ہے۔ اور

قدم الخ یا اس شخص کو قصاص یا رجم میں قتل کرنے کے لئے بڑھایا گیا ہو۔ف۔ یعنی جب تک یہ شخص قاتل یا شادی شدہ زانی ثابت ہو کر قید خانہ میں تھا۔اس وقت تک یہ ممکن تھا کہ شاید یہ بچ جائے۔ مگر جب قصاص یا رجم کئے جانے کے فیصلہ کے بعد باہر لایا گیا تا کہ اسے اب قانونی سزا دی جائے (قتل یا سنگسار کر دیا جائے) تو اب موت اس پر یقینی سی ہو گی۔اور اسی حالت میں اس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں۔ورثت ان مات الخ پس اگر وہ اسی وجہ سے مارا یا قتل کیا گیا تو عورت وارث ہو گی۔ف۔ جبکہ اس کے عدت میں رہتے ہوئے یہ مارا گیا ہو۔ اگر چہ اسی وجہ میں دوسرے سبب سے مارا گیا ہو۔اور اگر اتفاق سے وہ بچ گیا اور تندرست ہو گیا (حکم صحیح میں ہو گیا) تب وہ وارث نہ ہو گی۔ اگر چہ اس کے بعد وہ مرے یا مارا جائے۔ جیسے مریض بستر سے لگ گیا اور مرنے کے قریب ہو کر بیماری کو مرض الموت سمجھ لیا گیا ہو۔اور اسی حالت میں اس نے طلاق دے دی۔ پھر اسے کسی نے قتل کر دیا تب بھی یہ عورت وارث ہو گی۔ یہی ظاہر الروایۃ مبسوط اور کافی میں ہے۔ بحوالہ عینی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس زمانہ میں میدان میں پہلے کی طرح مقابلہ کر کے نہیں لڑا جاتا ہے۔ اس لئے کیا حکم ہو گا۔ تو میں مترجم کہتا ہوں کہ اس میں وجہ مقاتلہ کی حالت ہے۔ پس اگر گولیاں اور توپیں ایک دوسرے کے مقابلہ میں چلنے لگیں تو اس حالت میں مریض کے حکم میں ہو گا ورنہ نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ واصلہ مابینا۔ اس حکم قیاسی کی اصل وہ ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ ان امراءۃ الخ جس شخص نے اپنے مال میں سے اسے وراثت نہ دینے اور بھاگنے کی نیت سے طلاق دیدی تو اس بھگوڑے کی عورت استحسان کی دلیل سے وارث ہو گی۔ف۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع کر لینے کی وجہ سے۔ اگر چہ یہ قیاس کے خلاف ہو۔ پھر یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ وہ شخص واقعۃً فار (بھگوڑا) ثابت ہو جائے۔

وانما یثبت حکم الفرار بتعلق حقها بماله وانما یتعلق بمرض یخاف منه الهلاك غالبا ......الخ

اور بھگوڑا ہونے کا حکم اسی وقت ثابت ہو گا کہ عورت کا حق اس کے مال سے متعلق ہو جائے۔ف۔ اور وہ مرد اسے اس نیت سے طلاق دے کہ میرے مال میں سے اسے ترکہ نہ ملے بلکہ میری اولاد وغیرہ کو ملے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے شخص کے مال سے عورت کا حق میراث کب متعلق ہوتا ہے۔ وانما یتعلق الخ اور عورت کا حق اس کے مال سے اسی وقت متعلق ہوتا ہے کہ مرد کو ایسی کوئی بیماری لگ جائے جس سے عام طور سے ہلاک ہو جانے کا خوف ہو جیسے وہ بیمار کہ بستر سے لگ گیا ہو۔ف۔ پس اس اصل سے یہ معلوم ہوا کہ ہر ایسا شخص جو ایسی حالت میں طلاق دے جو غالبًا اسی حالت میں مر جائے گا تو یہ شخص بھی مرض الموت کے مریض کے مانند فار (بھگوڑا) مان لیا جائے گا۔ جیسے میدان میں جا کر لڑنے والا۔ اور جیسے پھانسی دینے کے لئے لے جایا گیا ہو۔ ان کے علاوہ اور دوسری صورتیں بھی عنقریب بیان کی جائیں گی۔ الحاصل ان تمام مسائل کی اصل وہی مریض ہے جو بستر سے لگ گیا ہو۔

اور اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ بستر سے لگ جانا اور غالب ہلاکت کس حالت کا نام ہے۔ تو تفصیل یہ ہے کہ وھوان یکون الخ مرض الموت میں گرفتار ایسے مریض کو کہا جائے گا کہ ایسی حالت میں پہنچ جائے کہ تندرستوں کی طرح اپنی ضرورت ادا نہ کر سکے۔ف۔ اب اگر کسی حیلہ اور تدبیر سے اپنی ضروریات پوری کر لیتا ہو لیکن تندرستوں کی طرح نہیں کر سکتا ہو تو وہ مرض الموت ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ مر گیا تو ایسی حالت میں طلاق وغیرہ کے جو کام بھی اس نے کئے ہیں وہ مرض الموت کے کام کہلائیں گے۔اور اگر وہ بچ گیا اور اچھا ہو گیا یعنی تندرستوں کی طرح اپنے کام کرنے لگا تو معلوم ہو گیا کہ وہ گمان غلط تھا اور اب اس کے تمام کام تندرستوں کے مانند سمجھے جائیں گے۔ پس اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ طلاق دینے والا مریض جو بھگوڑا کہلاتا ہے یہاں تک کہ شریعت اسے بھاگنے کا موقع نہیں دیتی ہے بلکہ اس کی بیوی کو اس کی میراث دلواتی ہے۔ یہ وہی مریض ہو گا جس کی حالت ایسی ہو گئی ہو کہ غالبًا وہ ہلاک ہو جائے گا۔ پھر ایسی حالت کبھی مریض کے علاوہ دوسروں میں بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی لئے فرمایا ہے۔

وقد یثبت حکم الفرار بما هو فی معنی المرض فی توجه الهلاك الغالب ......الخ

اور کبھی بھگوڑا ہو جانے کا حکم ایسے کاموں میں بھی ثابت ہو جاتا ہے جو غالباً ہلاکت میں مرض الموت کے معنی میں ہوں۔ ومایکون اور جو کام ایسا ہو کہ عموماً اس سے انسان زندہ رہ جاتا ہو اور مرتا نہ ہو تو اس سے فرار کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔ف۔اب جبکہ یہ بات معلوم ہو چکی توفالمحصوز والذی الخ وہ شخص جو کہ قلعہ میں بند ہو گیا ہو اور وہ شخص جو ابھی تک صف کے اندر ہو چونکہ غالباً ایسا شخص زندہ رہ جاتا ہے اور مرتا نہیں ہے۔

لان الحصن لدفع باس العدو وكذا المنعة فلايثبت به حكم الفرار ......الخ

کیونکہ قلعہ تو اس لئے بنایا جاتا ہے کہ اس میں رہنے سے دشمنوں کے حملوں سے محفوظ رہ سکے۔وکذا المنعۃ اور یہی حکم منعہ (لشکر) کا بھی ہے۔ف۔یعنی جس کے ساتھ ایسی جماعت موجود ہو کہ وہ دشمنوں کے نقصان پہنچانے سے اسے بچا سکے۔اور یہاں لشکر موجود ہے۔فلایثبت الخ تو محصور ہونے اور صف میں ہونے سے اس پر فرار کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔ والذی بارز۔اور جو شخص کہ مقابلہ میں آیا ہو۔ف۔یعنی جنگ کے میدان میں مقابلہ کو نکلا ہو۔ اوقدم الخ یا آگے بڑھایا گیا تا کہ اسے قتل کیا جائے۔الغالب الخ تو عموماً اس حالت میں بچنا مشکل ہوتا ہے۔ہلاکت ہی ہوتی۔ف۔اور بچ جانا اتفاقیہ ہی ہوتا ہے۔ یتحقق الخ تو ایسی حالت سے فرار کا حکم متحقق ہو جائے گا۔ف۔اسی لئے جس نے مقابلہ اور مبارزت کی حالت میں یا قصاص وغیرہ میں قتل کے لئے جانے کی حالت میں طلاق دی تو اسے فار یعنی بھگوڑا کہا جائے گا۔اسی لئے اس کی بیوی اس کی وراثت پائے گی۔

ولهٰذا اخوات تخرج على هذا الحرف وقوله اذامات فى ذلك الوجه اوقتل دليل ......الخ

اس مسئلہ کی اور بھی نظیریں ہیں جو اسی اصل سے نکلی ہیں۔ف۔مثلاً کوئی شخص ایسے جنگل میں پھنس گیا جس میں بہت سے درندے ہیں۔یا کشتی ٹوٹ گئی اور یہ شخص اس کے صرف ایک تختہ پر رہ گیا ہو۔المحیط۔اسی طرح اگر کوئی کشتی میں ہو اور طوفانی موجیں آگئیں اس حالت میں اگر ڈوبنا ہی یقینی ہو رہا ہو تو وہ بھی مرض الموت کے مانند ہے۔اسی طرح جو شخص درندہ کے منہ میں ہو۔یا سل۔یا فالج میں بیمار ہو کر بڑھنا شروع کیا اور برابر بڑھتا رہتا ہو تو وہ بھی مرض الموت کے حکم میں ہوگا۔اور اگر کسی کو بدن میں دانے۔زخم نکل آئے یا درد ہونے لگا مگر ایسی بیماری نے اسے بستر پر نہیں ڈالا اور عموماً ایسی بیماریوں میں انسان مرتا بھی نہیں ہے۔تو ایسا شخص تندرست کے حکم میں ہوگا۔جوامع الفقہ۔مع۔

وقوله اذامات فى ذلك الوجه اوقتل دليل على انه لافرق بين ماذامات بذلك ......الخ

اور امام محمدؒ نے یہ جو فرمایا ہے کہ اس وجہ میں مر جائے یا قتل کیا جائے۔ف۔یعنی اسی وجہ سے مرے یا اس وجہ سے قتل کیا جائے۔ دلیل علی ان الخ تو یہ قول اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں کچھ فرق نہیں ہے کہ اسی سبب سے مرے یا دوسرے سبب سے مرے۔ف۔بہر حال حکم باقی رہے گا۔کصاحب الفراش الخ جیسے وہ مریض جو مرض کی وجہ سے بستر سے لگ گیا ہو۔اگر اس کو کسی نے قتل کر دیا۔ف۔جبکہ اس نے طلاق دی تھی تو اس کا حکم باقی رہے گا۔یہی صحیح ہے۔

واذاقال الرجل لامرأته وهوصحيح اذاجاء راس الشهر اواذادخلت الداراواذاصلى فلان الظهر او اذا دخل فلان الدار فانت طالق فكانت هذه الاشياء والزوج مريض لم ترث وان كان القول فى المرض ورثت الافى قوله اذادخلت الداروهذا على وجوه اما ان يعلق الطلاق بمجى الوقت اوبفعل الاجنبى اوبفعل نفسه اوبفعل المرأة وكل وجه على وجهين اماان كان التعليق فى الصحة والشرط فى المرض اوكلاهما فى المرض اما الوجهان الاولان وهوما ان كان التعليق بمجئى الوقت بان قال اذاجاء رأس الشهر فانت طالق اوبفعل الاجنبى بان قال اذادخل فلان الداراوصلى فلان الظهروكان التعليق والشرط فى المرض فلها الميراث لان القصد الى الفرارقدتحقق منه بمباشرة التعليق فى حال تعلق حقها بماله وان كان التعليق فى الصحة والشرط فى المرض لم ترث وقال زفرؒ ترث لان المعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط كالمنجز فكان ايقاعا فى المرض

ولنا ان التعليق السابق يصير تطليقا عند الشرط حكما لا قصدا و لا ظلم الاعن قصد فلا يرد تصرفه.

ترجمہ: اگر شوہر نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو اس وقت طلاق ہے جبکہ مہینہ کا چاند نکلے یا جب تم گھر میں داخل ہو۔ یا جب کہ فلاں شخص ظہر کی نماز پڑھے۔ یا جب فلاں آدمی گھر میں داخل ہو۔ پھر اس کہنے کے بعد یہ ساری باتیں پائی گئیں اس وقت جب کہ شوہر بیمار ہو۔ تو وہ اس کی وارث نہ ہو گی اور اگر شوہر کا یہ سب کہنا بھی اس کی بیماری کی حالت میں ہوا ہو تو وہ وارث ہو گی۔ سوائے اس قول کے کہ جب تم اس گھر میں داخل ہو۔ اس مسئلہ کی یہ چند صورتیں ہو سکتی ہیں (۱۔) کسی وقت کے آنے پر (۲) یا کسی اجنبی کے کسی کام کے کرنے پر (۳) یا اپنے کسی فعل پر (۴) یا کسی عورت کے فعل پر طلاق کو معلق کرے۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو یہ تعلیق کرنا تندرستی کی حالت میں تھا لیکن شرط کا وجود بیماری کی حالت میں ہوا (۲) یا دونوں ہی باتیں بیماری کے دنوں میں ہوئیں۔ لیکن پہلی دونوں صورتیں۔ یعنی ایک تعلیق کسی وقت کے آنے پر ہو۔ مثال کے طور پر کسی نے کہا کہ جب مہینہ کی ابتداء (چاند رات) ہو تو تم کو طلاق ہے۔ اور دوسری یعنی کسی اجنبی کے فعل پر تعلیق ہو۔ اس طور سے کہ جب فلاں شخص اس گھر میں آئے یا وہ ظہر کی نماز پڑھے۔ اور تعلیق کرنا اور شرط لگانا دونوں باتیں ہی بیماری کی حالت میں ہوئی ہوں تو اس عورت کو میراث ملے گی۔ کیونکہ شوہر کی طرف سے میراث سے بچانے (فرار) کا ارادہ ثابت ہو گیا ہے۔ کیونکہ اس نے ایسے وقت میں طلاق معلق کی ہے جب کہ عورت کا حق اس کے مال سے متعلق ہو چکا تھا۔ اور اگر تعلیق طلاق تو صحت کی حالت میں کی ہو لیکن شرط بیماری کی حالت میں پیدا ہوئی ہو تو وہ وارث نہ ہو گی۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ عورت وارث ہو گی۔ کیونکہ جو طلاق شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ شرط پائے جانے کے وقت ایسی واقع ہوتی ہے جیسی تعلیق کے بغیر فی الفور دیدی گئی ہو۔ تو وہ ایسی ہو گی کہ گویا شوہر نے اپنے مرض موت میں فی الفور (بغیر شرط) طلاق دیدی ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شرط کے ساتھ پہلے سے دی ہوئی طلاق وہ شرط پائے جانے کے وقت حکماً طلاق دینا ہو جاتی ہے۔ قصداً طلاق دینا نہیں ہوتی ہے۔ اور ظلم تو اسی وقت ہوتا ہے جبکہ ارادہ کے ساتھ ہو۔ اس لئے اس کے تصرف کو رد نہیں کیا جائے گا۔

توضیح: طلاق کو کسی شرط پر معلق کرتے وقت دینے والے کا تندرست رہنا۔ یا بعد میں مرض الموت میں گرفتار ہو جانا اور شرط کے وجود کے وقت چند صورتوں کا امکان۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

واذا قال الرجل لامرأته وهو صحيح اذا جاء راس الشهر او اذا دخلت الدار......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **فكانت هذه الخ** پھر جب یہ باتیں پائی گئیں تو اس وقت وہ شوہر بیمار ہو چکا تھا۔ ف۔ اور بیماری بھی مرض الموت کی تھی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ شوہر نے طلاق کو جب ان شرطوں پر معلق کیا تھا وہ تندرست تھا۔ اور جب شرطیں پائی گئیں تب طلاق واقع ہوئی یعنی بائنہ طلاق ہو گئی۔ حالانکہ اس وقت وہ شوہر مرض الموت میں گرفتار ہو چکا تھا۔ اور اس کی بیوی اس عدت میں باقی تھی کہ اس شوہر کا انتقال ہو گیا۔ **لم ترث** تو یہ عورت اپنے اس شوہر کے مال میراث کا ترکہ نہیں پائے گی۔

وان كان القول في المرض ورثت الا في قوله اذا دخلت الدار وهذا على وجوه ......الخ

اور اگر شوہر کا تعلیق کرنا بھی حالت مرض میں ہو تب وہ ترکہ پائے گی۔ ف۔ کیونکہ اس مریض شوہر نے اس طرح سے اور ایسے سبب سے جدا کیا ہے کہ اس جدائیگی کا سبب شوہر ہی کی طرف سے قرار پائے گا۔ کیونکہ مہینہ کی ابتدائی تاریخ کا آنا اور فلاں کا ظہر کی نماز پڑھنا یا گھر میں جانا کوئی کام بھی عورت کے اختیار میں نہیں ہے۔ **الا في قوله الخ** سوائے اس قول کے کہ جب تم اس گھر میں داخل ہو گی طلاق ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ عورت کا اس گھر میں جانے کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ خود اپنا حق ضائع کرنے پر راضی ہو گئی ہے۔ اور پہلے مسئلہ میں تعلیق کرنا اس کی تندرستی کی حالت میں تھا لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ اگر اپنی تندرستی کی حالت

میں کہا کہ جب سے میں مرض الموت سے بیمار ہوں تم کو طلاق ہے، یہ باطل ہے۔ جیسے یہ کہا ہو کہ جب میں مر جاؤں تم کو طلاق بائن ہے۔ اس صورت میں عورت ترکہ پائے گی۔ حاصل کلام وہ ہوا جو مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ

وهذا على وجوه اما ان يعلق الطلاق بمجيء الوقت او بفعل الاجنبي او بفعل نفسه ......الخ

کہ اس کلام کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اول یہ کہ کسی وقت کے آنے پر معلق کرے۔ دوم یہ کہ کسی اجنبی کے فعل پر معلق کرے (مثلاً وہ نماز پڑھے۔ تلاوت کرے) سوم یہ کہ اپنے کسی کام پر معلق کرے (مثلاً میں خود نماز پڑھوں۔ اور چہارم یہ کہ اسی عورت کے کسی کام پر معلق کرے (مثلاً تم نماز پڑھو) وکل وجه على الخ پھر ہر صورت کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ تعلیق کرنا تو تندرستی کی حالت میں تھا لیکن شرط کا پایا جانا مرض الموت کی حالت میں ہوا (۔۲) یہ کہ تعلیق و شرط دونوں بیماری کی حالت میں ہوئی ہو۔ ف۔ اور یہ صورت کہ تعلیق تو بیماری کی حالت میں ہو لیکن شرط تندرستی کی حالت میں یا یہ کہ دونوں باتیں تندرستی کی حالت میں ہوں تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ان صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت وارث نہ ہو گی۔ اسی لئے ان مسائل کو یہاں ذکر نہیں کیا۔ اب ہر ایک صورت کے ساتھ دونوں صورتوں کو ملانے سے تفصیل اس طرح ہو گی۔ **اما الوجهان الخ** کہ پہلی دو صورتیں یعنی ایک تعلیق کسی وقت کے آنے پر ہو۔ بان قال الخ اس طور سے کہ جب چاند رات آئے گی تم کو طلاق ہو گی۔ دوسرے یہ کہ تعلیق کسی اجنبی کے کسی کام پر ہو۔

بان قال اذادخل فلان الدار اوصلي فلان الظهر وكان التعليق والشرط فى المرض ......الخ

کہ فلاں جب اس گھر میں آئے یا فلاں شخص ظہر کی فرض نماز پڑھے۔ **وكان التعليق الخ** اور تعلیق کرنا اور شرط لگانا دونوں بیماری کی حالت میں واقع ہوئی ہو تو عورت کو وراثت ملے گی۔ **لان القصد الخ** کیونکہ شوہر کی طرف سے بچنے اور بھاگنے کا ارادہ ثابت ہو گیا۔ کیونکہ اس نے ایسے وقت میں طلاق معلق کی ہے جبکہ اس عورت کا حق اس کے شوہر کے مال سے متعلق ہو چکا تھا۔ ف۔ کیونکہ وہ مرض الموت میں گرفتار تھا۔ اسی طرح اگر یہ کہا کہ جب فلاں شخص بیمار ہو تو تم کو طلاق ہے۔ حالانکہ بیمار ہونا فلاں کے اختیار میں نہیں ہے۔ پھر بھی جب وہ اس کے مرض الموت میں بیمار ہوا اور طلاق کا باعث بن گیا تو یہ شوہر کی تعلیق کا سبب ہوا۔ اس لئے عورت وارث ہو جائے گی۔

وان كان التعليق فى الصحة والشرط فى المرض لم ترث وقال زفرؒ ترث ......الخ

اور اگر تعلیق کرنا صحت کی حالت میں ہو اور شرط پیدا ہونا بیماری کی حالت میں ہو تو وہ وارث نہیں ہو گی۔ ف۔ کیونکہ شوہر نے تعلیق کرتے وقت اس کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ **وقال زفر الخ** اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ عورت وارث ہو گی کیونکہ جو طلاق کسی شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ شرط کے پائے جانے کے وقت اس طرح واقع ہوتی ہے جیسی کہ بغیر شرط کے طلاق دی گئی ہو۔ **فكان ايقاعا الخ** تو ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے مرض الموت کی حالت میں فی الفور طلاق دی ہے۔

ولنا ان التعليق السابق يصير تطليقا عند الشرط حكما لاقصدا ولاظلم الاعن قصد فلايرد تصرفه......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق پانے کے لئے جو شرط پہلے لگائی گئی ہے وہ شرط کے پائے جانے کے وقت قصداً طلاق دینے میں نہیں ہوتی ہے بلکہ حکماً طلاق دینے کے معنی میں ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے فی الحال قصداً طلاق دینا نہیں پایا گیا ہے بلکہ گویا اس نے ابھی طلاق دی ہے۔ جس میں بھید یہ ہے کہ جو قسم شرط کے ساتھ معلق تھی اس سے مرد کا رجوع کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اور اب جو طلاق مرض الموت میں واقع ہوئی اس میں اس کے ارادہ کو دخل نہ ہونے کی وجہ سے وہ معذور ہے۔ کیونکہ اس نے اس وقت قصداً طلاق نہیں دی ہے۔ **ولاظلم الخ** اور ظلم اسی وقت سمجھا جاتا ہے جبکہ وہ کام ارادہ کے ساتھ کیا گیا ہو۔ لہٰذا اس کا تصرف اور عمل رد نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ف۔ اور یہ کہا جائے گا کہ گویا اس نے تندرستی کی حالت میں طلاق دی ہے۔

فاماالوجه الثالث وهوماذاعلقه بفعل نفسه فسواء كان التعليق فى الصحة والشرط فى المرض اوكانافى

المرض والفعل مماله منه بد اولا بدله منه فيصير فارالوجود قصدالأبطال امابا لتعليق اوبمباشرة الشرط فى المرض وان لم يكن له من فعل الشرط بدفله من التعليق الف بدفيردتصرفه دفعاللضررعنها واماالوجه الرابع وهوماذاعلقه بفعلها فان كان التعليق والشرط فى المرض والفعل ممالهامنه بدككلام زيد ونحوه له ترث لانهاراضية بذلك وان كان الفعل لابدلهامنه كا كل الطعام وصلوة الظهروكلام الابوين ترث لانها مضطرة فى المباشرة لمالها فى الامتناع من خوف الهلاك فى الدنيا اوفى العقبى ولارضاء مع آلاضطرار واماالذاكان التعليق فى الصحة والشرط فى المرض ان كان الفعل ممالها منه بدفلااشكال انه لاميراث لهاوان كان ممالابدلهامنه فكذلك الجواب عندمحمدؒ وهوقول زفرؒ لانه لم يوجدمن الزوج صنع بعد ماتعلق حقها بماله وعندابى حنيفة وابى يوسفؒ ترث لان الزوج الجأها الى المباشرة فينقتل الفعل اليه كانها الة له كمافى الاكراه.

ترجمہ: اور تیسری وہ صورت جس میں شوہر نے طلاق کے کام کو اپنے ہی کسی کام پر معلق کیا ہو۔ تو اس میں دونوں صورتیں ہی یکساں ہیں یعنی خواہ تعلیق کرنا صحت میں اور اس کا پایا جانا بیماری میں ہو یا دونوں ہی بیماری میں ہوں۔ اور وہ فعل خواہ ایسا ہو کہ اس کے نہ کرنے کا شوہر کو اختیار اور چارہ ہو۔ یا اس سے چارہ نہ ہو۔ تو وہ شوہر فار (بھگوڑا) ہو جائے گا۔ کیونکہ عورت کے حق کو اس کی طرف سے باطل کرنے کا ارادہ پایا گیا ہے۔ اور یہ ارادہ اس وجہ سے ہوا کہ اس نے بیماری کی حالت میں طلاق معلق دی ہے۔ یا اس وجہ سے کہ وہ مرض الموت میں خود شرط طلاق کو عمل میں لایا ہے۔ اگر اس شوہر کو اس فعل کے شرط کر لینے سے چارہ نہیں تھا (مجبوری تھی) تو تعلیق نہ کرنے میں تو اس کو ہزار طرح سے چارہ حاصل تھا (کوئی مجبوری نہ تھی) چنانچہ اس عورت کو پہنچنے والے نقصان سے بچانے کے لئے اس مرد کے تصرف کو رد کر دیا جائے گا۔ اور چوتھی صورت کہ جب اس شوہر نے اپنی بیوی کے ہی کسی کام پر طلاق معلق کی ہو۔ اب اگر اس کا تعلیق کرنا اور شرط کا پایا جانا دونوں باتیں ہی مرض الموت میں پائی گئی ہوں۔ اور جس کام پر اس نے تعلیق کی ہے کہ وہ کام ایسا ہو کہ اس کے نہ کرنے کی اس کو گنجائش ہو۔ مثلاً زید سے کلام کرنا۔ یا اسی جیسا دوسرا کام ہو۔ تو وہ وارث نہ ہو گی۔ اس لئے کہ وہ عورت خود اس پر راضی ہوئی ہے۔ اور اگر وہ کام ایسا ہو کہ اس کام کو کرنے کی اس کو مجبوری ہو (کئے بغیر چارہ نہ ہو) جیسے کھانا کھانا۔ یا ظہر کی نماز پڑھنا۔ اور والدین سے گفتگو کرنا۔ تو اس صورت میں مال کی وارث رہے گی۔ کیونکہ وہ ان کاموں کے کرنے پر مجبور ہے۔ اور ان کے نہ کرنے سے دنیا یا آخرت میں ہلاکت کا خوف ہے۔ اور ایسی مجبوری کے رہتے ہوئے رضامندی نہیں پائی جاتی ہے۔ اور اگر شوہر نے اس بیوی کے کسی کام سے اپنی تندرستی کی حالت میں طلاق معلق کی ہو۔ لیکن اس شرط کا وجود اس کے مرض موت میں ہوا ہو۔ پھر وہ کام اگر ایسا ہو کہ اس عورت کو اس کے نہ کرنے کی گنجائش ہو تو اس میں کوئی شبہ اور اشکال نہیں ہے کہ اس کو مرد کے میراث میں سے کوئی حصہ نہیں ملے گا۔ اور اگر وہ کام ایسا ہو کہ عورت کو اس کے کئے بغیر چارہ نہ ہو (انتہائی مجبوری ہو) تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہو گا۔ اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ جب عورت کا حق شوہر کے مرض الموت میں اس کے مال سے متعلق ہو چکا اس کے بعد اس شوہر کی طرف سے اس حق کو ختم کرنے کی کوئی حرکت نہیں پائی گئی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک وارث ہو گی کیونکہ اسی شوہر نے اسے ایسے کام کے کرنے پر مجبور کر دیا ہے۔ لہٰذا اس عورت کے کام کو بھی اسی کے کام کی طرف محمول کر دیا جائے گا۔ گویا کہ یہ عورت اس کے ہاتھ میں آلہ ہے۔ جیسا کہ اکراہ کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔

توضیح: تیسری اور چوتھی وہ صورتیں جن میں شوہر نے طلاق کے کام کو اپنے ہی کسی کام پر یا بیوی کے کسی کام پر معلق کیا ہو۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

فاماالوجه الثالث وهوماذاعلقه بفعل نفسه فسواء كان التعليق فى الصحة.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **والفعل مماله الخ** اور وہ فعل خواہ ایسا ہو کہ اس کے کرنے پر شوہر مجبور نہ ہو (جیسے فلاں وقت سونا) یا اس کے کرنے پر مجبور ہو (جیسے فرض نماز پڑھنا یا کھانا یا حوائج اصلیہ سے فارغ ہونا وغیرہ۔ ف۔ بہر صورت جب طلاق کو اپنے ہی کسی کام پر معلق کیا تو اس میں ساری صورتوں کا ایک ہی حکم ہے۔ **فیصیر فارا الخ** تو شوہر فرار اختیار کرنے والا (بھگوڑا) ہو گیا۔ کیونکہ ان سے وہ اس عورت کے حق کو ختم کرنے کا ارادہ کرنے والا پایا گیا۔ **امابالتعلیق الخ** شوہر کا ارادہ اس طرح پایا گیا کہ اس نے اپنے مرض الموت کی حالت میں طلاق کو معلق کیا ہے یا اس وجہ سے کہ اس نے خود شرط طلاق کو مرض الموت کی حالت میں پورا کیا ہے۔ ف۔ اور یہ بات بھی نہیں کہی جاسکتی ہے کہ وہ کام ہی ایسا تھا کہ اس کو پورا کئے بغیر چارہ نہیں تھا۔ کیونکہ **ان یکن له الخ** اگر اسے شرط کے اس کام کو کئے بغیر چارہ نہیں تھا تو تعلیق نہ کرنے کی اسے بہت سی صورتیں ہو سکتی تھیں۔ ف۔ یعنی اس نے ایسی تعلیق ہی کیوں کی جس سے عورت کی وراثت کا حق ختم ہو گیا۔ **فرد تصرفه الخ** اس لئے مرد کا تصرف رد کر دیا جائے گا۔ تاکہ اس کی عورت کو اس کا نقصان نہ اٹھانا پڑے۔

واماالوجه الرابع وهوماإذاعلقه بفعلها فان كان التعليق والشرط فى المرض ......الخ

اور چوتھی صورت وہ کہ جب شوہر نے اپنی بیوی کے ہی کسی کام پر اس کی طلاق معلق کی ہو۔ ف۔ تو اس میں تفصیل اس طرح پر ہے کہ **فان كان الخ** یعنی اگر معلق کرنا اور شرط کا پایا جانا دونوں باتیں ہی مرض الموت میں پائی گئی ہوں۔ **والفعل مما الخ** اور جس کام پر طلاق معلق کی ہو وہ ایسا ہو کہ اس عورت کو اس کے نہ کرنے کی گنجائش ہو۔ جیسے یہ کہا ہو کہ اگر تم اس زید سے بات کرو گی یا اسی جیسا دوسرا کوئی کام کیا ہو۔ تو تم کو طلاق ہے۔ ف۔ پھر بھی اس عورت نے وہ کام کر لیا۔ **لم ترث الخ** تو یہ عورت اس کی وارث نہ ہو گی۔ کیونکہ وہ اپنا حق خود مٹانے پر راضی ہوئی ہے۔ ف۔ ورنہ وہ ایسا کام نہیں کرتی۔

وان كان الفعل لابدلهامنه كاكل الطعام وصلوة الظهر وكلام الابوين ترث ......الخ

اور اگر وہ معلق کام ایسا ہو کہ عورت اس کے کرنے پر مجبور ہو۔ جیسے کھانا کھانا۔ ف۔ کہ یہ تو زندگی بچانے کے لئے انتہائی ضروری کام ہے۔ اور جیسے ظہر کی نماز پڑھنا کہ یہ فریضہ الٰہی کی ادائے گی ہے۔ **وكلام الابوين** اور والدین سے گفتگو کر لی۔ ف۔ کہ اس میں فطری تقاضا کی بناء پر مجبور ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب ایسے کام کی شرط ہو جس کے کرنے پر وہ مجبور ہو۔ **ترث لانها الخ** تو یہ عورت اس کے کرنے پر طلاق پا کر بھی وارث ہو گی۔ کیونکہ وہ اس کے مرنے پر مجبور ہے۔ **لمالها الخ** کیونکہ اس عورت کو اس سے روک کر رکھنے سے دنیا میں یا آخرت میں بربادی کا خطرہ ہے۔ **ولا رضاء الخ** اور مجبور رہتے ہوئے رضامندی نہیں پائی جاتی ہے۔ ف۔ تو اس سے یہ لازم ہیں آیا کہ اگر یہ عورت چاہتی تو یہ کام نہ کرتی۔ اور جب کر لیا تو گویا اس نے خود اپنا حق ضائع کیا ہے۔ **اما اذا كان الخ** اور اگر ایسا ہو کہ شوہر نے اپنی تندرستی کی حالت میں عورت ہی کے کام پر اس کی طلاق معلق کی ہو لیکن وہ شرط اس کی بیماری کے زمانہ میں پائی گئی ہو۔

ان كان الفعل ممالها منه بدفلااشكال انه لاميراث لهاوان كان ممالابدلهامنه ......الخ

اگر اس کام کے نہ کرنے کی اسے گنجائش تھی (نہ کرنے سے اس کا کوئی خاص نقصان نہ تھا) تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کہ اس عورت کو میراث میں کچھ نہیں ملے گا۔ **وان كان الخ** اور اگر وہ کام ایسا ہو کہ اس کے کرنے پر وہ مجبور ہو۔ ف۔ تو اس صورت میں ائمہ کرام میں اختلاف ہے **فكذلك الجواب الخ** اس کو اس میں بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہے کہ عورت کو میراث نہیں ملے گیا۔ اسی طرح امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔ **لانه لم يوجد الخ** کیونکہ جب مرض الموت میں عورت کا حق شوہر کے مال سے متعلق ہو گیا تو اس کے بعد شوہر نے ایسی کوئی حرکت نہیں کی جس سے کہ اس عورت کا حق باطل ہو جائے۔ ف۔ کیونکہ اس نے اپنی تندرستی کی حالت ہی میں یہ طلاق معلق کی تھی۔

وعندابى حنيفة وابى يوسفؒ ترث لان الزوج الجأها الى المباشرة فينقتل الفعل اليه ......الخ

اور شیخین یعنی امام اعظم وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ عورت وارث ہوگی۔ف۔ کیونکہ اس نے ایسا کام کیا ہے جس کے کرنے پر وہ مجبور تھی (نہ کرنے کی گنجائش نہیں تھی) اس لئے اس کام کو اس کے شوہر کا ہی کرنا سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اسی نے اس کام کے کرنے پر اسے مجبور کیا ہے۔ فینتقل الفعل الخ تو یہ کام مرد کی طرف منتقل ہوگا یعنی اسی کا کام سمجھا جائے گا۔ گویا اس عورت نے اس مرد کے ہاتھ میں آلہ بن کر کام کیا ہے۔ جیسا کہ اکراہ کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ف۔ یعنی کسی نے دوسرے کو کسی کام کے کرنے پر مجبور کر دیا ہو کہ مثلاً وہ فلاں دیوار کو گرادے تو گویا زبردستی کرنے والے نے اس مجبور کے ذریعہ سے یہ دیوار گرائی ہے جیسے کہ اپنی کدال وغیرہ سے گرانے کا کام کرتا ہے۔ اسی طرح گویا مرد نے خود اس حالت میں اس عورت کو اسی کے ذریعہ طلاق دی ہے۔

قال واذاطلقها ثلثا وهو مريض ثم صح ثم مات لم ترث وقال زفرؒ ترث لانه قصد الفرار حين اوقع في المرض وقدمات وهي في العدة ولكنا نقول المرض اذاتعقبه برء فهو بمنزلة الصحة لانه ينعدم به مرض الموت فتبين انه لاحق لها يتعلق بماله فلايصير الزوج فاراولوطلقها فارتدت والعياذ بالله ثم اسلمت ثم مات من مرض موته وهي في العدة لم ترث وان لم ترتدبل طاوعت ابن زوجها في الجماع ورثت وجه الفرق انهابالردة ابطلت اهلية الارث اذالمرتد لايرث احداولابقاء له بدون الاهلية وبالمطاوعة ماابطلت الاهلية لان المحرمية لاينا في الارث وهوالباقي بخلاف مااذاطاوعت في حال قيام النكاح لانها تثبت الفرقة فتكون راضية ببطلان السبب وبعد الطلقات الثلث لاتثبت الحرمة بالمطاوعة لتقد مها عليها فافترقا۔

ترجمہ کہا۔ اور جبکہ شوہر نے اپنی بیوی کو اپنی بیماری کی حالت میں تین طلاقیں دیں۔ مگر اس بیماری سے صحیح ہو کر مر گیا تو وہ عورت اس کی وراثت نہیں پائے گی۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ اس کی وارث ہوگی۔ کیونکہ اس نے اپنی بیماری کی حالت میں طلاق دے کر بھاگنے کا پورا ارادہ کر لیا تھا۔ پھر وہ شوہر اسی طلاق کی عدت کے دنوں میں مر گیا۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ جب اس کی بیماری کے بعد اسے تندرستی ہوگئی تو وہ بالکل تندرست کے حکم ہی میں ہوگیا۔ کیونکہ اس سے مرض الموت کا ہونا ختم ہوگیا۔ تو اب یہ بات واضح ہوگئی کہ اس وقت تک عورت کا اس کے شوہر کے مال میں کوئی حق متعلق نہیں ہوا تھا۔ اس بناء پر وہ شوہر بھگوڑا اور فار نہیں ہوگا۔ اور اگر اس نے بیوی کو اپنی بیماری کی حالت میں طلاق دی اس کے بعد نعوذ باللہ وہ مرتد ہوگئی پھر اسلام لے آئی پھر وہ شوہر اسی مرض الموت کی حالت میں ایسے دن میں مر گیا کہ ابھی تک وہ عدت ہی گزار رہی تھی۔ تب وہ اس مرد کی وراثت نہیں پائے گی۔ اور اگر وہ مرتد تو نہ ہوئی البتہ اس نے اپنے شوہر کے (سوتیلے) بیٹے سے جماع میں موافقت کر لی (موقع دیا) تو اس حالت میں اس کی وراثت پائے گی۔ ان دونوں مذکورہ مسئلوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس عورت نے خود مرتد ہو کر خود سے وارث بننے کی صلاحیت ختم کر ڈالی ہے۔ کیونکہ مرتد کسی کا بھی وارث نہیں ہوتا ہے۔ اور میراث پانے کی لیاقت کے بغیر میراث باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ اور اپنے سوتیلے بیٹے سے ہمبستری کرانے میں اس نے میراث پانے کی لیاقت ضائع نہیں کی ہے۔ کیونکہ ہمیشہ کے لئے حرام ہونا (یا رہنا) میراث پانے کے منافی نہیں ہے۔ اور ہم صرف میراث ہی کو باقی کہتے ہیں بخلاف اس صورت کے جبکہ اس عورت نے نکاح قائم رہتے ہوئے شوہر کے لڑکے (سوتیلے) سے رضامندی کے ساتھ ہمبستری قبول کی ہو۔ کیونکہ طلاق ہونے سے پہلے لڑکے سے ہمبستری ہونے سے جدائی ہو جاتی ہے۔ اس طرح یہ عورت اپنے سبب میراث کے ختم کرنے میں خود راضی پائی گئی۔ اور تین طلاقیں پالینے کے بعد اس لڑکے سے ہمبستری سے جدائی حرمت پیدا نہیں کرتی ہے۔ کیونکہ ایسا کرانے سے پہلے ہی حرمت جدائی ہو چکی ہے اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنے مرض الموت کی حالت میں بیوی کو تین

طلاقیں دیں اس کے بعد وہ تندرست ہو گیا۔ اس کے بعد مر گیا۔ حکم۔ دلیل

قال واذاطلقها ثلثا وھو مریض ثم صح ثم مات لم ترث وقال زفرؒ ترث ......الخ

اگر شوہر نے اپنی بیماری کی حالت میں تین طلاقیں دیں۔ف۔ مرض الموت میں یعنی اس کی حالت سے اس کی موت کا غالب گمان ہے۔ ثم صح۔ پھر وہ اچھا ہو گیا۔ف۔ اور گمان غلط نکلا۔ ثم مات لم ترث اس کے بعد شوہر مر گیا تو اس کی بیوی اس کی وارث نہیں ہو گی۔ف۔ کیونکہ وہ پہلے موت کی بیماری میں مبتلا نہیں تھا۔ وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ وہ وارث ہو گی۔ کیونکہ شوہر نے جب بیماری کی حالت میں طلاق دی تھی تو اس نے وارث بنانے سے بچنے کا راستہ نکالا تھا۔ جبکہ یہ عورت ابتک عدت کی حالت میں ہی تھی کہ اس کا شوہر تندرست ہو کر مرا۔ تو وہ ایسی طلاق کی عدت میں مرا کہ جو اس نے وراثت دینے سے جان بچانے کی نیت سے دی تھی اس لئے وہ وراثت پائے گی۔ ولکنا نقول الخ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کے جب بیماری کے بعد وہ اچھا ہو گیا تو وہ تندرست کے حکم میں رہا۔ کیونکہ اس سے موت کی بیماری کا الزام ختم ہو گیا۔ اس طرح یہ بات سامنے آ گئی کہ عورت کا اس کے شوہر کے مال سے کچھ بھی حق متعلق نہیں ہوا تھا۔ اس کے بعد وہ اگرچہ بیوی کی عدت کے دنوں میں مرا ہے پھر بھی اس بیوی کا اس سے کچھ حق متعلق نہیں ہوا۔ جیسا کہ تندرست کی طلاق دینے میں ہوتا ہے۔

ولوطلقها فارتدت والعیاذ باللہ ثم اسلمت ثم مات من مرض موتہ وھی فی العدۃ ......الخ

اور اگر عورت کو طلاق دیدی یعنی مرض الموت میں۔ پھر معاذ اللہ وہ عورت مرتد ہو گئی۔ پھر دوبارہ اسلام لے آئی۔ اس کے بعد شوہر اسی بیماری میں مر گیا۔ حالانکہ یہ عورت ابھی تک اس کی عدت گزار رہی ہے۔ اس لئے وہ عورت شوہر کی وراثت نہیں پائے گی۔ وان لم ترتد الخ اور اگر بیوی مرتد نہیں ہوئی لیکن اس نے طلاق کے بعد اپنے شوہر کے بیٹے (سوتیلے) سے کسی زبردستی کے بغیر جماع کرا لیا تو وہ وراثت کا حصہ پائے گی۔

وجہ الفرق انھابالردۃ ابطلت اھلیۃ الارث اذالمرتد لایرث احداولابقاء لہ بدون ......الخ

ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے ارتداد قبول کر کے وراثت پانے کی صلاحیت خود سے ختم کر دی ہے کیونکہ اسلام سے پھرنے والا کوئی شخص بھی کسی کا وارث نہیں ہو سکتا ہے۔ ولابقاء لہ الخ اور میراث پانے کی لیاقت کے بغیر میراث باقی نہیں رہتی ہے۔ و بالمطاوعۃ الخ لیکن اپنے سوتیلے بیٹے سے جماع کرانے میں اس نے میراث پانے کی لیاقت برباد نہیں کی ہے۔ف۔ اگرچہ فی نفسہ اس نے بہت زیادہ خراب حرکت کی ہے۔ اور اپنے پرانے شوہر پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو گئی۔ لان المحرمیۃ الخ کیونکہ کسی کا ہمیشہ کے لئے حرام ہونا اس کی میراث پانے کے منافی نہیں ہوتا ہے۔ف۔ چنانچہ مرد کی ماں، بہن، بیٹی اس کے میراث پاتی ہیں۔ وھوالباقی اور ہم تو صرف میراث کو ہی باقی کہتے ہیں۔ف۔ یعنی ایسی ذلیل حرکت کر لینے کے بعد ہم یہی کہتے ہیں کہ وہ عورت جس کا حق میراث ثابت ہو چکا ہے۔ فقط وارث رہے گی۔ اور باقی تو وہ تین طلاقوں سے حرام ہو گئی۔

بخلاف مااذاطاوعت فی حال قیام النکاح لانھا تثبت الفرقۃ فتکون راضیۃ ......الخ

بخلاف اس کے اگر عورت نے نکاح باقی رہنے کی حالت میں سوتیلے بیٹے سے اپنی رضامندی کے ساتھ جماع کرایا ہو۔ف۔ تو بھی ہمیشہ کی جدائی ہو گی مگر وہ وارث نہیں ہو گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تین طلاقوں کے بعد سوتیلے بیٹے سے جماع کرانے اور طلاق کے قبل ایسا کرانے میں فرق ہے۔ لانھا تثبت الخ کیونکہ طلاق سے پہلے لڑکے سے جماع کرانے سے جدائی ہوتی ہے تو عورت خود اپنا سبب میراث ختم کرانے پر راضی ہوئی ہے۔ و بعد الطلقات الخ اور تین طلاقوں کے بعد سوتیلے بیٹے سے جماع کرانے سے ہمیشہ کے لئے حرام کر کے جدائی نہیں ہوتی ہے۔ لتقدمھا علیہ اکیونکہ ایسا کرانے سے پہلے ہمیشہ کی جدائی

ہو چکی ہے۔ف۔کیونکہ تین طلاقوں سے یہ عورت اپنے شوہر پر پہلے ہی حرام ہو چکی ہے۔فافترقاالخ اس طرح دونوں صورتوں میں فرق واضح ہو گیا۔ف۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ طلاق پانے سے پہلے لڑکے کے ساتھ حرام کاری کرنے میں اس وقت تک میراث کا سبب باقی نہیں تھا۔اور اگر ہوتا تو اس نے ختم کر دیا۔اور طلاقوں کے بعد میراث کا حق متعلق ہو چکا تھا۔اور لڑکے کے ساتھ حرام کاری سے اگرچہ عورت نے بہت بڑے گناہ کا کام کیا اور شوہر پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو گئی لیکن میراث کے سبب کو ختم نہیں کیا۔اس لئے وہ وارث ہو گی۔جبکہ پہلی صورت میں وہ وارث نہیں ہو گی۔

ومن قذف امرأته وهوصحيح ولاعن في المرض ورثت وقال محمدؒ لاترث وان كان القذف في المرض ورثته في قولهم جميعا وهذاملحق بالتعليق بفعل لا بدلهامنه اذهي ملجاة الى الخصومة لدفع عارالزناء عن نفسها وقدبينا الوجه فيه وان آلٰى امرأته وهو صحيح ثم بانت بالايلاء وهومريض لم ترث وان كان الايلاء ايضافي المرض ورثت لان الايلاء في معنى تعليق الطلاق بمضى اربعة اشهر خال عن الوقاع فيكون ملحقا بالتعليق بمجئي الوقت وقدذكرنا وجهه قال رضي الله تعالى عنه والطلاق الذى يملك فيه الرجعة ترث به في جميع الوجوه لمابينا انه لايزيل النكاح حتى يحل الوطى فكان السبب قائماوكلماذكرنا انها ترث انماترث اذامات وهي في العدة وقدبيناه٥

ترجمہ:اور جس شخص نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنی بیوی پر تہمت (زنا وغیرہ) لگائی اور مرض الموت کے دنوں میں اس سے لعان کیا تو وہ عورت اس کی وارث رہے گی۔اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ وارث نہیں ہو گی۔اور اگر بیماری ہی کی حالت میں تہمت بھی لگائی ہو تو بالاتفاق سب کے نزدیک وہ وارث ہو گی۔اور یہ صورت ایسی تعلیق سے تعلق رکھتی ہے جس میں عورت کے ایسے فعل پر اس کی طلاق معلق کی گئی ہو جس کے نہ کرنے کی اسے کوئی گنجائش نہ ہو (کرنے پر مجبور ہو) کیونکہ یہ عورت اپنے اوپر سے زناء کی تہمت اور عار کو دور کرنے کے لئے نالش اور معاملہ کرنے کے لئے انتہائی مجبور ہے۔اس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔اور اگر مرد نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنی بیوی سے ایلاء کیا۔پھر اس ایلاء کی وجہ سے مرد کی بیماری کے زمانہ میں اگر وہ بائنہ بھی ہوئی تو وہ وارث نہیں رہے گی۔اور اگر اس کی بیماری ہی کے زمانہ میں اس نے ایلاء بھی کیا تو وہ وارث رہے گی۔کیونکہ ایلاء کرنا چار مہینے ہمبستری سے خالی گزارنے پر تعلیق طلاق کے معنی میں ہے۔تو ایلاء کی یہ صورت ایک آئندہ وقت کے آنے کے ساتھ معلق کرنے سے تعلق رکھتی ہے۔اس کی وجہ بھی ہم نے پہلے بیان کری ہے۔اور مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ طلاق جس کے بعد مرد کو رجعت کا حق باقی ہو اس کی تمام صورتوں میں اس کی بیوی اس کی وارث رہے گی۔جس کی وجہ ہم نے یہ بتادی ہے کہ ایسی طلاق نکاح کو ختم نہیں کرتی ہے۔اس لئے اس سے وطی بھی حلال ہوتی ہے۔تو اس کا سبب باقی رہا۔اور ہم نے اس سے پہلے جہاں کہیں یہ بتایا ہے کہ عورت اس کی وارث ہو گی اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس صورت میں وارث ہو گی جبکہ شوہر ایسی حالت میں مرا ہو کہ وہ عورت عدت گزار رہی ہو۔یہ مسئلہ بھی ہم پہلے (شروع میں) بیان کر چکے ہیں

توضیح: کسی نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنی بیوی پر تہمت (زناء) لگائی اور مرض الموت کے دنوں میں اس سے لعان کیا تو وہ عورت اس کی وارث ہو گی یا نہیں۔تفصیل۔حکم۔دلیل

ومن قذف امرأته وهوصحيح ولاعن في المرض ورثت وقال محمدؒ لاترث......الخ

اور جس شوہر نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنی بیوی پر زناء کی تہمت لگائی۔ف۔اور اس پر گواہ نہیں ہیں۔تو ایسی صورت میں شرعی حاکم کے سامنے میاں اور بیوی دونوں ایک دوسرے پر لعان کیا کرتے ہیں۔اور بعد میں وہ حاکم ان دونوں کے درمیان

جدائی کر دیتا ہے۔ ولاعن فی المرض اور مرض الموت کی حالت میں اس نے لعان کیا۔ف۔ آخر میں حاکم نے ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی اور عورت اس کی عدت گزار رہی تھی کہ وہ مرد مر گیا۔ ورثت تو یہ عورت اس مرد کی وارث ہوگی۔ف۔ کیونکہ مرد کے لعان کرنے سے عورت کا جو حق لازم ہو گیا تھا وہ ختم نہیں ہوا ہے۔

وقال محمدؒ لاترث وان كان القذف في المرض ورثته في قولهم جميعا ......الخ

اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ وارث نہیں ہوگی۔ف۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ اصل الزام لگانا مرد کی تندرستی کی حالت میں ہوا ہو۔ وان کان القذف الخ اور اگر تہمت لگانا مرض الموت کی حالت میں ہوا ہو تو وہ عورت تینوں اماموں کے قول کے مطابق بالاتفاق وارث ہوگی۔ وهذا ملحق الخ اور یہ صورت اس تعلیق سے ملتی ہے جس میں عورت کے ایسے کام پر طلاق معلق کی ہو جس کے کرنے پر وہ مجبور ہو۔ف۔ کیونکہ جب عورت کو زناء کی تہمت لگائی تو وہ اس بات پر مجبور ہوئی کہ لعان کرے۔ اگرچہ وہ یہ جانتی ہو کہ لعان کے بعد تفریق لازم ہے۔

اذهي ملجئة الى الخصومة لدفع عار الزناء عن نفسها وقدبينا الوجه فيه ......الخ

کیونکہ وہ اپنے اوپر سے زناء کی تہمت وعار کو دور کرنے کے لئے نالش کرنے پر مجبور ہو گئی ہے۔ف۔ اس طرح اس عورت نے کچھ اپنی خوشی اور رضامندی سے اس سے جدائی قبول نہیں کی ہے بلکہ اس کے شوہر نے ہی اسے لعان کرنے پر مجبور کر دیا ہے۔ وقد بينا الوجه فيه۔ اور ہم اس کی وجہ بیان کر چکے ہیں۔ف۔ کہ گویا مرد نے خود ہی اسے علیحدہ کر دیا ہے لیکن اسی عورت کے ذریعہ سے۔ اس طرح یہ عورت اس کے کام کے لئے آلہ ہوگئی۔ جیسے اکراہ میں زبردستی کرنے والے کا وہ فعل کہلاتا ہے جو مجبور شخص نے کیا ہے۔

وان الى امرأته وهو صحيح ثم بانت بالايلاء وهو مريض لم ترث ......الخ

اور اگر اپنی تندرستی کی حالت میں عورت سے ایلاء کیا۔ف۔ یعنی قسم کھائی کہ چار مہینے یا اس سے بھی زیادہ تک تم سے وطی نہیں کروں گا۔ یہاں تک کہ اسی طرح چار ماہ گزر جانے پر طلاق بائن ہو جاتی ہے۔ ثم بانت الخ پھر وہ ایلاء کی وجہ سے ایسی حالت میں بائنہ ہوئی ہے کہ وہ مرض الموت میں گرفتار ہے۔ف۔ یعنی ایلاء کرنے کی وجہ سے چوتھے مہینہ پر بھی وطی نہ کرنے سے وہ بائنہ ہو گئی ہے۔ اور اس وقت وہ مرض الموت کا مریض تھا۔ لم ترث تو وہ عورت اس کی وارث نہیں ہوگی۔ وان کان الخ اور اگر ایلاء کرنا بھی مرض الموت میں واقع ہوا ہو تو وہ وارث ہوگی۔ف۔ بشرطیکہ عدت میں مر گیا ہو۔

لان الايلاء في معنى تعليق الطلاق بمضى اربعة اشهر خال عن الوقاع فيكون ملحقا ......الخ

کیونکہ وہ ایلاء جس کے بعد چار مہینے بغیر ہمبستری کے گزر جائیں وہ طلاق کے حکم میں ہوتا ہے۔ف۔ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر میں نے تم سے چار مہینوں تک ہمبستری نہیں کی تو تم کو طلاق بائن ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں یوں کہا کہ آج سے جب پانچواں مہینہ بغیر ہمبستری کے شروع ہو جائے تو تم کو طلاق ہے۔ فيكون ملحقا الخ لہٰذا ایلاء کی موجودہ صورت بھی آئندہ ایک وقت کے آنے کے ساتھ تعلیق کرنے کے ہی حکم میں ہے۔ وقد ذکرنا وجہہ اس کی وجہ بھی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ف۔ کہ پہلے کی تعلیق اب طلاق دینے کے حکم میں ہے۔ العنایہ۔ پس اگر حالت صحت میں وہ تو گویا اس نے صحت کی حالت میں طلاق دی۔ کیونکہ اس کے بعد اس نے کوئی کام نہیں کیا۔ اور ایلاء سے رجوع کرنے میں مرد کا نقصان ہے۔ اس لئے ہو اس پر لازم نہیں ہے۔ البتہ اگر بیماری کی حالت میں ایلاء کیا ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ گویا اس نے عورت کا حق متعلق ہو جانے کے بعد بیماری کی حالت میں طلاق دی تو وہ وارث ہوگی۔ مع۔

قال رضي الله تعالى عنه والطلاق الذي يملك فيه الرجعة ترث به في جميع الوجوه ......الخ

مصنفؒ نے کہا ہے کہ جس طلاق سے مرد کو رجعت کا حق باقی رہتا ہے اس کی تمام صورتوں میں عورت اس کی وارث

ہو گی۔ف۔خواہ عورت نے طلاق رجعی مانگی ہو یا نہیں۔اس طرح تعلیق خواہ عورت کے کام پر ہو یا اسی مرد کے اپنے کام پر ہو۔ اسی طرح وہ کام انتہائی ضروری ہو یا نہ ہو۔بشرطیکہ عدت میں ہو۔فع۔لمابینا الخ جس کی وجہ ہم نے یہ بیان کر دی ہے کہ رجعی طلاق نکاح کے رشتہ کو ختم نہیں کرتی ہے۔یہاں تک کہ اس کے لئے وطی بھی حلال ہوتی ہے۔اور وطی سے رجعت ہو جاتی ہے۔ اور میراث کا سبب نکاح ہے۔فکان السبب الخ اس لئے سبب قائم رہا۔اور وہ عدت کی حالت میں بھی ہے۔

وکلماذکرنا انها ترث انماترث اذامات وهی فی العدة وقدبیناه.....الخ

اور جہاں کہیں ہم نے یہ بتایا ہے کہ عورت اس کی وارث ہو گی۔اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اسی صورت میں وارث ہو گی جبکہ شوہر ایسی حالت میں مرا ہو کہ عورت اپنی عدت گزار رہی ہو۔یہ بات تو ہم نے باب کے شروع میں بھی بیان کر دی ہے۔ف۔اگر تندرست شوہر نے اپنی دو بیویوں کو کہا کہ تم میں سے ایک کو طلاق ہے۔اس وقت اس کو متعین کرنے کے لئے شوہر کا ہی بیان فیصل کرنے والا ہو گا۔کہ وہ جس کو متعین کرے گا اسی کو طلاق ہو گی۔اور اگر حالت مرض الموت میں کسی ایک کو متعین کیا تو اس وقت اسے فرار کرنے والا کیا جائے گا۔اس لئے اگر اس عورت کی عدت کے اندر ہی وہ مر گیا تو یہ عورت وارث ہو گی۔کیونکہ یہ باقی رہنے والی خود ہی طلاق کے لئے متعین ہو چکی ہے۔بخلاف پہلی کہ اس کو اس شوہر نے متعین کیا تھا۔

باب الرجعة

واذاطلق الرجل امرأته تطليقة رجعية اوتطليقتين فله ان يراجعها فی عدتها رضيت بذلك اولم ترض لقوله تعالی ﴿فامسكوهن بمعروف﴾ من غير فصل ولابد من قيام العدة لان الرجعة استدامة الملك الاترى انه سمی امساكاوهوالابقاء وانما يتحقق الاستدامة فی العدة لانه لاملك بعد انقضائها والرجعة ان يقول راجعتك اوراجعت امرأتی وهذا صريح فی الرجعة ولاخلاف بين الائمة o

ترجمہ: باب رجعت کے بیان میں اور جب شوہر نے اپنی بیوی کو ایک یا دو رجعی طلاقیں دیں۔تو اس کو یہ حق حاصل ہے کہ عدت کے اندر (ختم ہونے سے پہلے) اس سے مراجعت کرلے۔وہ عورت خواہ اس سے راضی ہو یا نہ ہو۔اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ جب تم طلاق دو اور عورت کی عدت گزرنے لگے تو تم معروف طریقہ سے اس کو روک لو۔بغیر کسی تفصیل کے۔اور عدت کا قائم رہنا ضروری ہے۔کیونکہ رجعت کے معنی ہیں ملک کو برابر قائم رکھنا۔کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اس کا نام امساک رکھا گیا ہے۔اور اس کے معنی ہیں باقی رکھنا۔اور مستقل باقی رکھنا تو عدت کے اندر ہی ہو سکتا ہے۔کیونکہ عدت گزر جانے کے بعد ملک نکاح نہیں ہے۔اور رجعت یہ ہے کہ عورت کو خطاب کر کے یوں کہے کہ میں نے تم سے رجعت کرلی۔یا لوگوں کے سامنے کہے کہ میں نے اپنی بیوی سے رجعت کرلی۔اور رجعت کے مسئلہ میں یہ صریح لفظ ہے اس میں چاروں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

توضیح: باب۔رجعت کے بیان میں

باب الرجعة. واذاطلق الرجل امرأته تطليقة رجعية اوتطليقتين فله ان يراجعها فی عدتها.....الخ

رجعت کے بیان میں۔رجعت سے مراد یہ ہے کہ طلاق رجعی دے کر رجوع کرنا تاکہ نکاح کا تعلق پہلے کی طرح باقی رہ جائے۔اور طلاق سے جدائی نہ ہونے دے۔اور ایسی رجعت صرف طلاق صریح رجعی۔یا اس کے مانند طلاق کنائی میں جبکہ تین سے کم ہو تو ممکن ہے۔

واذاطلق الرجل امرأته تطليقة رجعية اوتطليقتين فله ان يراجعها فی عدتها رضيت بذلك.....الخ

اور جب مرد نے اپنی بیوی کو ایک یا دو رجعی طلاقیں دیں۔ف۔جبکہ اس سے ہمبستری ہو چکی ہو۔کیونکہ دوسری صورت

میں تو وہ فوراً بائنہ ہو جاتی ہے۔ اس کی عدت نہیں ہے۔ اس لئے مدخولہ (جس سے ہمبستری ہو چکی ہو) کو خواہ احسن وسنت یا بدعت کے طور پر دیں۔ اس وقت شرعی حکم کے مطابق اس پر یہ لازم ہے کہ اس سے رجعت کر لے یا خود شوہر کی اپنی ضرورت اور مصلحت یہی ہوتی کہ رجعت کرے۔ اور ابھی تک وہ عدت سے فارغ نہیں ہوئی ہے بلکہ گزار رہی ہے۔ فله ان يراجعها الخ تو مرد کو یہ اختیار ہے کہ عدت کے اندر رہتے ہوئے اس سے مراجعت کر لے۔ ف۔ یعنی نکاح کے رشتہ کو باقی رکھے، ختم نہ ہونے دے تو اس کی بیوی کی اجازت کی کوئی شرط نہیں ہے۔ رضيت بذالك الخ وہ عورت اس کی مراجعت سے خواہ راضی ہو یا نہ ہو۔

لقوله تعالى ﴿فامسكوهن بمعروف﴾ من غير فصل ولابد من قيام العدة لان الرجعة ......الخ

یعنی جب طلاق سے عورت کی عدت ختم ہونے لگے تو تم ان کے معروف طریقہ سے روک لو یا عدت گزرنے دو کہ معروف طریقہ سے ہی ان کو جانے دو۔ اور صرف نقصان پہنچانے کے لئے ان کو جانے سے نہ روکو۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس آیت سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ شوہر کو یہ پورا اختیار ہے کہ اسے روک لے اور جانے نہ دے۔ من غير فصل بغیر کسی تفصیل کے۔ ف۔ یعنی یہ شرط نہیں فرمائی کہ اگر عورت راضی ہو تو روکو بلکہ مطلقاً اجازت دے دی ہے۔ اس لئے اسی پر عمل ہوگا۔ اس کے لئے عورت خواہ راضی ہو یا نہ ہو۔ اسے رجوع کرنے کا پورا اختیار ہے۔

ولابد من قيام العدة لان الرجعة استدامة الملك الاترى انه سمى امساكا وهو الابقاء ......الخ

لیکن عدت کا باقی رہنا ضروری ہے۔ لان الرجعة الخ کیونکہ رجعت کے معنی ہیں اپنے ملک (نکاح) کو باقی رکھنا۔ الاترى الخ کیا غور نہیں کرتے کہ اس کا نام امساک رکھا ہے۔ ف۔ اس آیت فامسكوهن الخ میں۔ وهو الابقاء اسی امساک کے معنی ہیں باقی رکھنا۔ ف۔ اس لئے رجعت کے معنی ہوئے ملک نکاح کو باقی رکھنا۔ وانما يتحقق الخ اور نکاح کو باقی رکھنا عدت کے اندر ہی ہو سکتا ہے۔ لانه لا ملك الخ کیونکہ عدت گزر جانے کے بعد ملک نکاح باقی نہیں رہتا ہے۔ ف۔ تو پھر کس کو باقی رکھے گا۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ رجعت یعنی نکاح کو باقی رکھنا صرف عدت کے اندر ہی ممکن ہے۔ پھر اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ رجعت کا کام کبھی کہنے سے اور کبھی کرنے سے اور اختیاری طریقہ سے اور کبھی بے اختیاری یہاں تک کہ اس عورت کے بھی کسی فعل سے ثابت ہو جاتی ہے۔ اس کا بیان آنے والے مسائل میں ہو رہا ہے۔

والرجعة ان يقول راجعتك اوراجعت امرأتى وهذا صريح فى الرجعة ولاخلاف بين الائمة ......الخ

رجعت یہ ہے کہ اپنی عورت کو خطاب کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں نے تم سے رجعت کر لی۔ یا گواہوں کو مخاطب کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں نے اپنی بیوی سے رجعت کر لی۔ ف۔ خواہ وہ عورت خود اس وقت موجود ہو یا کسی طرح اسے خبر کر دے۔ وهذا صريح الخ اور یہ طریقہ رجعت میں صریح ہوتا ہے۔ اور چاروں اماموں میں اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ف۔ اور قول صحیح یہ ہے کہ کسی کے نزدیک گواہ شرط نہیں ہے البتہ گواہ کے ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ اس نے مجھ سے رجعت نہیں کی تو وہ مرد گواہوں سے اسے ثابت کر سکے گا۔ الحاصل یہ قول رجعت بلا اختلاف صریح ہے۔

قالا ويطأها او يقبلها اويلمسها بشهوة اوينظرالى فرجها بشهوة وهذاعندناوقال الشافعى لاتصح الرجعة الابالقول مع القدرة عليه لان الرجعة بمنزلة ابتداء النكاح حتى يحرم وطيها وعندنا هواستدامة النكاح على مابيناه وسنقرره ان شاء الله تعالى والفعل قديقع دلالة على الاستدامة كما فى اسقاط الخيار والدلالة فعل يخص بالنكاح وهذه الافاعيل تخص به خصوصا فى حق الحرة بخلاف المس والنظر بغير شهوة لانه قديحل بدون النكاح كمافى القابلة والطبيب وغيرهما والنظرالى غيرالفرج قديقع بين المساكنين والزوج يساكنها فى العدة فلو كان رجعة لطلقها فيطول العدة عليها.

ترجمہ: یا اس سے ہمبستری کر لے یا اس کا بوسہ لے لے یا شہوت کے ساتھ اسے ہاتھ لگا دے یا اس کی شرم گاہ کی طرف

شہوت کے ساتھ دیکھ لے۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بولنے کی اسے قدرت ہو تو زبان سے کہے بغیر رجعت نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ رجعت ابتدائی نکاح کرنے کے حکم میں ہے۔ یہاں تک کہ اس عورت سے ہمبستری کرنا بھی حرام ہے۔ اور ہمارے نزدیک رجعت کے معنی ہیں۔ نکاح کے تعلق کو برابر باقی رکھنا۔ جیسا کہ اس سے پہلے بھی ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور آئندہ بھی انشاء اللہ ہم اسے مزید بیان کریں گے۔ اور فعل کبھی برابر باقی رکھنے پر دلیل واقع ہوتا ہے۔ جیسے اختیار کو ساقط کرنے میں ہوتا ہے۔ اور فعل کا رجعت کے لئے دلیل ہونا ایسے فعل سے ہوتا ہے جو کہ نکاح کے ساتھ مخصوص ہو۔ اور ابھی بیان کئے گئے افعال نکاح کے ساتھ مخصوص ہیں۔ خاص کر آزاد عورت کے بارے میں۔ بخلاف ہاتھ لگانے اور بغیر شہوت کے شرم گاہ کی طرف دیکھنے کے۔ کیونکہ یہ تو کبھی بغیر نکاح بھی جائز ہو جاتے ہیں جیسے دایہ اور حکیم معالج وغیرہ کو حلال ہوتے ہیں۔ اور شرمگاہ کے سوا دوسرے اعضاء کو دیکھنا تو کبھی ایک جگہ رہنے والوں میں بھی ہو جایا کرتا ہے۔ اور شوہر بھی عدت کے دنوں میں اس کے ساتھ رہتا ہے۔ پس اگر بغیر شہوت اور کہیں سے دیکھنا بھی رجعت ہو جائے پھر اس کو طلاق دے گا تو اس طرح عورت کے حق میں عدت بہت طویل ہو جائے گی۔

توضیح: رجعت کن چیزوں سے ہوتی ہے۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قالا ویطأها او یقبلها اویلمسها بشهوة اوینظرالی فرجها بشهوة وهذاعندنا......الخ

رجعت کی عملی صورت یہ ہے کہ اس عورت سے وطی کرلے یا اس کا بوسہ لے۔ یا اس عورت کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگائے۔ ف۔ یعنی چھودے۔ یا شہوت کے ساتھ اس کی شرم گاہ کو دیکھے۔ ف۔ یعنی اندر کی گول جگہ کو۔ اور عینیؒ نے بوسہ لینے کے ساتھ بھی شہوت کی قید لگائی ہے۔ مبسوط وذخیرہ اور خلاصہ میں تو اس قید کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ شیخ محققؒ نے کہا ہے کہ فعل بھی رجعت کرنے کی دلیل ہے مگر ایسے افعال سے ہوگی جو نکاح کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اس میں یہ دلیل مفید ہے کہ بوسہ میں شہوت کی قید نہیں ہونی چاہئے۔ جیسا کہ کتاب کی عبارت سے ظاہر ہے۔ کیونکہ بوسہ مطلقاً ایسی چیز ہے جس کا حکم نکاح کے ساتھ مخصوص ہے۔ بخلاف چھونے اور دیکھنے کے کہ یہ کام نکاح کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں البتہ اسی صورت میں جبکہ شہوت کے ساتھ ہوں اور مقعد (پاخانہ کے مقام) کی طرف نظر کرنے سے امام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے قیاس کے مطابق رجعت نہیں ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ بوسہ اور ہاتھ لگانا اور فرج کی طرف دیکھنا خواہ مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی طرف سے ہو کسی فرق کے بغیر ہر ایک سے رجعت ثابت ہو جاتی ہے۔ بشرطیکہ عورت کی طرف سے نظر کرنے کی مرد کو بھی خبر ہو اور وہ اسے منع نہ کرے خاموش رہ جائے۔ پس اس صورت میں اتفاق ہے۔ جیسا کہ خلاصہ وغیرہ میں اس کی تصریح کر دی ہے۔

اور اگر عورت کی طرف سے اس طرح ہو کہ مثلاً اس نے مرد کے سوتے ہوئے اس کا بوسہ لے لیا۔ یا شہوت کے ساتھ مرد کو ہاتھ لگایا یا اس کی طرف دیکھا۔ یا جاگنے کی حالت میں بھی اچانک شہوت کے ساتھ بوسہ لے لیا یا زبردستی ایسا کیا تو شیخ الاسلام اور شمس الائمہؒ نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک رجعت ثابت ہو جائے گی۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ اور اگر مرد کے سوتے ہوئے یا زبردستی عورت نے اس کے آلہ تناسل کو اپنی شرم گاہ میں داخل کر لیا تو بالاتفاق رجعت ثابت ہو جائے گی۔ پھر یہ جاننا چاہئے کہ اگر شہوت کے ہونے اور نہ ہونے میں دونوں میں اختلاف ہو جائے تو چونکہ یہ شہوت ایک مخفی کیفیت ہے اس لئے اس پر گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔ لیکن اگر شہوت ہونے کا کسی کے سامنے اقرار کیا ہو اور اس کے گواہ موجود ہوں تو ان کی گواہی مقبول ہوگی۔ فاحفظہ۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ان تمام کاموں سے رجعت ہو جاتی ہے۔ وهذا عندنا یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔

وقال الشافعیؒ لاتصح الرجعة الابالقول مع القدرة علیه لان الرجعة بمنزلة ابتداء ......الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اگر مرد زبان سے کہہ سکتا ہو تو بغیر کہے ہوئے کسی حرکت سے رجعت صحیح نہیں ہوگی۔ف۔اسی لئے گونگے کی رجعت جو اشارہ سے ہی ہوتی ہے وہ صحیح ہوتی ہے۔**لان الرجعة الخ** کیونکہ رجعت کرنا تو بالکل نئے نکاح کرنے کے حکم میں ہے اس لئے اس سے پہلے وطی کرنا حرام ہے۔ف۔جب تک کہ رجعت نہ کرلے۔جواب یہ ہے کہ مومن تو حرام کام نہیں کرتا ہے اس لئے وہ وطی کیوں کرتا۔جب کہ رجعت کر کے اسے حلال کر سکتا ہے۔اسی لئے وطی رجعت کی دلیل ہوئی۔اور رجعت نیا نکاح نہیں ہے۔کیونکہ نکاح میں شہادت کا ہونا شرط ہے جبکہ اس کے لئے شرط نہیں ہے۔اسی طرح اس میں نیا مہر لازم نہیں آتا ہے۔بس وطی کا حرام ہونا تو طلاق کی وجہ سے ہے اس وقت تک کے لئے کہ اس سے رجعت کا پورا ارادہ نہ کرلیا ہو۔

وعندنا هو استدامة النكاح على ما بيناه وسنقرره ان شاء الله تعالى......الخ

اور ہمارے نزدیک رجعت کے معنی ہیں نکاح پہلے کی طرح باقی رکھنا۔جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔اور بعد میں بھی انشاء اللہ ہم اس کی وضاحت کریں گے۔ف۔اور شافعیؒ کے قول کی موافقت ابو ثور اور ظاہریہ نے کی ہے۔جبکہ ہمارا مذہب حضرت سعید بن المسیب و حسن بصری و ابن سیرین وغیرہم تابعین اور اوزاعی اور ثوری وغیرہم فقہاء کی جماعت کا قول ہے۔ابن المنذرؒ نے یہ بات بیان کی ہے۔واضح ہو کہ اگر یوں کہا کہ تم میری بی بی جیسی تھی ویسی ہو۔یا تم میری عورت ہو اگر اس کہنے سے رجعت کرنے سے کنایہ کیا ہو تو کنائی رجعت ہے۔الذخیرہ۔اور امام مالک واسحٰقؒ نے کہا ہے کہ اگر وطی کرنے سے رجعت کرنے کا ارادہ ہو تب رجعت ہوگی۔فع۔

والفعل قد يقع دلالة على الاستدامة كما في اسقاط الخيار والدلالة فعل يخص بالنكاح......الخ

اور انسان کا کوئی کام کبھی ہمیشہ باقی رکھنے پر دلیل ہوتا ہے۔جیسا کہ خیار ساقط کرنے میں ہے۔ف۔مثلاً کسی نے ایک گھوڑا اس شرط پر خریدا کہ مجھے تین دنوں تک اس کے واپس کرنے کا اختیار رہے گا۔پھر اس پر سوار ہو کر اپنے کام میں چلا گیا تو اس کا اس طرح لے جانا اس اختیار کو ساقط کرنے کی دلیل ہوگی۔اور وہ بیع ہمیشہ کے لئے لازم ہو جائے گی۔یا ایک باندی اس شرط پر فروخت کی کہ مجھے تین تک اس بات کا اختیار ہوگا کہ اسے فروخت نہ کروں۔اس کے بعد اسی عرصہ میں اس نے اس باندی سے صحبت کرلی تو وہ بیع ختم ہوگئی۔اور اصلی حالت واپس آگئی۔پس یہ بات صاف ظاہر ہوئی کہ جب رجعت کے معنی یہ ہیں کہ ملک نکاح کی موجودہ حالت کو پہلے کی طرح باقی رکھنا ہے۔اور ہم نے یہ دیکھ لیا کہ شریعت نے بھی ان کاموں کو اس معنی کی دلیل رکھا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان افعال سے رجعت صحیح ہے۔**والدلالة الخ** اور فعل و عمل سے رجعت کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ فعل ایسا ہی ہو جو نکاح کے ساتھ یا میاں بیوی کے درمیان مخصوص ہوتا ہے۔ف۔یعنی ہر فعل رجعت کی دلیل نہیں ہوتی ہے۔بلکہ وہی فعل دلیل ہوگا جو خاص نکاح کے بعد ہی جائز ہو جاتا ہے۔اس طرح یہ دلیل ہوئی کہ اس شخص نے اپنے نکاحی پرانے تعلق کو باقی رکھ لیا ہے۔اسی کو رجعت کہتے ہیں۔

وهذه الافاعيل تخص به خصوصا في حق الحرة بخلاف المس والنظر بغير شهوة......الخ

اور یہ مذکورہ افعال ف یعنی شہوت کے ساتھ شرمگاہ کے اندرونی حصہ کو دیکھنا۔عورت کو ہاتھ لگانا اور بوس و کنار سب ایسے افعال ہیں کہ نکاح کے بعد ہی جائز ہوتے ہیں۔اور نکاح کے ساتھ مخصوص ہیں۔ف۔یعنی صرف نکاح سے ہی یہ سب کام جائز ہوتے ہیں بشرطیکہ شہوت کے ساتھ ہوں۔**خصوصاً الخ** خاص کر آزاد عورت کے حق میں۔ف۔کہ وہ تو بغیر نکاح کسی طرح بھی حلال نہیں ہوتی ہے۔بخلاف باندی کے کہ وہ کبھی مملوکہ ہونے کی وجہ سے حلال ہو جاتی ہے۔لیکن یہ معلوم ہونا چاہئے کہ وہ ملک حلال ہونے پر دلیل ضرور ہیں تو وہ آزاد یا منکوحہ یا باندی میں دلیل ملک نکاح میں اس شرط کے ساتھ کہ شہوت کے ساتھ ہوں۔**بخلاف المس الخ** برخلاف شہوت کے بغیر دیکھنے اور چھونے کے۔**لانه قد الخ** کیونکہ شہوت کے بغیر چھونا اور دیکھنا کبھی بغیر نکاح کے بھی جائز ہو جاتا ہے جیسے کہ دائی جنائی کو اور علاج کرنے والے حکیم کو۔اور کچھ دوسروں کو۔ف۔جیسے سفر کی

حالت میں عورت کو جانور پر سوار کرنا۔ اور زناء کے گواہ کو۔
خلاصہ یہ ہوا کہ ہم نے ان کاموں کے ساتھ شہوت کی قید اس وجہ سے لگائی ہے کہ بغیر شہوت کے چھونا اور شرم گاہ کو دیکھنا طبیب وغیرہ کے لئے جائز ہے۔ لیکن شہوت کے ساتھ اسی وقت جائز ہوگا جبکہ نکاح ہو چکا ہو۔ نیز دیکھنے سے فرج کا اندرونی حصہ مراد ہے اور اوپر کا حصہ نہیں۔

والنظرالی غیرالفرج قدیقع بین المساکنین والزوج یساکنها فی العدة......الخ

اور فرج کے سواء بدن کے دوسرے حصہ کو دیکھنا اکثر ایک ساتھ رہنے والوں میں ہو جاتا ہے۔ اور عدت کی حالت میں شوہر بھی اس کے ساتھ رہتا ہے۔ **فلو کان الخ** پس اگر شہوت کے بغیر بھی دوسری جگہوں کے دیکھنے سے بھی رجعت ثابت ہو جائے گی تو اس کا شوہر خاص کر پھر طلاق دے گا۔ف۔ کیونکہ اس کا پختہ ارادہ اس کو علیحدہ کر دینے کا ہو چکا ہے۔ جبکہ یہ رجعت تو غیر اختیاری طور پر ہو گئی ہے اس لئے پھر طلاق دے گا۔ **فیطول العدة الخ** اس طرح اس عورت کی عدت بڑھتی جائے گی۔ف۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا ہے اور معروف طریقہ سے رخصت کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شہوت کے بغیر اور شرم گاہ کے علاوہ دوسرے اعضاء کو چھونے اور دیکھنے سے رجعت نہیں ہوتی ہے۔ شیخ محققؒ نے لکھا ہے کہ اگر عورت کی مقعد کو دیکھا تو رجعت نہیں ہوگی۔ زیادات میں اس مسئلہ کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔
اور اگر اسی مقعد میں وطی کرلی تو قدوریؒ نے اشارہ کیا ہے کہ رجعت نہیں ہوگی۔ لیکن رجعت ہونے پر ہی فتویٰ ہے۔ کیونکہ اس حرکت میں شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے کے علاوہ کچھ اور بھی پایا جاتا ہے۔ اور دیوانہ کی رجعت فعل سے ہی ہوتی ہے اس کے زبان سے کہنے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اگر شوہر نے خلوت کے بعد طلاق دی اور کہا کہ میں اس سے صحبت کر چکا ہوں لیکن عورت نے انکار کیا تو شوہر کو اس سے رجعت کا اختیار ہوگا۔ اور بغیر صحبت کے نہیں ہوگا۔ رجعت کو کسی شرط پر معلق کرنا مثلاً فلاں شخص آئے تو میں نے رجعت کی یہ صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح آنے والے زمانہ کی طرف اضافت کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ف

قال ویستحب ان یشهد علی الرجعة شاهدین فان لم یشهد صحت الرجعة وقال الشافعی فی احد قولیه لایصح وهوقول مالكؒ لقوله تعالی واشهدواذوی عدل منكم والامر للایجاب ولنا اطلاق النصوص عن قید الاشهاد ولانه استدامة للنكاح والشهادة لیست شرطافیه فی حالة البقاء كمافی الفی فی الایلاء الاانها تستحب لزیادة الاحتیاط كیلایجری التناكرفیها وماتلاه محمول علیه الا تری انه قرنها بالمفارقة وهوفیها مستحب ویستحب ان یعلمها كیلاتقع فی المعصیةo

ترجمہ: کہا۔ کہ مستحب ہے کہ شوہر اپنی رجعت پر دو گواہ بھی مقرر کرلے۔ اگر ایسا نہیں کیا یعنی گواہ مقرر نہیں کیا تو بھی رجعت ثابت ہو جائے گی۔ اور امام شافعیؒ نے اپنے دو قولوں میں سے ایک میں یہ کہا ہے کہ رجعت صحیح نہیں ہوگی۔ امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم لوگ اپنے میں سے دو عادل گواہ مقرر کرلو۔ اور یہ حکم واجب کرنے کے لئے ہے۔ اور ہماری دلیل رجعت کے بارے میں جو نصوص ہیں ان کا گواہ مقرر کرنے کی قید سے مطلق ہونا (یا کوئی قید کا نہ ہونا) ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ رجعت سے تو نکاح کے پرانے تعلق کو باقی رکھنا ہوتا ہے۔ اور نکاح میں باقی رکھنے کی حالت میں گواہی شرط نہیں ہے۔ جیسے کہ ایلاء کے بعد رجوع کر لینے میں گواہ مقرر کرنا شرط نہیں ہے۔ البتہ گواہ بنالینا مستحب ہے تاکہ زیادہ احتیاط ہو جائے۔ اور لوگوں کو رجعت کے واقع ہونے میں لاعلمی اور انکار نہ ہو۔ اور امام شافعیؒ کی طرف سے جو آیت تلاوت کی گئی وہ بھی اسی استحباب پر محمول ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس رجعت کو مفارقت سے ملایا ہے حالانکہ مفارقت میں گواہ بنالینا بھی مستحب ہے کہ خود اس عورت کو بھی اس رجعت کی اطلاع دیدے تاکہ وہ عورت کسی گناہ میں مبتلا نہ ہو جائے۔

توضیح: رجعت پر گواہ مقرر کرنا مستحب۔ اس کے بغیر بھی رجعت ہو سکتی ہے۔ امام شافعیؒ کا اختلاف۔ دلائل

قال ویستحب ان یشھد علی الرجعة شاھدین فان لم یشھد صحت الرجعة......الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ رجعت پر دو گواہ مقرر کر لینا مستحب ہے اور اگر مقرر نہ کر سکے تو بھی رجعت صحیح ہو گی۔ وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے اپنے دو اقوال میں سے ایک میں یہ کہا ہے کہ بغیر گواہ کے رجعت صحیح نہیں ہے۔ یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے۔ لقوله تعالیٰ اس فرمان باری تعالیٰ کے وجہ سے کہ واشھدوا الخ یعنی تم لوگ اپنے میں سے دو عادل گواہ متعین کر لو۔ والامر لایجاب اور یہ حکم بطور واجب کرنے کے ہے۔ ف۔ اس لئے گواہ متعین کرنا واجب ہوا اس ایجاب کی دلیل سے۔ لیکن روضۃ الشافعیہ میں ہے کہ بقول اظہر گواہ مقرر کرنا کچھ شرط نہیں ہے۔ اور مبسوط میں ہے کہ مستحب ہے۔ کتب مالکیہ میں بھی یہی مذکور ہے۔ اس لئے مصنفؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ شافعیہؒ اور مالکیہؒ کے نزدیک معمولی روایات نہیں ہیں۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ان اماموں میں اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ گواہ متعین کرنا مستحب ہے (۔ فع)۔

ولنا اطلاق النصوص عن قید الاشھاد ولانه استدامة للنکاح والشھادة لیست......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رجعت کے حکم کے بارے میں جتنے نصوص وارد ہوئے ہیں وہ سب مطلق ہیں ان میں کسی میں بھی گواہ مقرر کرنے کی کوئی قید نہیں ہے۔ ف۔ جیسے اس آیت پاک فامساک بمعروف۔ اور۔ بعولتھن احق بردّھنّ میں ولانه استدامة الخ اور اس دلیل سے کہ رجعت کے معنی ہیں نکاح کے تعلق کو پہلے کی طرح باقی رکھنا۔ اور نکاح کے باقی رکھنے کی حالت میں گواہی شرط نہیں ہے۔ کمافی الفئ الخ جیسے ایلاء میں رجوع کرنے کے لئے گواہ مقرر کرنا شرط نہیں ہے۔ الا انھا الخ البتہ گواہ مقرر کرنا مستحب ہے تاکہ زیادہ احتیاط ہو جائے۔ ایسا نہ ہو کہ رجعت واقع ہونے میں لوگ بے خبر رہیں اور انہیں اعتراض کا موقع ملے۔ اور آپس میں چہ می گوئیاں اور کانا پھونسی ہونے لگے کہ فلاں شخص طلاق دے کر عدت گزرنے کے بعد بھی اسے اپنے پاس رکھے ہوئے ہے۔ اس لئے گواہ رکھ لینے سے رجعت کی شہرت ہو جائے گی وما تلاہ الخ اور امام شافعیؒ نے جو آیت تلاوت فرمائی وہ استحباب پر محمول ہے۔

الا تری انه قرنھا بالمفارقة وھو فیھا مستحب ویستحب ان یعلمھا کیلا تقع فی المعصیة......الخ

کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اس حکم کو مفارقت سے ملایا ہے۔ حالانکہ مفارقت میں بھی گواہ بنا دینا مستحب ہے۔ ف۔ یعنی جب طلاق دے کر جدا کر دے تو گواہ متعین کر دینا بھی مستحب ہے۔ اسی طرح رجعت میں بھی استحباب ہے۔ ویستحب الخ اور یہ بات بھی مستحب ہے کہ اپنے فیصلہ سے اس عورت کو بھی مطلع کر دے تاکہ وہ گناہ میں مبتلا نہ ہو جائے۔ ف۔ کیونکہ عدت کے بعد لاعلمی کی وجہ سے دوسرے شوہر کے پاس چلی جائے یا عدت میں دوسرے کا پیغام قبول کرنے کو بن سنور کر تیار ہو جائے۔

واذا نقضت العدة فقال کنت راجعتھا فی العدة فصدقته فھی رجعة وان کذبته فالقول قولھا لانه اخبر عما لایملك انشاءه فی الحال فکان متھما الاان بالتصدیق ترتفع التھمة ولایمین علیھا عندابی حنیفة وھے مسألة الاستحلاف فی الاشیاء الستة وقدمر فی کتاب النکاح واذاقال الزوج قدراجعتك فقالت مجیبة له قد انقضت عدتی لم یصح الرجعة عندابی حنیفة وقالا تصح لانھا صادفت العدة اذھی باقیة ظاھر الی ان تخبر وقد سبقته الرجعة ولھذا لو قال لھا طلقتك فقالت مجیبة له قد انقضت عدتی یقع الطلاق ولابی حنیفة انھا صادفت حالت الانقضاء لانھا امینة فی الاخبار عن الانقضاء فاذا اخبرت دل ذلك علی سبق الانقضاء واقرب احواله حال قول الزوج ومسالة الطلاق علی الخلاف ولوکانت علی الاتفاق فالطلاق یقع باقراره بعد الانقضاء و المراجعة

لایثبت به .

ترجمہ: اگر عدت ختم ہونے کے بعد شوہر نے کہا کہ میں نے عدت کے اندر ہی رجوع کر لیا تھا۔ اور اس عورت نے اس کی تصدیق کر دی تو رجعت ثابت ہو جائے گی کیونکہ شوہر نے ایسے امر کی خبر دی ہے جس کو وہ فی الحال پیدا نہیں کر سکتا ہے اس لئے وہ قابل تہمت ہوا (اور گواہوں کی ضرورت ہوگی) لیکن عورت کی تصدیق کر دینے سے اس سے یہ تہمت دور ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس عورت سے (اس کے انکار پر) قسم نہیں لی جائے گی۔ اور یہ مسئلہ بھی چھ باتوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے۔ جو کتاب النکاح میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اور جبکہ شوہر نے یہ کہا کہ میں نے تم سے رجعت کر لی ہے اس پر اس نے کہا کہ میری عدت تو گزر چکی ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی رجعت ثابت نہیں ہوگی۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ رجعت صحیح ہوگی۔ کیونکہ رجعت عدت کے ساتھ مل گئی ہے اس لئے کہ بظاہر اس وقت تک عدت باقی ہے یہاں تک کہ وہ عورت اس عدت کے ختم ہونے کی خبر دے جبکہ اس کی خبر دینے سے پہلے ہی رجعت ثابت ہو گئی ہے۔ اسی لئے اگر شوہر نے اپنی مطلقہ بیوی سے کہا کہ میں نے تم کو (دوسری) طلاق دی ہے۔ اس پر اس عورت نے کہا کہ میری عدت تو ختم ہو چکی ہے تب بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کی رجعت ایسی حالت کے ساتھ پائی گئی ہے جو گزرنے کی حالت ہے۔ کیونکہ عدت گزرنے کی خبر دینے میں عورت امین ٹھہرائی گئی ہے۔ اور جب عورت نے عدت کے ختم ہونے کی خبر دیدی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ وہ وقت پہلے گزر چکا ہے۔ اور سب سے نزدیک حال یہ کہ جب شوہر نے رجعت کو کہا ہے اور طلاق کا مسئلہ بھی اسی اختلاف کے مطابق ہے۔ اور اگر ہم یہ مان لیں کہ طلاق کے مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے (بالاتفاق ہے) تو عدت کے ختم ہونے کے بعد شوہر کے اقرار سے طلاق واقع ہوگی۔ لیکن مراجعت اس کے اقرار سے ثابت نہیں ہوگی۔

توضیح: اگر عدت کے ختم ہونے کے بعد شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں نے عدت کے اندر ہی رجوع کر لیا تھا۔ اس کے بعد عورت کے اقرار کر لینے یا انکار کر لینے کی صورت میں۔ احکام۔ اور دلائل

واذا نقضت العدة فقال كنت راجعتها في العدة فصدقته فهي رجعة وان كذبته فالقول قولها ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **ولا يمين عليها الخ** اور امام ابو حنیفہؒ کی نزدیک عورت پر قسم لازم نہیں ہوگی۔ ف۔ کیونکہ قسم کے بغیر ہی اس کا قول مقبول ہوگا۔ **وهي مسئلة الخ** اور یہ مسئلہ بھی چھ مسئلوں میں قسم لینے کا ہے۔ اور کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔ ف۔ کہ باکرہ پر سکوت کے دعوٰی میں باکرہ پر قسم نہیں ہوتی ہے۔ اس مسئلہ کو ہم کتاب الدعوی میں بیان کریں گے۔ **و اذا قال الخ** اور اگر عدت میں رجعت ظاہر نہ ہونے کی صورت میں شوہر نے کہا کہ میں نے تم سے رجعت کر لی ہے۔ (یعنی پہلے یا ابھی) تو عورت نے کسی خاموشی کے بغیر جواب دیا کہ میری عدت تو گزر چکی ہے۔ تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک رجعت صحیح نہیں ہے۔ **وقالا تصح الخ** اور صاحبینؒ نے کہا رجعت صحیح ہے۔ کیونکہ رجعت عدت سے مل گئی ہے

اذهي باقية ظاهر الى ان تخبر وقد سبقته الرجعة ولهذا لو قال لها طلقتك......الخ

کیونکہ بظاہر عدت باقی ہے اس وقت تک کے لئے کہ خود عورت اس کے گزر جانے کی خبر دے۔ ف۔ اور خبر دینا رجعت کے قول کے بعد ہوا ہے۔ **وقد سبقه الخ** اور رجعت کا قول خبر دینے سے پہلے ہی گزر گیا۔ ف۔ اس طرح عدت سے مل گیا ہے۔ **ولهذا لو قال الخ** اسی لئے اگر اپنی طلاق یافتہ بیوی سے کہا کہ میں نے تم کو دوسری طلاق دی۔ **فقالت مجيبة الخ** پس عورت نے کسی خاموشی کے بغیر فوراً اسے جواب دیا کہ میری عدت تو گزر چکی ہے۔ تب بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ ف۔ کیونکہ مرد کا طلاق واقع کرنا عورت کی خبر دینے سے پہلے ہوا۔ اس لئے وہ عدت سے مل گیا۔ اور جب یہ طلاق بالاجماع جائز ہے تو رجعت بھی صحیح

ہے۔

ولابی حنیفةؒ انها صادفت حالت الانقضاء لانها امینة فی الاخبار عن الانقضاء......الخ

"اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رجعت کرنا ایسی حالت سے مل گیا جو گزرنے کی حالت ہے۔ف۔اور عورت کا خبر دینا صحیح سمجھا جائے گا۔ **لانها امینة الخ** کیونکہ عدت گزرنے کی خبر دینے میں عورت امین ٹھہرائی گئی ہے۔ف۔پس جب امین کا کہنا مانا گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ رجعت کرنا اس کے گزرنے سے پہلے ہی ہو چکا ہے۔ف۔پھر اگر شوہر کی رجعت کے قول سے بھی پہلے عدت ختم ہو گئی تو ظاہر ہے۔ **واقرب احواله الخ** اور سب سے نزدیک حال یہ ہے کہ جب شوہر نے رجعت کو کہا ہے۔ف۔اور اس سے کم ممکن نہیں ہے۔اس لئے خواہ مخواہ مرد کا رجعت کرنا عدت سے مل گیا اس لئے رجعت صحیح نہ ہوئی۔

ومسالة الطلاق علی الخلاف ولو کانت علی الاتفاق فالطلاق یقع باقراره بعد الانقضاء......الخ

اور طلاق کا مسئلہ بھی اسی اختلاف کے مطابق ہے۔ف۔یہاں تک کہ امام اعظمؒ کے نزدیک طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔ **ولو کانت الخ** اور اگر ہم یہ مان لیں کہ طلاق کے مسئلہ میں کوئی بھی اختلاف نہیں ہے۔ف۔تو ہم یہ کہتے ہیں کہ طلاق ور جعت میں فرق ہے۔ **فالطلاق یقع الخ** کہ طلاق تو عدت کے ختم ہونے کے بعد شوہر کے اقرار سے واقع ہوگی اور رجعت کا کام اس کے اقرار سے ثابت نہیں ہوگا۔ف۔کیونکہ طلاق دینی تو شوہر کے اختیار میں ہے۔اس لئے عدت کے بعد جب اس نے کہا کہ میں نے عدت کے اندر ہی دوسری طلاق دی تھی تو قاضی اسے قبول کرلے گا۔اور چونکہ رجعت کے حکم میں تہمت ہے اس لئے عورت ہی یہ بات کہہ سکتی ہے کہ یہ جھوٹ ہے۔اور یہ شخص ناجائز اور حرام کاری کے طور پر مجھے ساتھ رکھنا چاہتا ہے۔کیونکہ عدت تو گزر چکی تھی اس لئے شوہر کا قول مقبول نہ ہوا۔میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ دیانت کے طور پر شوہر کے لئے یہ لازم ہے کہ از سر نو اس سے نکاح کرلے۔اگرچہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق حکما رجعت صحیح ہو جائے۔م۔اور یہ سب حکم آزاد عورت کے بارے میں ہے۔

واذا قال زوج الامة بعدانقضاء عدتها قدکنت راجعتها وصدقه المولی وکذبه الامة فالقول قولها عند ابی حنیفةؒ وقالا القول قول المولی لان بضعها مملوك له لقد اقربما هوخالص حقه للزوج فشابه الاقرار علیها بالنکاح وهویقول حکم الرجعة یبتنی علی العدة والقول فی العدة قولها فکذافیما یبتنی علیها ولوکان علی القلب فعندهما القول قول المولی وکذاعنده فی الصحیح لانها منقضیة العدة فی الحال وقدظهر ملك المتعة للمولی ولایقبل قولها فی ابطاله بخلاف الوجه الاول لان المولی بالتصدیق فی الرجعة مقر بقیام العدة عندها ولایظهر ملکه مع العدة.

ترجمہ: اگر شوہر نے اپنی باندی بیوی کی عدت گزر جانے کے بعد کہا کہ میں اس سے رجعت کر چکا ہوں اس پر اس باندی کے مولیٰ نے اس کی بات کی تصدیق کر دی لیکن خود باندی نے اسے جھٹلا دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اسی باندی کی بات قبول کی جائے گی۔اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق مولیٰ کی بات مقبول ہوگی کیونکہ باندی کی شرم گاہ تو اس کے مولیٰ کی ملکیت ہے اس لئے اس نے اپنے خالص حق کا اپنی باندی کے شوہر کے لئے اقرار کیا ہے تو ایسا ہوا جیسے مولیٰ نے باندی کے نکاح کا اقرار کیا۔اور امام اعظم صاحبؒ فرماتے ہیں کہ رجعت کا حکم یعنی اس کا صحیح ہونا اور نہ ہونا عدت پر مبنی ہے۔اور عدت کے بارے میں باندی ہی کا قول معتبر ہوتا ہے۔تو اسی طرح ہر وہ بات جو عدت پر مبنی ہو اس میں بھی باندی ہی کا قول معتبر ہوگا۔اور اس مسئلہ میں برعکس واقع ہوا ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک مولیٰ کا قول معتبر ہوگا۔اور امام اعظمؒ کے نزدیک بھی صحیح روایت کے مطابق یہی حکم ہے۔اس لئے کہ فی الحال یہ باندی ایسی حالت میں ہے کہ اس کی عدت کے دن گزر چکے ہیں۔اور بظاہر مولیٰ کے واسطے اپنی باندی سے نفع حاصل کرنے کی ملکیت ثابت ہو چکی ہے۔حالانکہ مولیٰ کی ملکیت باطل کرنے میں باندی کا قول مقبول نہ ہوگا۔برخلاف پہلی صورت کے

کیونکہ جب مولیٰ نے رجعت کے بارے میں شوہر کی تصدیق کی تو اس سے مولیٰ نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ رجعت کے وقت تک عدت کا وقت باقی تھا۔ اور عدت کے باقی رہتے ہوئے مولیٰ کے لئے باندی سے تمتع حاصل کرنے کی ملکیت ظاہر نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنی باندی بیوی کی عدت گزرنے کے بعد کہا کہ میں اس سے رجعت کر چکا ہوں۔ اس پر باندی نے تو انکار کیا مگر اس کے مولیٰ نے اس کی تصدیق کر دی یا اس کے برعکس ہو۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

واذا قال زوج الامة بعدانقضاء عدتها قدكنت راجعتها وصدقه المولى وكذبه الامة......الخ

اگر باندی کے شوہر نے اپنی باندی بیوی کی عدت گزرنے کے بعد کہا کہ میں تو اس سے رجعت کر چکا ہوں۔ ف۔ یعنی وہ بیوی کسی دوسرے کی باندی ہے اس کو اس شوہر نے طلاق رجعی دی پھر عدت کی مدت گزر جانے کے بعد شوہر نے کہا کہ میں تو عدت کے اندر ہی اس سے رجعت کر چکا ہوں اس لئے یہ خبر قابل تہمت ہے۔ کیونکہ وہ اس سے رجعت نہیں کر سکتا ہے۔ اور اگر وہ اسی سے دوسرا نکاح کرلے تو اس پر اس کا دوسرا مہر لازم آئے گیا۔ اور چونکہ یہ مہر اس باندی کے مولیٰ کا ہوگا اس لئے باندی کو اس کی تصدیق کا اختیار نہ ہوگا۔ اور اگر ایسا ہوا کہ صدقه المولى الخ مولیٰ نے باندی کے شوہر کی تصدیق کی لیکن باندی نے اس کو جھٹلا دیا۔ ف۔ اور اس وقت شوہر کے پاس اس سے رجوع کرنے کے گواہ نہیں ہیں۔

فالقول قولها عند ابى حنيفة وقالا القول قول المولى لان بضعها مملوك له......الخ

تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک باندی ہی کا قول مقبول ہوگا۔ ف۔ ائمہ ثلثہ اور امام زفرؒ کا یہی قول ہے۔ ع۔ کیونکہ اگر واقعی رجعت نہیں ہوئی ہو تو باندی کو حرام وطی میں مبتلا ہونا پڑے گا حالانکہ وہ باندی مسلمان ہے۔ وقالا القول الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس کے مولیٰ کا قول قبول ہوگا۔ ف۔ اور شوہر کو سچا کہا جائے گا۔ لان بضعها الخ کیونکہ باندی کی بضع (شرمگاہ) کا مالک اس کا مولیٰ ہے۔ اس لئے اس نے اپنے خالص حق کا اقرار اپنی باندی کے شوہر کے لئے کیا ہے۔ فشابه الا قرار الخ تو یہ ایسا ہوا کہ جیسے مولیٰ نے اپنی باندی کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ اس نے نکاح کیا ہے۔ ف۔ اس طرح کہ اس نے میری اجازت کے ساتھ نکاح کیا ہے۔ پس یہ اقرار صحیح ہوگا۔ اسی لئے اس رجعت کی تصدیق بھی صحیح ہوگی جس کا پہلے ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن اس پر ایک شبہ ہوتا ہے جو بالکل واضح ہے کہ مولیٰ کو تو اپنی باندی کے نکاح کرنے کا اختیار حاصل ہے اگرچہ باندی بالکل راضی نہ ہو اس لئے مذکورہ اقرار بالکل صحیح اور جائز ہے۔ اور رجعت کے مسئلہ میں شوہر کی تصدیق کرنے کا تعلق حلف اور حرمت سے ہے۔ اور رجعت تو کسی طرح بھی از سر نو یا تجدید نکاح نہیں ہے۔

وهويقول حكم الرجعة يبتنى على العدة والقول في العدة قولها فكذافيما يبتني عليها ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ رجعت کا حکم یعنی اس کا صحیح ہونا اور نہ ہونا تو عدت کے باقی رہنے اور ختم ہونے پر موقوف ہے۔ ف۔ یعنی اگر عدت کے اندر رجعت ہو تو وہ صحیح اور اس سے وطی حلال ہوگی اور اگر عدت کے بعد ہو تو رجعت صحیح نہ ہوگی اس لئے وطی حرام ہوگی۔ اس لئے عدت پر موقوف ہوا۔ والقول فى العدة الخ اور عدت کے بارے میں باندی ہی کا قول معتبر ہے۔ ف۔ کیونکہ وہی اس کی امین ہے۔ فكذافيما الخ اسی طرح جو بات کہ عدت پر موقوف ہو اس میں بھی باندی ہی کا قول معتبر ہوا۔ ف۔ پس جب باندی نے یہ کہا کہ اس مرد کا رجعت کرنا عدت کے دنوں میں نہیں بلکہ بعد میں ہوا ہے تو اسی کی بات مانی جائے گی۔ البتہ اگر شوہر اپنی بات پر گواہ پیش کردے تب شوہر کی بات مقبول ہوگی۔ ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مولیٰ کا تصدیق کرنا تو جدید نکاح کے حکم میں ہوگا۔ مگر اس میں دقیق بحث ہے۔

ولو كان على القلب فعندهما القول قول المولى وكذاعنده فى الصحيح......الخ

اور اگر یہ مسئلہ برعکس ہوا ہو۔ف۔ یعنی عدت کے ختم ہونے کے بعد شوہر نے عدت کے اندر رجعت کا دعوی کیا اور باندی نے اس کی تصدیق کردی لیکن مولیٰ نے اس کی تکذیب کردی۔ **فعندهما الخ** تو صاحبینؒ کے نزدیک مولیٰ کی بات کا اعتبار ہوگا۔ف۔ یعنی رجعت ثابت نہیں ہوگی۔ **وکذا عنده الخ** اسی طرح امام اعظمؒ کے نزدیک بھی صحیح روایت کے مطابق یہی حکم ہوگا۔ **لانها منقضية الخ** اس کی وجہ یہ ہے کہ فی الحال یہ باندی ایسی حالت میں ہے کہ اس کی عدت کے دن گزر چکے ہیں۔ اور مولیٰ کے لئے بظاہر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ وہ اپنی باندی سے تمتع حاصل کر سکے۔ف۔ پھر اگر باندی اور اس کے شوہر کے قول سے رجعت ثابت ہو جائے تو البتہ مولیٰ کو اس سے تمتع کا موقع نہ ہوگا۔ لیکن اس کے گواہ نہیں ہیں جن سے سب کے خلاف دلیل ہو سکے۔ بلکہ صرف باندی کی تصدیق پائی جا رہی ہے۔

ولايقبل قولها فى ابطاله بخلاف الوجه الاول لان المولى بالتصديق فى الرجعة.....الخ

حالانکہ مولیٰ کی ملکیت باطل کرنے میں باندی کا قول مقبول نہ ہوگا۔ف۔ کیونکہ کسی کا اقرار دوسرے کو نقصان پہنچانے میں مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الخ برخلاف پہلی صورت کے۔ف۔ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اس میں باندی کا قول معتبر نہ ہوگا۔ کیونکہ اس میں مولیٰ کی ملکیت ظاہر نہیں ہوئی۔ **لان المولیٰ الخ** کیونکہ جب مولیٰ نے رجعت کے بارے میں شوہر کے قول کی تصدیق کی تو اس سے یہ مولیٰ اس بات کا اقرار کرنے والا پایا گیا کہ رجعت کے وقت تک عدت قائم تھی۔ اور عدت کی حالت میں رہتے ہوئے اس باندی سے اس کا مولیٰ تمتع حاصل نہیں کر سکتا ہے۔ اور اس پر اس کی ملکیت نہیں ہو سکتی ہے۔ف۔ کیونکہ عدت اسی لئے ہوا کرتی ہے کہ اس میں اس سے وطی نہیں کی جائے اگرچہ اس کا مولیٰ اس کا مالک ہے۔

وان قالت قدانقضت عدتي وقال الزوج والمولى لم تنقض عدتك فالقول قولها لانها امينة فى ذلك اذهى العالمة به واذا انقطع الدم من الحيضة الثالثة لعشرة ايام انقطعت الرجعة وان لم تغتسل وان انقطع لاقل من عشرة ايام لم ينقطع الرجعة حتى تغتسل اويمضى عليها وقت صلوة كامل لان الحيض لامزيد له على العشرة فمجرد الانقطاع خرجت من الحيض فانقضت العدة وانقطعت الرجعة وفيما دون العشرة يحتمل عود الدم فلابدان يعتضد الانقطاع بحقيقة الاغتسال اوبلزوم حكم من احكام الطاهرات بمضى وقت الصلاة بخلاف مااذاكانت كتابية لانه لايتوقع فى حقها امارة زائدة فاكتفى بالانقطاع وتنقطع اذا تيممت وصلت عندابى حنيفة وابى يوسفؒ وهذا استحسان وقال محمدؒ اذاتيممت انقطعت وهذا قياس لان التيمم حال عدم الماء طهارة مطلقة حتى يثبت به من الاحكام مايثبت بالاغتسال فكان بمنزلته ولهماانه ملوث غير مطهروانما اعتبرطهارة ضرورة ان لاتتضاعف الواجبات وهذه الضرورة تتحقق حال اداء الصلوة لافيما قبلها من الاوقات والاحكام الثابتة ايضاضرورية اقتضائية ثم قيل تنقطع بنفس الشروع عندهما وقيل بعد الفراغ ليتقرر حكم جوازالصلوة.

ترجمہ: اگر باندی نے کہا کہ میری عدت گزر چکی ہے۔ اور اس کے شوہر اور مولیٰ دونوں نے کہا کہ تمہاری عدت نہیں گزری ہے تو اسی باندی کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ باندی اس مسئلہ میں امین مانی گئی ہے۔ کیونکہ وہی اپنی عدت کے ختم ہونے کے بارے میں واقف ہے۔ اور جب تیسرے حیض کا خون دس دن پورے ہونے پر بند ہوا تو اب اس کی رجعت کا وقت ختم ہو گیا۔ اگرچہ اس نے غسل نہ کیا ہو۔ اور اگر دس دنوں سے کم میں خون بند ہوا تو ابھی تک اس کی رجعت کا وقت ختم نہیں ہوا یہاں تک کہ وہ غسل کرلے یا اس پر ایک نماز کا پورا وقت گزر جائے۔ کیونکہ حیض کے لئے دس دنوں سے زیادہ کا تصور نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے اتنا وقت گزرتے ہی وہ حیض سے فارغ ہو جائے گی اس کے ساتھ اس کی عدت بھی ختم ہو جائے گی اور ساتھ ہی رجعت کی امید بھی ختم ہو جائے گی۔ لیکن دس دنوں سے کم میں بند ہو جانے پر دوبارہ خون کے جاری ہونے کا احتمال رہ جاتا ہے۔ اس لئے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ اس کا بند ہو جانا یقینی ہو جائے۔ خواہ حقیقت میں غسل کر کے ہو یا پاک عورتوں کے احکام

میں سے کوئی حکم اس پر ہونے سے یعنی نماز کا پورا وقت گزر جانے سے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ عورت کتابیہ ہو۔ کیونکہ اس سے کسی زیادہ علامت کی امید نہیں کی جاتی ہے اس لئے اس کے خون کے ختم ہونے پر ہی اکتفاء کر لیا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب تیمم کر کے نماز پڑھ لے تب اس کی رجعت کا وقت ختم ہو جائے گا۔ اور یہ قید نماز پڑھنے کی استحسان کی دلیل ہے۔ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اس کے تیمّم کرتے ہی عدت کے ساتھ اس کی رجعت کی امید بھی ختم ہو جائے گی۔ اور یہ حکم قیاس کی دلیل سے ہے۔ کیونکہ جس حالت میں پانی کے استعمال کی قدرت نہ ہو اس میں تیمّم کرنا مطلق پاکی ہے۔ یہاں تک کہ جتنے مسائل غسل کرنے سے ثابت ہوتے ہیں وہ سارے اس تیمّم سے بھی ثابت ہو جاتے ہیں۔ اس لئے تیمّم بھی غسل کے ہی حکم میں ہوگا۔ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تیمّم تو مزید گندگی بڑھانے والا ہو تا حقیقۃً پاک کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ وہ تو ضرورت کے ماتحت اسے شرعاً پاک کرنے والا مان لیا گیا ہے کہ فرائض نمازیں (بروقت ادا کرنے کی وجہ سے) زیادہ بڑھتی نہ جائیں۔ اور یہ ضرورت تو نماز ادا کرنے کی حالت ہی میں متحقق ہوگی۔ اس سے پہلے کسی وقت میں نہیں۔ اور جو احکام اس سے ثابت ہوتے ہیں وہ بھی نماز کی ضرورت کی بناء پر ثابت ہوتے ہیں۔ پھر یہ کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی رجعت کا حکم ختم ہو جائے گا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نماز سے فارغ ہو جانے کے بعد حکم ختم ہوگا تا کہ نماز کے جائز ہونے کا حکم یقینی ہو جائے۔

توضیح: اگر باندی نے کہا کہ میری عدت ختم ہو چکی۔ لیکن اس کے شوہر اور مولیٰ دونوں نے کہا کہ تمہاری عدت ابھی ختم نہیں ہوئی ہے۔ پھر رجعت کا وقت کب ختم ہوتا ہے۔ تفصیل۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وان قالت قدانقضت عدتی وقال الزوج والمولی لم تنقض عدتك......الخ

اگر باندی نے کہا کہ میری عدت گزر چکی ہے۔ ف۔ اور اتنے دن گزر چکے ہیں کہ ان میں عدت کا گزرنا ممکن بھی ہو۔ م۔ وقال الزوج الخ لیکن اس کے شوہر اور مولیٰ نے اس کے برعکس یہ کہا کہ تمہاری عدت ابھی تک نہیں گزری ہے۔ تو اسی باندی کا قول معتبر ہوگا۔ لانها امینة الخ کیونکہ وہ اس بیان میں امینہ ہے کیونکہ وہی تو حقیقت میں عدت کے ختم ہونے کے بارے میں جانتی ہے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر مولیٰ یا شوہر نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ اس کی عدت نہیں گزری ہے تو وہ مقبول نہیں ہوں گے مگر اس صورت میں وہ اس بات کی گواہی دیتے ہوں کہ اس نے اپنی عدت کے ختم ہونے کا ہمارے سامنے اقرار کیا ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ آزاد عورت کے تیسرے حیض سے اور باندی کے دوسرے حیض سے پاک ہونے پر عدت ختم ہو جاتی ہے لیکن حیض سے پاکی کبھی دس دنوں میں اور کبھی اس سے کم میں ہوتی ہے۔ اور کبھی چار یا پانچ دن ہو کر خون ختم ہو جاتا ہے مگر دس کے اندر خون آجاتا ہے۔ پھر خون بند ہو کر نہانے کا وقت بھی حیض میں شامل ہے یا طہارت میں ہے۔ کیونکہ اسی پر رجعت کے احکام ظاہر ہوتے ہیں۔ اس لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

واذا انقطع الدم من الحيضة الثالثة لعشرة ايام انقطعت الرجعة وان لم تغتسل......الخ

اور جب تیسرے حیض پر خون بند ہوا۔ ف۔ یعنی آزاد مطلقہ عورت کی عدت میں تیسرے حیض کا خون بند ہو گیا۔ لعشرة ایام دس دن پورے ہو کر۔ ف۔ تو وہ عدت سے فارغ ہو گئی۔ وانقطعت الخ اور اس کی رجعت کی امید بھی ختم ہو گئی۔ ف۔ یعنی اگر اس وقت شوہر نے رجوع کیا تو رجعت ثابت نہ ہو گی۔ وان لم تغتسل اگر چہ اس عورت نے اس وقت تک غسل نہیں کیا ہو۔ وان انقطع الخ اور اگر دس دنوں سے کم میں خون آنا بند ہو گیا ہو تو اس رجعت کی امید ختم نہیں ہو گی یہاں تک کہ وہ عورت غسل کر لے یا اس پر نماز کا پورا وقت گزر جائے۔ ف۔ یہاں تک کہ اس نماز کا وقت بالکل باقی نہ رہے۔ مثلاً ظہر کے درمیانی وقت میں

خون نکلنا بند ہوا تو جب ظہر کا وقت ختم ہو کر عصر کا وقت آگیا تو ایک نماز کا پورا وقت ختم ہو گا۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس میں نہا کا کپڑا پہننے کا وقت حساب میں نہیں ہے۔ جیسے کہ نماز میں حساب میں آتا ہے۔ کیونکہ یہاں صرف پاک ہو جانا ہی اصل مقصود ہے۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ آزاد عورت کے بارے میں اب تک جو احکام تین حیض ہونے پر معتبر مانے گئے ہیں باندی کے حق میں وہ سب دو حیض ہونے پر ہی معتبر ہوں گے۔

لان الحيض لامزيد له على العشرة فمجرد الانقطاع خرجت من الحيض فانقضت العدة......الخ

کیونکہ حیض میں دس دنوں سے زیادتی کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے اس کے خون کے بند ہوتے ہی وہ اپنی عدت سے فارغ ہو گئی اور اسی کے ساتھ اس سے رجعت کی بھی امید ختم ہو گئی۔ **وفيما دون العشرة الخ** اور دس دنوں سے کم ہونے کی صورت میں اس کا احتمال رہ جاتا ہے کہ حیض کا خون پھر جاری ہو جائے۔ اس لئے یہ بات لازم ہوئی کہ جہاں تک ممکن ہو سکے خون کے دوبارہ جاری ہونے کا احتمال بالکل ختم ہو جائے خواہ حقیقت میں غسل کر کے ہو یا پاک عورتوں کے احکام میں سے کوئی حکم اس پر لازم ہو جانے سے ہو کہ نماز کا ایک وقت گزر جانے سے ہو۔ ف۔ کیونکہ اس پر اس نماز کی قضاء لازم آئے گی تو یہ ماننا ہو گا کہ شریعت نے اسے پاک تسلیم کر لیا ہے۔ لیکن یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ وہ مسلمان عورت ہو۔

بخلاف مااذاكانت كتابية لانه لايتوقع فى حقها امارة زائدة فاكتفى بالانقطاع ......الخ

برخلاف اس کے جبکہ وہ عورت کتابیہ ہو۔ کیونکہ اس کے بارے میں کسی زائد یا دوسری علامت پائے جانے کی امید نہیں کی جاسکتی ہے۔ اس لئے صرف اس کا خون بند ہونے پر ہی اکتفاء کیا گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اس سے جنابت سے پاکی اور نماز کی کچھ امید نہیں کی جاسکتی ہے کہ وہ فرض یا واجب کے طور ادا کرے گی۔ اس لئے خون بند ہوتے ہی وہ عدت سے فارغ ہو جائے گی۔ خواہ دس دن پورے ہونے پر ہو یا اس سے کم ہی میں ہو۔ پھر اگر وہ عورت مسلمان تو ہو مگر غسل کرنے سے معذور ہو تو اس کے بارے میں فرمایا۔ **وتنقطع اذا الخ** اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک تیمم کر کے نماز پڑھنے سے رجعت ختم ہو جائے گی۔ ف۔ تیمم بھی ہو اور نماز بھی پڑھ لے خواہ نفل ہو یا فرض ہو۔ اس میں نماز پڑھنے کی قید استحسان کی دلیل سے ہے۔

وقال محمدؒ اذا تيممت انقطعت وهذا قياس لان التيمم حال عدم الماء طهارة مطلقة ......الخ

اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ صرف تیمم کر لینے سے ہی اس کی عدت اور رجعت سب ختم ہو جائے گی۔ **وهذا قياس الخ** اور یہ حکم قیاس کی دلیل سے ہے۔ کیونکہ پانی کے استعمال پر قادر نہ ہونے کی صورت میں تیمم کر لینے سے ہی مطلقاً طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔ ف۔ یعنی اس کے بعد وہ نماز ادا کرے یا نہ کرے۔ **حتى يثبت الخ** یہاں تک کہ غسل کرنے سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہ تیمم کر لینے سے بھی ثابت ہو جاتے ہیں۔ اس لئے تیمم کر لینا ہی غسل کرنے کے حکم میں ہوا۔ ف۔ یعنی تیمم کرتے ہی۔ رجعت کا وقت ختم ہو جائے گا۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی فیصلہ احسن ہے۔ **ولهما انه الخ** اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم تو آلودگی اور گندگی کو بڑھانے والا ہوتا ہے۔ پاک کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی چکنے پتھر اور صاف بالو کے علاوہ کسی گرد آلود چیز پر تیمم کرنے سے منہ اور ہاتھ سب ہی کچھ گندے ہی ہو جاتے ہیں اس طرح بظاہر تیمم سے گندگی بڑھ جاتی ہے اور پاکی اور صفائی نہیں ہوتی ہے۔ مگر شریعت نے اسے پاکی قرار دیا ہے۔ اس لئے ہم نے بھی اسے تسلیم کر لیا ہے۔

وانما اعتبر طهارة ضرورة ان لاتتضاعف الواجبات وهذه الضرورة تتحقق حال اداء......الخ

اور تیمم کو اس مجبوری سے طہارت کہا گیا ہے کہ عورت کے ذمہ فرض نمازیں بہت زیادہ قضا ہو کر جمع نہ ہو جائیں۔ ف۔ کیونکہ اگر ایک مہینہ تک مثلاً کوئی وضو نہ کر سکا اور پانی پر قادر نہ ہو سکا تو دوسرے مہینہ میں ہر روز دوگنی نماز ہو جائے گی اس طرح جتنے زیادہ دن ہوں گے نمازیں زیادہ ہوتی جائیں گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ روزے اور نماز کے کئی گنا بڑھ جانے کی مجبوری سے تیمم کو پاکی کا حکم دیا گیا ہے۔

وهذه الضرورة تتحقق حال اداء الصلوة لافيما قبلها من الاوقات ......الخ

اور یہ ضرورت تو ادائے نماز کی حالت میں ثابت ہوگی اس سے پہلے کے اوقات میں نہیں ہوگی۔ف۔اب اگر یہ وہم ہو جائے کہ اس مجبوری کی وجہ سے نماز کے سوا دوسری کوئی چیز تیمّم سے ادا نہیں ہونی چاہئے حالانکہ سجدہ تلاوت وغیرہ کے لئے بھی تیمّم جائز ہے۔ تو اس کا یہ جواب دیا کہ والا حکام الثابتة الخ وہ سب احکام جو ثابت ہوتے ہیں وہ نماز کی ضرورت سے ہی جائز ہوتے ہیں۔ف۔ کیونکہ قرآن کی تلاوت کے لئے اس لئے جائز ہوا ہے کہ نماز میں قرات قرآن رکن ہے۔اور مسجد میں داخل ہونا نماز ہی کے لئے ہوتا ہے۔کہ نماز کی جگہ مسجد ہی ہے اور سجدہ تلاوت قرآن کے تابع ہے۔العنایہ۔

اسی لئے صرف سلام کا جواب دینے کے لئے تیمّم کرنے میں اختلاف ہوا ہے کہ اس میں جواز نماز سے کوئی تعلق نہیں ہے اچھی طرح غور کرلیں اور اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جس جگہ شریعت نے تیمّم کو طہارت کا حکم دیا ہے وہاں وہ بالاتفاق مطلقاً طہارت ہے یعنی پانی پر استعمال کی قدرت تک مطلقاً فرض ونفل سب اس سے جائز ہے۔ اگرچہ یہ بات ایک ضرورت کے ساتھ ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ ایک اعتبار سے تیمّم ضرورت کے تحت طہارت ہے اور دوسرے اعتبار سے مطلقاً طہارت ہے۔ تیمّم اور امامت کی بحثوں سے اس میں مخالفت لازم نہیں آتی ہے۔اس بحث کی مزید تفصیل فتح القدیر میں ہے (اگر جی چاہے وہیں دیکھ لی جائے)م۔

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جب عورت تیمّم کر کے نماز پڑھے گی تب طہارت کا اعتبار ہوگا۔اور اس سے رجعت کی امید ختم ہو جائے گی۔

ثم قيل تنقطع بنفس الشروع عندهما وقيل بعد الفراغ ليتقرر حكم جواز الصلوة......الخ

پھر یہ کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی رجعت کا حکم ختم ہو جائے گا۔ وقیل بعد الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صرف شروع کرنے سے نہیں بلکہ نماز پڑھ کر فارغ ہونے سے ختم ہوگا۔ تاکہ نماز کے جائز ہونے کا حکم ثابت ہو جائے۔ف۔اور یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ شروع کے بعد بھی حالت ایسی ہی ہے جیسے کہ شروع سے پہلے تھی۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر نماز ادا کرتے ہوئے پانی پر قدرت حاصل ہو جائے تو تیمّم کا اثر باقی نہیں رہتا ہے۔ بخلاف نماز سے فراغت کے بعد ملنے سے۔ مبسوط میں ایسا ہی ہے۔ع۔

واذا اغتسلت ونسيت شيئا من بدنهالم يصبه الماء فان كان عضوا فما فوقه لم تنقطع الرجعة واكان اقل من عضو انقطعت قالؒ وهذا استحسان والقياس في العضو الكامل ان لاتبقى الرجعة لانها غسلت الاكثر والقياس فيما دون العضوان تبقى لان حكم الجنابة والحيض لايتجزى ووجه الاستحسان وهوالفرق ان مادون العضو يتسارع اليه الجفاف لقلته فلايتيقن بعدم وصول الماء اليه فقلنا انه تنقطع الرجعة ولاتحل لها التزوج اخذابالاحتياط فيهما بخلاف العضوالكامل لانه لا يتسارع اليه الجفوف ولا يغفل عنه عادة فافترقاوعن ابى يوسفؒ ان ترك المضمضة والاستنشاق كترك عضوكامل وعنه وهوقول محمدؒ بمنزلة مادون العضولان فى فرضية اختلافا بخلاف غيره من الاعضاء.

ترجمہ:اور جب اس نے غسل کیا لیکن بدن کے کچھ حصہ کو وہ بھول گئی کہ وہاں تک پانی نہیں پہنچ سکا۔ پس اگر وہ حصہ پورا ایک عضو ہو یا اس سے بھی زیادہ تو اس کی رجعت نہ ختم ہوگی۔اور اگر عضو سے کم ہو تو رجعت ختم ہو جائے گی۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ استحسان کی دلیل سے ہے۔اور عضو کامل رہ جانے کی صورت میں قیاس یہ ہے کہ رجعت باقی نہیں رہے گی۔ کیونکہ اس نے اکثر حصہ دھولیا ہے۔اور جنابت اور حیض کا حکم ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوتا۔اور استحسان کی دلیل اور فرق کی وجہ بھی یہ ہے کہ عضو سے کم کو تھوڑے ہونے کی وجہ سے بہت جلد خشکی آجاتی ہے۔ تو وہاں تک پانی نہ پہنچنے کا یقین نہیں ہو سکتا ہے۔اس لئے

ہم نے یہ کہدیا ہے کہ اس سے رجعت ختم ہو جائے گی۔ اور اس عورت کو دوسرے شوہر سے نکاح کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ تاکہ دونوں صورتوں میں احتیاط پر عمل ہو جائے۔ بخلاف مکمل عضو ہونے کے۔ کیونکہ پورے عضو تک خشکی نہیں آجاتی ہے۔ اور عموماً "اتنے زیادہ حصہ سے غفلت بھی نہیں ہوا کرتی ہے۔ اس لئے مکمل اور ناقص جزؤں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ اگر کوئی کلی کرنا اور ناک میں پانی کھینچنا بھول گیا تو یہ ایک مکمل عضو کے بھولنے کے حکم میں ہوگا۔ اور ان سے دوسری روایت جو کہ امام محمدؒ کا قول بھی ہے کہ ان دونوں کا بھول جانا بھی عضو کامل سے کم چھوڑنے کے حکم میں ہوگا کیونکہ ان دونوں عضوؤں کی فرضیت میں اختلاف ہے برخلاف دوسرے اعضائے بدن کے۔

توضیح:۔ اگر پاکی کے لئے غسل کرتے ہوئے بدن کے کچھ حصہ پر پانی ڈالنا بھول جائے۔ تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

واذا اغتسلت ونسیت شیئا من بدنهالم یصبه الماء فان کان عضوا فما فوقه ......الخ

اگر دس دنوں میں خون بند ہونے پر عورت نے غسل کیا مگر بدن کے کسی حصہ تک پانی پہنچانا وہ بھول گئی۔ ف۔ تو اس حصہ کو دیکھا جائے۔ **فان کان الخ** کہ اگر وہ حصہ ایک کامل عضو یا اس سے بھی زیادہ ہو تو رجعت ختم نہ ہوگی۔ ف۔ یعنی وہ غسل پورا نہیں ہو سکا اس لئے اس کی عدت باقی رہ گئی ایسی صورت میں رجعت کرنے سے صحیح ہو جائے گی۔ **وان کان اقل الخ** اور اگر ایک عضو سے بھی کم چھوٹا ہے (پانی وہاں نہیں پہنچا ہے) تو اس کی رجعت ختم ہو گئی۔ ف۔ محیط میں عضو سے کم کی مثال میں کہا ہے جیسے کلائی کا جز اور ایک انگلی۔ اور پورے عضو کی مثال ہاتھ اور کلائی ہے۔ **قال رحمه الله الخ** مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ استحسان ہے۔

والقیاس فی العضو الکامل ان لاتبقی الرجعة لانها غسلت الاکثر والقیاس......الخ

اور پورے عضو ہونے میں قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ رجعت کا حکم باقی نہ رہے۔ کیونکہ اس نے بدن کا اکثر حصہ دھولیا ہے اور اکثر کو کل کا حکم دیا جاتا ہے۔ **والقیاس فیما دون الخ** اور ایک عضو سے کم خشک رہ جانے کی صورت میں قیاس یہ ہے کہ رجعت کا حق باقی رہے کیونکہ جنبی اور حائض ہونے کا حکم ٹکڑے نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہ حکم بھی ہمیں معلوم ہے کہ اگر غسل کے وقت کچھ جز و خشک رہ گیا تو وہ نماز کے لئے طہارت نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ صرف اسی جز و کی جنابت رہ گئی اور باقی ختم ہو گئی بلکہ سب کے باقی رہنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ ان میں سے پہلا قیاس ابو یوسفؒ کا اور دوسرا امام محمدؒ کا قیاس ہے۔ ان میں سے ہر ایک کے لئے استحسانی دلیل ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ کے استحسان کی دلیل۔

ووجه الاستحسان وهوالفرق ان مادون العضو یتسارع الیه الجفاف لقلته......الخ

اور دونوں میں فرق کی وجہ بھی یہ ہے کہ عضو سے کم ہونے میں تھوڑی جگہ ہونے سے بہت جلد وہ خشک ہو جاتی ہے تو وہاں تک پانی نہ پہنچنے کا یقین نہیں ہو سکتا ہے۔ ف۔ شاید کہ پانی پہنچ گیا پھر بہت جلد خشک ہو گیا اس لئے رجعت جائز نہ ہوگی۔ اور ممکن ہے کہ پانی نہ پہنچا ہو تو رجعت جائز ہوگی۔ **فقلنا انه الخ** اس لئے ہم نے رجعت کے ختم ہونے کا حکم دیا۔ لیکن دوسرے شوہر سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہوا۔ تاکہ دونوں صورتوں میں احتیاط پر عمل ہو جائے۔

بخلاف العضوالکامل لانه لا یتسارع الیه الجفوف ولا یغفل عنه عادة فافترقا......الخ

برخلاف عضو کامل کے۔ ف۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحسان کی دلیل یہ ہے کہ جب پورا عضو خشک رہ گیا تو اس سے رجعت کا احتمال ختم نہیں ہوا۔ **لانہ لایتسارع الخ** کیونکہ عضو کامل تک خشکی جلدی نہیں آجاتی۔ اور عموماً ایسا کسی غفلت کی وجہ سے بھی نہیں ہوتا کہ کسی پورے ایک عضو کو دھونے سے کوئی چھوڑ دے۔ اس طرح پورے عضو اور تھوڑے سے حصے کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ **وعن ابی یوسف الخ** اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھول گیا تو اس کا

حکم پورے ایک عضو کے چھوٹ جانے کا ہوگا۔ ف۔ حالانکہ قیاس یہ تھا کہ چہرہ چھوٹنے سے ایک کامل عضو کے چھوٹنے کا حکم دیا جائے۔ لیکن ناک اور منہ کو ایک عضو کے مثل شمار کیا ہے۔

وعنه وهو قول محمدؒ بمنزلة مادون العضو لان فی فرضية اختلافا بخلاف غيره من الاعضاء......الخ

اور امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ منقول ہے۔ اور امام محمدؒ کا قول بھی یہی ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر چھوٹ جائے تو ایک عضو سے کم چھوٹنے کا حکم جاری ہوگا۔ لان فی فرضية الخ کیونکہ ان دونوں کاموں کے فرض ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ بخلاف دوسرے اعضاء کے۔ ف۔ کیونکہ امام مالکؒ وشافعیؒ کے نزدیک وہ دونوں کام جنابت کے غسل میں سنت ہیں۔ لیکن امام محمدؒ وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں فرض ہیں۔ اس لئے اسی بات میں احتیاط ہے کہ اس سے رجعت ہونا ختم ہو جائے۔ اور اب یہ بتایا جارہا ہے کہ رجعت کا احتمال اسی صورت میں ہوگا جبکہ اس بیوی سے صحبت بھی ہو چکی ہو۔ پھر اگر صحبت سے انکار ہو تو کیا حکم ہوگا۔ جس کی یہ صورت بیان کی ہے۔

ومن طلق امرأته وهی حامل اوولدت منه وقال لم اجامعها فله الرجعة لان الحبل متی ظهر فی مدة يتصوران يكون منه جعل منه لقوله عليه السلام الولدللفراش وذلك دليل الوطی منه كذا اذاثبت نسب الولد منه جعل واطياواذاثبت الوطی تاكد الملك والطلاق فی ملك متاكد يعقب الرجعة ويبطل زعمه بتكذيب الشرع الايری انه يثبت بهذالوطی الاحصان فلان تثبت به الرجعة اولی وتاويل مسألة الولادة ان تلدقبل الطلاق لانه لوولدت بعده تنقضی العدة بالولادة فلاتتصور الرجعة.

ترجمہ: اور جس شخص نے اپنی ایسی بیوی کو طلاق دی جو حاملہ ہو یا اس سے بچہ پیدا ہو چکا ہو مگر اس نے یہ کہا کہ میں نے اس سے ہمبستری نہیں کی ہے تو اسے اس بیوی کو رجعت کا حق ہوگا۔ کیونکہ جب اتنی مدت میں حمل ظاہر ہوا کہ وہ شوہر کا ہو سکتا ہے تو اسی شوہر کا قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ بچہ تو فراش کا ہوتا ہے۔ اور یہ بات اس کی دلیل ہے کہ اس عورت سے اس کی صحبت ہو چکی ہے۔ اور اسی طرح جب یہ بچہ اسی مرد کے نسب سے ثابت ہو چکا تو اسی کو صحبت کرنے والا قرار دیا جائے گیا۔ اور جب اس سے ہمبستری ثابت ہو چکی تو اس سے ملکیت نکاح کی پختگی ثابت ہو گئی۔ اور جس ملک متاکد میں یعنی دخول کے بعد طلاق واقع ہو تو اس کے رجعت کا ہونا بھی لازم ہو گیا۔ اور اس سے شوہر کا یہ دعوی بھی شریعت کی طرف سے غلط ہو جائے گا کہ میں نے اس سے ہمبستری نہیں کی ہے۔ کیا وہ یہ بات خیال نہیں کرتا ہے کہ اسی ہمبستری کی وجہ سے اس کا احصان ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ تو بدرجہ اولیٰ اس کی رجعت کا حق بھی ثابت ہو جائے گا۔ اور بچہ پیدا ہونے کی تاویل یہ ہے کہ وہ بچہ اس کی طلاق دینے سے پہلے ہی پیدا ہو چکا ہو۔ کیونکہ اگر طلاق دینے کے بعد وہ پیدا ہوا ہو تو اس کی پیدائش کے بعد فوراً ہی اس کی عدت ختم ہو جائے گی پھر اس سے رجعت کا تصور بھی نہیں کیا جا سکے گا۔

توضیح: کسی نے اپنی ایسی بیوی کو طلاق دی جو حمل سے ہو یا اس سے بچہ بھی ہو چکا ہو اس کے باوجود اس سے ہمبستری کا انکار کر دیا تو اس کو اس کی رجعت کا حق ہو گا یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

ومن طلق امرأته وهی حامل اوولدت منه وقال لم اجامعها فله الرجعة......الخ

اور جس شخص نے اپنی ایسی بیوی کو طلاق دی جو کہ حاملہ ہے یا اس سے بچہ پیدا ہو چکا ہے۔ ف۔ یعنی اس کے بچہ پیدا ہونے کے بعد اس مرد نے اسے طلاق دی۔ وقال لم اجامعها اور اس نے کہا کہ میں نے تو اس عورت سے صحبت نہیں کی ہے۔ ف۔ یعنی یہ تو ہماری مدخولہ نہیں ہے۔ پھر اس نے اس سے رجعت کرنی چاہی۔ فله الرجعة. تو اسے رجعت کا اختیار

ہو گا۔ف۔ پہلے مسئلہ کی صورت یہ ہو گی ایک مرد نے اپنی اسی بیوی کو جو حمل سے ہے طلاق دی۔ اور اس کے ساتھ وطی کرنے سے انکار کیا۔ پھر اس سے رجعت کرلی۔ اس کے بعد چھ مہینے سے کم وقت میں اسے بچہ پیدا ہو گیا تو اس کی رجعت کے صحیح ہونے کا حکم ہو گا۔ اور دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہو گی کہ اس عورت کو نکاح صحیح کے بعد بچہ پیدا ہوا مگر شوہر نے اس کے ساتھ صحبت کرنے سے انکار کر دیا پھر اسے طلاق دیدی تو اسے رجعت کا حق حاصل ہو گا۔ صدر الشریعہؒ نے ایسا ہی فرمایا ہے۔

لان الحبل متی ظهر فی مدة یتصور ان یکون منه جعل منه ......الخ

کیونکہ جب عورت کو اتنی مدت میں حمل ظاہر ہوا کہ اس شوہر سے ہونا ممکن ہے تو وہ اسی شوہر کا کہا جائے گا۔ف۔ کیونکہ صحیح نکاح ہو جانے کے بعد عورت اپنے شوہر کے لئے فراش ہے اور بچہ اسی مرد کا کہلاتا ہے جس کے نکاح میں وہ ہوتی ہے **لقول علیه السلام الخ** رسول اللہ صلی علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بچہ تو فراش کا ہے۔ف۔ یعنی فراش والے (جس مرد کے بستر پر وہ رہتی ہو) اسی مرد کا ہوتا ہے۔ **وللعاهر الحجر** یعنی زنا کرنے والے کے لئے پتھر ہے۔ صحاح ستہ وغیرہم نے اس کی روایت کی ہے۔ اس زناکار کے لئے پتھر کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یعنی اس کے عوض سنگساری کے پتھر پڑیں گے۔ یا فراش سے خود عورت مراد ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جو عورت شرعی نکاح کے بعد فراش ہو بچہ اسی کا ہوتا ہے۔ اس لئے وہ بچہ اسی شوہر کے نطفہ سے ہوا۔ اور زانی محروم رہا یا یہ مطلب ہوا کہ زناکاری میں زانی کو بچہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ زنا سے بچہ کا نسب **صرف اسی کی ماں سے ثابت ہو گا۔ حدیث کے معنی یہ ہے کہ** ____________ جس مرد کے **واسطے شرعی نکاح** یا ملک سے فراش ہو شریعت نے بچہ کو اسی کا بتلایا ہے۔ اس طرح اس مسئلہ میں یہ عورت نکاح صحیح کے ذریعہ اس کی بیوی ہے اس لئے اس حدیث شریف کے مطابق یہ بچہ اسی مرد کا ہوا۔

وذلك دلیل الوطی منه کذا اذا ثبت نسب الولد منه جعل......الخ

اور یہ صورت اس مرد سے وطی ہونے کی دلیل ہے۔ف۔ لہذا اس مرد کا یہ کہنا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی تھی جھوٹ ہے۔ پھر یہ بات اس وقت ثابت ہو گی کہ جب چھ مہینے کے اندر بچہ ہوا ہو۔ تاکہ قطعی طور سے یہ معلوم ہو جائے کہ رجعت کے وقت اسے حمل تھا۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد اس نے طلاق دی اور وطی سے انکار کیا تو اس کے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ وکذا اذا ثبت الخ اسی طرح جب بچہ کا نسب اس مرد سے ثابت ہوا تو وہ وطی کرنے والا ہو گیا۔ف۔ اور اس کا انکار غلط یا جھوٹ ہو گا۔ واذا ثبت الخ اور جب وطی ثابت ہو گئی تو اس کی ملکیت نکاح پختہ ہو گئی۔ **والطلاق الخ** اور جس ملک متاکد میں یعنی ہمبستری کے بعد طلاق واقع ہو تو اس کے بعد ہی رجعت ہو سکے گی۔ف۔ الحاصل دونوں صورتوں میں رجعت ہو گئی۔ ویبطل زعمه الخ اور اس کا یہ کہنا کہ میں نے اس سے کبھی صحبت نہیں کی ہے یہ شریعت کے جھٹلا دینے کی وجہ سے جھوٹ ہو گیا۔

الا یری انه یثبت بهذا الوطی الاحصان فلان تثبت به الرجعة اولی ......الخ

کیا یہ نہیں دیکھتے کہ ایسی صحبت سے احصان ثابت ہوتا ہے۔ یعنی اگر یہ فرض کیا جائے کہ ایک مرد نے زنا کیا تو اس کی سزا سو کوڑے ہوں گے جب کہ وہ کنوارا ہو۔ اور اگر وہ شادی شدہ ہو تو اسے رجم کیا جائے گا یعنی پتھروں سے مار کر ختم کر دیا جائے گا۔ اور چونکہ یہ شخص بیاہا (یا شادی شدہ) ہے اور اس کی بیوی منکوحہ اور حاملہ ہے یا اسے بچہ ہوا ہے مگر یہ شخص اس کے ساتھ صحبت کرنے سے بالکل انکار کرتا ہے تو اس کا انکار بالکل معتبر نہ ہو گا۔ اور اسے سنگسار کر دیا جائے گا۔ کیونکہ نکاح صحیح کے بعد اس سے وطی ثابت ہو گئی تو جب ایسی صورت میں محض (شادی شدہ) ہونا ثابت ہو جاتا ہے حالانکہ وہ سزائے موت کا مستحق ہوتا ہے۔ فلان ثبت الخ تو اس سے رجعت کا صحیح ہونا بدرجہ اولیٰ ثابت ہو جائے گا۔

وتاویل مسالة الولادة ان تلدقبل الطلاق لانه لو ولدت بعده تنقضی العدة بالولادة ......الخ

اور بچہ پیدا ہونے کی صورت میں مسئلہ کی تاویل و تحقیق یہ ہو گی کے طلاق دینے سے پہلے اس عورت کو بچہ ہوا۔ف۔ اس

تاویل کی ضرورت مصنفؒ کی عبارت پر لازم آئی ورنہ یہ مسئلہ تو فقط جامع صغیر میں مذکور ہے اور امام محمدؒ کی عبارت جسے ابو یوسفؒ کے واسطہ سے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی کسی تاویل کے بغیر اس کا ترجمہ اس طرح ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اسے طلاق دی ایسی حالت میں کہ وہ حاملہ ہے پھر یہ کہا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی۔ تو امام اعظمؒ نے فرمایا کہ اس کو رجعت کا اختیار ہے۔ اسی طرح اگر طلاق سے پہلے اسے بچہ ہوا تو یہی حکم ہے۔ مع۔ لانھالو ولدت الخ کیونکہ اگر طلاق کے بعد بچہ ہوا تو اس کی پیدائش کے ساتھ ہی اس کی عدت ختم ہو گئی۔ پھر رجعت کا تصور نہیں ہو سکتا ہے۔ ف۔ پھر یہ سب اس صورت میں ہے کہ صحبت کرنے سے تو انکار کیا ہو مگر شرعی طور سے اس کی ولادت یا حمل سے اس کی صحبت کا ثبوت ہوتا ہو یہاں تک کہ یہ بات یقینی ہو جائے کہ اس عورت سے صحبت ہو چکی ہے۔

فان خلابها واغلق باباوارخی ستراوقال لم اجامعهاثم طلقها لم يملك الرجعة لان تاكدالملك بالوطی وقد اقربعدمه فيصدق فی حق نفسه والرجعة حقه ولم يصرمكذباشرعا بخلاف المهرلان التاكدالمهرالمسمی يبتنی علی تسليم المبدل لاعلی القبض بخلاف الفصل الاول فان راجعها معناه بعد ماخلابها وقال لم اجامعها ثم جاء ت بولدلاقل من سنتين بيوم صحت تلك الرجعة لانه ثبت النسب منه اذهی لم تقربا نقضاء العدة والولد يبقی فی البطن هذه المدة فانزل واطيا قبل الطلاق دون مابعده لان علی اعتبار الثانی يزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطی قبله فيحرم الوطی والمسلم لايفعل الحرام.

ترجمہ: اگر شوہر اپنی بیوی کو لے کر تنہائی میں چلا گیا اور دروازہ بند کر دیا یا پردہ ڈال دیا اور بعد میں یہ کہا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی۔ پھر اسے طلاق دے دی۔ تو وہ اس سے رجعت نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ ملکیت نکاح کی پختگی وطی سے ہوتی ہے۔ حالانکہ اس شوہر نے اس سے وطی کے نہ ہونے کا اقرار کر لیا ہے۔ اس لئے اس اقرار کو خود اس کی ذات کے حق تک سچ مانا جائے گا۔ اور رجعت کرنا بھی اسی مرد کا حق ہے۔ اور شریعت کی جانب سے اسے جھٹلایا نہیں گیا ہے بخلاف مہر کے۔ کیونکہ مہر معین کا لازم ہو جانا اس مہر کے بدلہ کی چیز کے حوالہ کرنے سے ہی ہوتا ہے۔ اور قبضہ کرنے پر موقوف نہیں ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے۔ اب اگر اس نے رجعت کر لی یعنی اس سے خلوت کے بعد اور یہ کہا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی پھر دو سال کے اندر ایک دن کم رہتے ہوئے اسے ولادت ہوئی تو اس کی پہلی رجعت صحیح ہو گی۔ کیونکہ اس وقت اس بچہ کا نسب اسی مرد سے ثابت ہو گا کیونکہ اس عورت نے اس وقت تک اپنی عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار نہیں کیا ہے۔ جبکہ بچہ اس مدت میں پیٹ میں رہ سکتا ہے اس لئے اسی مرد کو اس کی طلاق سے پہلے صحبت کرنے کا ذمہ دار ٹھہرایا جائے گا۔ طلاق کے بعد نہیں کیونکہ اس دوسری صورت میں (طلاق کے بعد) تو طلاق سے ہی اس کی ملکیت نکاح ختم ہو جاتی ہے۔ اس طرح اس کی صحبت حرام ہو جائے گی حالانکہ کوئی مسلم فعل حرام نہیں کرتا ہے۔

توضیح: اگر شوہر اپنی بیوی کو لے کر مکمل طور پر تنہا ہو گیا۔ اور بعد میں اس سے صحبت نہ کرنے کا دعوی کیا پھر اسے طلاق دے دی۔ تو اس سے کسی صورت میں رجعت کا حق ہو گا یا نہیں۔ دلیل

فان خلابها واغلق باباوارخی ستراوقال لم اجامعهاثم طلقها لم يملك الرجعة ......الخ

اگر شوہر نے عورت کے ساتھ خلوت کی۔ یعنی تنہائی میں بیٹھا جہاں کوئی بھی چیز رکاوٹ اور مانع نہیں ہے۔ اور دروازہ بند کر لیا یا پردہ ڈال دیا (محفوظ ہو گیا۔) اور بعد میں نکل کر کہا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی۔ پھر اسے طلاق دی تو اب اس سے رجعت نہیں کر سکتا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ عورت جس سے اس کے شوہر نے صحبت نہ کی ہو وہ طلاق پاتے ہی بائنہ ہو جاتی ہے اس

لئے شوہر رجعت نہیں کر سکتا ہے۔ **لان تاکد الخ** کیونکہ ملک نکاح (جس میں رجعت ہو وہ متاکد چاہئے اور) یہ تاکد اور پختگی ہمبستری کے بعد ہی آتی ہے۔ **وقد اقر بعدمه** حالانکہ وہ ہمبستری کے نہ ہونے کا اقرار کرچکا ہے۔ ف۔ اور بیوی کو حمل بھی نہیں ہے اور بچہ بھی نہیں ہوا ہے جس سے اس شوہر کو جھوٹا کہا جاسکے۔ **فیصدق الخ** تو اسے اس کے اپنے ذاتی حقوق میں صادق کہا جائے گا۔ ف۔ لیکن اس بیوی کے حقوق کا بارے میں اس کی بات کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ **والرجعة حقه** چونکہ رجعت کرنا اس شخص کا ذاتی حق تھا۔ ف۔ اس لئے اس کے اقرار کے موافق اسے رجعت کا حق نہیں رہا۔

ولم یصر مکذبا شرعا بخلاف المهر لان التاکد المهر المسمی یبتنی علی تسلیم ......الخ

اور شریعت کی طرف سے بھی اسے جھوٹا نہیں کہا گیا۔ ف۔ جیسے کہ حمل و بچہ ہونے کی صورت میں شریعت نے اسے جھوٹا کردیا تھا۔ لیکن وہ یہاں اپنے اقرار میں اپنے حق تک سچا رہا۔ **بخلاف المهو** بخلاف مہر کے ف کیونکہ مہر تو عورت کا ذاتی حق ہے اسی لئے عورت سے خلوت صحیحہ ہونے کی صورت میں اسے پورا مہر ملتا ہے حالانکہ اگر شوہر اس سے صحبت نہ کرنے کے دعوی میں سچا ہو تو اس عورت کو اگر پہلے سے مہر متعین ہو تو اس کا صرف نصف اور متعین نہ ہونے کی صورت میں صرف متعہ ملتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے حق میں اس کے اقرار کا اثر نہ ہوگا۔ **لان تاکدالمهر الخ** کیونکہ متعین شدہ مہر کا واجب ہوجانا اسی بات پر موقوف ہے کہ یہ مہر جس چیز کے عوض لازم آتا ہے اس کو اس کے شوہر کے پاس پہنچادینا یا پہنچ جانا ہی کافی ہے۔ اس پر قبضہ کرادینا بھی ضروری نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جسے مہر کہا گیا ہے وہ اس کی بضع کا بدل ہے۔ اور یہ بضع اس کا مہر کا مبدل ہے (کہ عورت اپنی عزت یا شرمگاہ اس کے حوالہ کرکے مہر کی مستحق ہوتی ہے) اس لئے جب عورت نے اپنی بضع کو خلوت صحیح میں یعنی جہاں مطلب براری میں کوئی رکاوٹ نہیں رہی شوہر کے حوالہ کردیا تو اپنا حق بدل یعنی مہر کے پانے کی وہ پورے طور پر مستحق ہوگئی اور وہ اس مہر کی جائز دعویدار ہوگئی۔ مگر جب مرد نے یہ اقرار کیا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی ہے اور شریعت کی طرف سے حمل قرار پاجانے یا بچہ پیدا ہوجانے میں سے کسی وجہ سے بھی اسے جھٹلایا نہیں جاسکا تو اس کا اقرار اس پر حجت ہے اور وہ اس سے رجعت نہیں کر سکتا ہے۔

بخلاف الفصل الاول فان راجعها معناه بعد ماخلابها وقال لم اجامعها ثم جاءت بولد......الخ

برخلاف پہلی صورت کے۔ ف۔ جس میں عورت کو حمل موجود ہو یا بچہ پیدا ہوچکا ہو تو شرعاً اس کا نسب ثابت ہوچکا۔ لہذا اب اس کا عورت سے ہمبستری کرنے سے انکار کرنے کو جھٹلادیا گیا اور اس کی صحبت اس سے ثابت ہوگئی اس لئے وہ رجعت کرسکے گا۔ اور اس کا اقرار خود اس پر حجت نہیں رہا کیونکہ اسے بالکل باطل کہدیا گیا ہے۔ لیکن اس جگہ شریعت نے اسے جھٹلادیا ہے اس لئے اپنے اقرار سے رجعت نہیں کر سکتا ہے۔ **فان راجعها الخ** اب اگر اس سے رجعت کرلی یعنی اس سے خلوت صحیح کرنے کے بعد اور یہ دعوی کیا کہ میں نے اسس سے صحبت نہیں کی۔ ف۔ رجعت کرلی۔ حالانکہ اس کے اقرار کے مطابق یہ عورت غیر مدخولہ ہے اور اسی حالت میں اسے طلاق دی گئی ہے اسے لئے وہ بائنہ ہوچکی لہذا اس سے رجعت نہیں کر سکتا تھا۔ لیکن اس کے اقزار کی بناء پر یہ رجعت موقوف ہے پس ظاہر حکم یہ ہوا کہ رجعت صحیح نہیں ہوئی۔ مگر اصل حقیقت کے جاننے تک ابھی انتظار کیا جائے گا۔ کہ اگر اس کے بعد اس نے اپنے اقرار کے خلاف رجعت کرلی۔

ثم جاءت بولدلاقل من سنتین بیوم صحت تلك الرجعة لانه ثبت النسب منه ......الخ

پھر ایک دن کم دو برس میں اسے بچہ پیدا ہوا۔ ف۔ یعنی دو برس کے اندر کسی بھی دن اسے بچہ ہوا۔ صحت تلک الرجعۃ تو وہ رجعت صحیح ہوگی۔ ف۔ جو اس کے صحبت نہ کرنے کے دعوی کے مطابق صحیح نہیں تھی۔ کیونکہ شریعت نے اب اسے جھٹلادیا ہے۔ کیونکہ اس بچہ کا نسب اسی مرد سے ثابت ہوگیا ہے۔ ف۔ اس لئے کہ جس وقت وہ یہ کہتا تھا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی حقیقت میں اسی وقت اس کا حمل پیٹ میں موجود تھا مگر اس کا عام احساس نہیں ہوتا تھا۔ اذھی الخ کیونکہ اس عورت نے اس

وقت بھی اپنی عدت کے گذرنے کا اقرار نہیں کیا تھا۔

والولد یبقی فی البطن هذه المدة فانزل واطیاقبل الطلاق دون مابعده ......الخ

جبکہ بچہ پیٹ میں دو برس تک رہ سکتا ہے۔ف۔اسی اعتبار سے موجودہ مسئلہ میں بھی دو برس کے اندر ہی وہ بچہ ہو گیا ہے۔ فانزل واطیا الخ تو مجبوراً بھی طلاق سے پہلے ہی اسے صحبت کرنے والا مانا جائے گا۔اور طلاق کہ بعد نہیں مانا جائے گا۔ف۔اور دوسرے کسی شوہر سے اس کا تعلق بھی نہیں ہو سکا ہے کیونکہ اسی پرانے شوہر نے اس سے رجعت کرلی ہے۔اب اگر کوئی یہ احتمال پیدا کرے کہ شاید اس مرد نے اس عورت سے طلاق دینے کے بعد وطی کی وہ اور یہ بچہ چھ مہینہ یا اس سے کچھ زائد دنوں بعد پیدا ہوا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ ایک باطل احتمال ہے۔

لان علی اعتبار الثانی یزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطی قبله ......الخ

کیونکہ اس دوسرے احتمال کی بناء پر طلاق دیتے ہی ملکیت نکاح ختم ہو جائے گی۔کیونکہ طلاق سے پہلے تو شوہر کے کہنے کے مطابق اس سے صحبت بھی نہیں کی ہے۔لہٰذا یہ صحبت اس کے لئے حرام قرار پائے گی۔حالانکہ کسی مسلمان کے بارے میں جان بوجھ کر حرام کاری کا الزام درست نہیں ہوتا ہے۔ف۔لہٰذا یہ احتمال ہی باطل ہو گیا۔اور یہی کہنا پڑا کہ اس نے طلاق دینے سے پہلے ہی اس سے صحبت کرلی تھی۔اور اسی کے نتیجہ میں یہ بچہ دو برس تک اس کے پیٹ میں رہا۔مگر طلاق سے ایک دن کم دو برس میں۔تاکہ طلاق سے ایک دن پہلے وطی ہو کر حمل رہ گیا تھا جو دو برس پر پیدا ہوا۔

فان قال لها اذاولدت فانت طالق فولدت ثم اتت بولد اخرفهی رجعة معناه من بطن آخر وهوان یکون بعد ستة اشهروان کان اکثر من سنتین اذا لم تقر بانقضاء العدة لانه وقع الطلاق علیها بالولدالاول ووجبت العدة فیکون الولدالثانی من علوق حادث منه فی العدة لانهالم تقربا نقضاء العدة فیصیر مراجعا وان قال کلماولدت ولدافانت طالق فولدث ثلثة اولادفی بطون مختلفة فالولدالاول طلاق والولدالثانی رجعة وکذا الثالث لانها اذاجاء ت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة وبالثانی صارمراجعالمابینا انه یجعل العلوق بوطی حادث فی العدة ویقع الطلاق الثانی بولادة الولد الثانی لان الیمین معقودة بکلمة کلما ووجبت العدة وبالولد الثالث صارمر اجعالماذکرنا وتقع الطلقة الثالثة بولادة الثالث ووجبت العدة بالاقراء لانها حامل من ذوات الحیض حین وقع الطلاق.

ترجمہ:اور اگر اپنی بیوی سے یہ کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہو تم کو طلاق ہے۔اس کہنے کے بعد اسے بچہ پیدا ہو گیا۔اس کے بعد پھر اسے دوسرا بچہ بھی ہو گیا تو اس سے رجعت ہو جائے گی یعنی دوسرے پیٹ سے ہوا۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ پہلے بچہ کی پیدائش سے دوسرا بچہ چھ مہینے سے زائد دنوں میں اگرچہ دو برس کے بعد ہوا ہو بشرطیکہ عورت نے اپنی عدت کے گذر جانے کا اقرار نہ کیا ہو۔کیونکہ پہلا بچہ پیدا ہونے کے بعد اسے طلاق ہوئی اس کے بعد اس پر عدت واجب ہو گئی۔اور اب یہ دوسرے بچہ اس کی عدت کے درمیان پیٹ میں آیا نئی ہمبستری ہونے کے بعد کیونکہ اس عورت نے اس وقت تک اپنی عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار نہیں کیا ہے اس لئے شوہر اس سے رجعت کرنے والا ہو گیا۔اور اگر شوہر نے اس سے یہ کہا کہ جب جب تم کو بچہ پیدا ہو تم کو طلاق ہے۔اس کے بعد اس عورت کو تین حمل سے تین بچے پیدا ہوئے۔تو پہلے بچہ کی پیدائش سے ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔پھر دوسرے بچہ کی پیدائش سے اسے رجعت ہو جائے گی۔بتائی ہوئی دلیل کی بناء پر کہ یہ دوسرا بچہ اس عورت کی عدت کے دنوں میں نئی ہمبستری سے حمل قرار پایا ہے۔کیونکہ عورت نے اس وقت تک اپنی عدت کے گذرنے کا اقرار نہیں کیا ہے۔پھر اس دوسرے بچہ کی پیدائش سے ہی اسے دوسری طلاق بھی ہو گئی۔کیونکہ طلاق کی قسم تو کلما(ہر بار)سے کھائی گئی ہے۔پھر عدت بھی اس پر لازم آ گئی۔پھر تیسرے بچہ کی پیدائش سے وہ پھر رجعت کرنے والا ہو گیا اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔

ساتھ ہی تیسری طلاق بھی اس پر واقع ہو جائے گی۔ اور اب اس کی عدت حیض سے شمار کی جائے گی۔ کیونکہ اس حاملہ عورت کو جس وقت طلاق واقع ہوئی وہ حیض والوں میں سے تھی۔

توضیح: اگر اپنی بیوی سے کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہو یا جب جب تم کو بچہ پیدا ہو طلاق ہے اس کے بعد اسے کئی بچے پیدا ہو گئے۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

فان قال لها اذاولدت فانت طالق فولدت ثم اتت بولد اخرفهي رجعة ......الخ

اگر اپنی عورت سے کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہو تم کو طلاق ہے۔ اس کے بعد اسے بچہ پیدا ہوا۔ ف۔ اور شرط کے مطابق اسے طلاق ہو گئی اور وہ عدت گذارنے لگی۔ یہاں تک کہ اس نے عدت کے ختم ہونے کا اقرار نہیں کیا ثم اتت الخ اتنے میں اسے دوسرا بچہ بھی ہو گیا۔ تو اس سے رجعت کا حکم دیا جائے گا۔ معناه من بطن آخر اس کے معنی یہ ہیں کہ دوسرا بچہ دوسرے حمل سے ہوا۔ اور دوسرے حمل ہونے کا مطلب یہ ہو گا کہ پہلے بچہ کی پیدائش کے بعد دوسرا بچہ چھ مہینوں کے بعد ہوا اگرچہ دو برسوں کے بعد ہو۔ بشرطیکہ عورت نے اپنی عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار نہ کیا ہو۔ لانہ وقع الخ اس لئے کہ پہلے بچہ کی پیدائش سے ہی عورت کو طلاق ہو گئی ساتھ ہی عدت بھی واجب ہوئی۔ ف۔ اس کے کافی دن گذر جانے پر بھی اس نے اس کے ختم ہونے کا اقرار نہیں کیا۔ اسی وجہ سے کہ اسے حمل ہو چکا تھا۔ فیکون الولدالثانی الخ تو دوسرا بچہ شوہر سے نئی ہمبستری کے بعد حمل قرار پا کر ہوا۔ ف۔ اور عدت کے بعد حرام کاری سے نہیں ہوا ہے۔ لانهالم تقر الخ کیونکہ اس عورت نے اپنی عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار نہیں کیا ہے۔ اس لئے شوہر اپنی اس ہمبستری کرنے سے رجعت کرنے والا ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ اس عمل سے ہمارے اور تمام علماء کے درمیان رجعت ہو جاتی ہے۔

وان قال كلماولدت ولدافانت طالق فولدت ثلثة اولادفي بطون مختلفة ......الخ

اور اگر شوہر نے یہ کہا کہ جب جب تم کو بچہ پیدا ہو تم کو طلاق ہے۔ اس کے بعد اسے تین حمل سے تین بچے ہو گئے۔ والولد الاول الخ تو پہلا بچہ ہوتے ہی طلاق ہو گی۔ اور دوسرے بچہ سے رجعت ہو گی۔ ف۔ یعنی پہلے بچہ کا ہونا پہلی طلاق ہے۔ اور دوسرے بچہ کا پیدا ہونا اس بات کی دلیل ہے وہ پہلے ہی رجعت کر چکا ہے۔ مگر اب اس سے ایک دوسری طلاق بھی ہو گئی۔ وکذا الثالث الخ اور یہی حال تیسرے بچہ کا بھی ہے۔ ف۔ کہ اس کا پیدا ہونا پہلے ہی رجعت کر لینے کی دلیل ہے۔ اور تیسری طلاق ہو جانے کی بھی دلیل ہے۔

لانها اذاجاء ت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة وبالثاني صارمراجعالمابينا ......الخ

کیونکہ اس عورت کو جب پہلا بچہ ہوا تو اسے ایک طلاق ہو گئی جس سے وہ عدت گذارنے پر مجبور ہوئی اور عدت میں بیٹھ گئی۔ وبالثانی صار الخ اور دوسرے بچے کے حمل قرار پاتے ہی اس سے رجعت کرنے والا ہو گیا۔ کیونکہ ہم پہلے یہ بتا چکے ہیں کہ اس کا حمل اسی ہمبستری کرنے سے ہو گا جو اس کی عدت کے زمانہ میں ہوئی ہو۔ اور دوسرے بچہ کے پیدا ہوتے ہی دوسری طلاق پڑ گئی۔ کیونکہ قسم تو لفظ کلما (ہر بار) سے کھائی گئی ہے اور عدت واجب ہوئی ہے۔ وبالولدالثالث الخ اور تیسرا بچہ جیسے ہی حمل قرار پایا وہ اس عورت سے رجعت کرنے والا ظاہر ہو گیا۔ مذکورہ باتوں کی وجہ سے وتقع الطلقة الخ اور تیسرے بچہ کے پیدا ہونے پر تیسری طلاق واقع ہو گئی۔ ووجبت العدة الخ اور اس پر عدت واجب ہو گئی جس کا شمار اس کے حیضوں سے ہو گا۔ کیونکہ یہ عورت حاملہ اور حیض والیوں میں سے ہے اس وقت بھی کہ اسے طلاق واقع ہوئی ہے۔ ف۔ اب اس کے بعد مبسوط کا مسئلہ لکھا ہے کہ۔

والمطلقة الرجعية تتشوف وتتزين لانها حلال للزوج اذالنكاح قائم بينها ثم الرجعة مستحبة والتزين

حامل علیها فیکون مشروعا ویستحب لزوجها ان لایدخل علیها حتی یوذنها او یسمعها خفق نعلیه معناه اذالم تکن من قصده المراجعة لانها ربماتکون مجردة فیقع بصره علی موضع یصیربه مراجعا ثم یطلقها فتطول علیه العدة ولیس له ان یسافربها حتی یشهد علی رجعتها وقال زفرؒ له ذلک لقیام النکاح ولهذاله ان یغشاها عندنا ولنا قوله تعالی ولاتخرجوهن من بیوتهن الآیة ولان تراخی عمل المبطل لحاجته الی المراجعة فاذا لم یراجعها حتی انقضت المدة ظهرانه لاحاجة فتبین ان المبطل عمل عمله من وقت وجوده ولهذاتحتسب الاقراء من العدة ویتقررملک الزوج وقوله حتی یشهد علی رجعتها معناه الاستحباب علی ماقدمناه٥

ترجمہ: اور جسے رجعی طلاق دی گئی ہو۔ وہ خوب بناؤ سنگار کر کے گھر میں رہے کیونکہ وہ اس حالت میں بھی اپنے شوہر کے لئے حلال ہے۔ کیونکہ نکاحی تعلق ان دونوں میں باقی ہے۔ پھر رجعت کر لینا بھی اس کے لئے مستحب ہے۔ اور اس کا یہ بناؤ سنگار اس کے شوہر کو اس کی طرف امادہ کرے گا۔ اس لئے یہ مشروع ہوا ہے۔ اور شوہر کے لئے یہ مستحب ہے کہ گھر میں داخل ہوتے وقت خبر دے دیا کرے۔ یا اپنے جوتوں کی کھٹ کھٹاہٹ یا کھنکھارنے سے بھی اسے مطلع کر دیا کرے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اس سے رجعت مقصود ہی نہ ہو۔ کیونکہ وہ اکثر اپنے گھر میں کھلے بدن ہو سکتی ہے۔ پس اچانک گھر میں داخل ہونے سے اس شوہر کی نگاہ اس کے بدن کے ایسے حصہ پر بھی پڑ سکتی ہے جس سے اس کی رجعت لازم آجائے۔ اس کے بعد وہ اسے طلاق دے گا تو اس کی عدت پھر سے شروع ہونے سے طویل ہو جائے گی۔ اور ایسے شوہر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اس مطلقہ رجعیہ کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔ یہاں تک کہ اس کی رجعت پر کچھ گواہ مقرر کر لے۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ اسے سفر میں لے جانے کا حق ہے۔ نکاح باقی رہنے کی وجہ سے۔ اور اسی لئے اسے ہمارے نزدیک یہ حق ہے کہ اس سے ہمبستری کر لے۔ اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالی ہے تم ان مطلقہ عورتوں کو ان کے رہنے کے گھروں سے نہ نکالو (۔ الآیہ) اور اس دلیل سے بھی کہ طلاق کا اثر یعنی تعلق کا ختم ہونا مراجعت کی دلیل سے دیر میں ہوتا ہے۔ اور جب اس نے اس سے رجعت نہیں کی یہاں تک کہ رجعت کی مدت بھی ختم ہو گئی تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس کو رجعت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ تو اب یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ طلاق نے اپنا عمل اسی وقت سے کیا ہے جس وقت سے طلاق کا وجود ہوا ہے۔ اسی بناء پر اس وقت تک جتنے حیض آچکے ہیں وہ سب عدت کے حساب میں آجاتے ہیں۔ الحاصل شوہر کو یہ حق حاصل نہیں ہو گا کہ اس عورت کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔ مگر اس صورت میں جبکہ اس کی رجعت پر گواہ مقرر کر لے۔ اس طرح اس کی عدت ختم ہو جائے گی اور شوہر کی ملکیت نکاح مضبوط ہو جائے گی۔ اور امام محمدؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ یہاں تک کہ شوہر اس کی رجعت پر گواہ متعین کرے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کرنا مستحب ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔

توضیح: مطلقہ رجعیہ اپنی عدت کے دنوں میں بناؤ سنگار کرے یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

والمطلقة الرجعیة تتشوف وتتزین لانها حلال للزوج اذالنکاح قائم بینهما ......الخ

یعنی جو عورت اپنی طلاق رجعی کی عدت میں ہو وہ خود کو آراستہ و مزین کرے۔ ف۔ یعنی یہ مستحب ہے کہ اپنے شوہر کو راضی کرنے کے خیال سے بناؤ سنگار کے ساتھ رہا کرے کہ شاید اس کا شوہر اس سے رجعت کر لے۔ لانها حلال الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لانها ربما تکون الخ کیونکہ عورت اپنے گھر میں اکثر انتہائی مختصر کپڑوں میں یا کھلے بدن رہا کرتی ہے۔ ایسی صورت میں شوہر اگر اچانک اس کے پاس پہنچ جائے تو اس کے بدن کے ایسے حصوں پر بھی نظر پڑ سکتی ہے جس سے از خود رجعت ثابت ہو جائے۔ پھر اسے نہ چاہنے کی وجہ سے دوبارہ طلاق دے گا تو اس عورت پر اس کی عدت کا وقت بہت بڑھ جائے گا۔ ف۔ اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ شوہر اپنی ناراضگی کی بناء پر اسے طلاق دینا ہی چاہتا ہے۔ لیکن اس کی ظاہری زینت پر دلی

خواہش سے ضبط نہ کر سکے اور ہمبستری کر لے تو اس سے رجعت ثابت ہو جائے گی۔ اس کے بعد شوہر پرانی نفرت کی وجہ سے اسے طلاق دے گا تو اس کی عدت کا وقت بہت بڑھ جائے گا۔ ولیس له ان یسفر الخ ترجمہ سے اس کا مطلب بھی واضح ہے۔

ولهذاتحتسب الاقراء من العدة ويتقررملك الزوج وقوله حتى يشهد علىٰ رجعتها ......الخ

اسی بناء پر جتنے حیض اس وقت تک آچکے یہ سب عدت کے حساب میں آجاتے ہیں۔ ف۔ اور اگر رجعت کر لیتا تو پھر جب طلاق دیتا اس وقت سے تین حیض شمار ہوئے۔ **فلم یملك الخ** اس لئے شوہر کو باہر لے جانے کا اختیار نہ ہوا۔ **الاان یشهد الخ** مگر اس عورت میں کہ شوہر اس سے رجعت کرنے پر گواہ مقرر کر دے۔ تو عدت ختم ہو جائے گی۔ اور شوہر کا ملک نکاح مضبوط ہو جائے گا۔ **وقوله حتی یشهد الخ** اور امام محمدؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ اس کی رجعت پر گواہ مقرر کر لے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس بات پر گواہ مقرر کر لینا مستحب ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ اور واجب تو صرف رجعت ہے اگر چہ گواہ نہ بنائے۔

والطلاق الرجعي لايحرم الوطى وقال الشافعيؒ يحرمه لان الزوجية زائلة لوجود القاطع وهوالطلاق ولنا انهاقائمة حتى يملك مراجعتها من غير رضا هالان حق الرجعة ثبت نظراللزوج ليمكنه التدارك عنداعتراض الندم وهذالمعنى يوجب استبداده وذلك يوذن بكونه استدامة لا انشاء اذ الدليل ينافيه والقاطع اخرعمله الى مدة اجماعا اونظراله على ماتقدم.

ترجمہ: اور ہمارے نزدیک طلاق رجعی وطی کو حرام نہیں کرتی ہے۔ لیکن امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ حرام کر دیتی ہے۔ کیونکہ رشتہ نکاح کو اس کے کاٹنے والی شیء یعنی طلاق کے پائے جانے کی وجہ سے رشتہ ختم ہو گیا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ رشتہ اب بھی باقی ہے۔ یہاں تک کہ بیوی کی رضامندی کے بغیر بھی اس سے رجعت کر سکتا ہے۔ کیونکہ رجعت کا حق عورت کو نہیں بلکہ اسی شوہر کو حاصل ہے۔ تاکہ جب کبھی اسے اپنی اس غلطی کا احساس ہو اس کے لئے اس کا تدارک ممکن ہو سکے۔ اور یہی وہ وجہ ہے جس کی وجہ سے شوہر اس کام میں مستقل اور بالکل تنہا مالک ہے۔ اور شوہر کا خود مستقل ہونا ہی یہ بتلاتا ہے کہ رجعت کے معنی ہیں نکاح کے رشتہ کو پہلے کی طرح باقی رکھنا۔ ازسرنو تعلق کرنا نہیں ہے۔ کیونکہ بتائی ہوئی یہ دلیل اس کے مخالف ہے۔ اور اس قاطع نے اپنا اثر ایک مدت یعنی عدت کے ختم ہونے تک کے لئے بالاجماع مؤخر کر دیا ہے۔ یا مذکورہ بالا بناء پر شوہر کے حق کا خیال کر کے۔

توضیح: طلاق رجعی سے شوہر کو بیوی کے ساتھ ہمبستری کا حق رہتا ہے یا نہیں۔ تفصیل۔ اختلاف۔ ائمہ۔ دلیل

والطلاق الرجعي لايحرم الوطى وقال الشافعيؒ يحرمه لان الزوجية زائلة......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **لان الزوجیة الخ** کیونکہ نکاحی تعلق ایک قاطع یعنی طلاق کے پائے جانے کی وجہ سے ختم ہو گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ طلاق تو نکاح کو قطع اور ختم کرنے والی ہوتی ہے۔ **ولنا انها الخ** لیکن ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ پرانا تعلق نکاح اب بھی باقی ہے۔ یہاں تک کہ اس عورت کی رضامندی کے بغیر بھی اس سے رجعت کر سکتا ہے۔ ف۔ پس اگر وہ تعلق باقی نہ رہتا تو جدید تعلق کے لئے اس عورت کی رضامندی ضروری ہو جاتی۔ جیسا کہ ابتدا نکاح کرتے وقت اس کی رضامندی شرط ہوتی ہے۔ **لان حق الرجعة الخ** کیونکہ رجعت کا حق تو شوہر کے احساس ندامت کے خیال سے ثابت ہوا ہے۔ تاکہ ندامت ہوتے وقت شوہر کو طلاق دینے کا تدارک کرنا ممکن ہو سکے۔ ف۔ اور کسی آیت یا حدیث میں عورت کی رضامندی کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ بلکہ صحاح کی کتابوں میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے جو حدیثیں مذکور میں ان میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یہی حکم دیا گیا ہے کہ وہ اپنے بیٹے کو رجعت کر لینے کا حکم کریں۔

وهذا المعنی یوجب استبداده وذلك یوذن بكونه استدامة لا انشاء ......الخ

اور یہی بات یہ لازم کرتی ہے کہ اس کام میں شوہر مستقل اور منفرد ہے۔ ف۔ یعنی اس مراجعت کے لئے عورت کی رضا مندی ضروری نہیں ہے۔ وذلك الخ اور شوہر کا اس کام کا خود مستقل ہونا اس بات کی خبر دیتا ہے کہ رجعت کے معنی ہیں نکاح کے پرانے تعلق کو پہلے کی طرح قائم رکھنا۔ اور از سر نو پیدا کرنا نہیں ہے۔ اذا الدلیل الخ کیونکہ بیان کی ہوئی دلیل اس کے مخالف ہے۔ ف۔ کیونکہ نئے تعلق کا پیدا کرنے کے لئے عورت کی بھی رضامندی ضروری ہوتی ہے اور اس کی رضامندی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اور قرآن وحدیث کی نصوص سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ اس کے لئے عورت کی رضامندی ضروری نہیں ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ رجعت کے معنی از سر نو تعلق قائم کرنا نہیں ہے۔ بلکہ پرانے تعلق کو مضبوط کرنا یا نکاح کو قائم رکھنا ہے اس سے یہ لازم آیا کہ نکاح اس وقت بھی باقی رہتا ہے۔ اور طلاق اگرچہ تعلق کو کاٹ ڈالتی ہے مگر ابھی نہیں۔

والقاطع اخر عمله الی مدة اجماعا اونظرا له علی ماتقدم......الخ

بلکہ اس قاطع نے اپنا اثر ایک مخصوص وقت یعنی عدت تک کے لئے مؤخر کر دیا ہے۔ بالاجماع۔ اونظرا له الخ یا شوہر کے حق پر نظر کرتے ہوئے۔ جس کی دلیل پہلے گذر چکی ہے۔ ف۔ ہم سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ طلاق دیتے ہی مطلقاً تعلق ختم نہیں ہو جاتا ہے۔ اور شوافع کے نزدیک عدت کے اندر قول سے رجعت کرنا جائز ہے۔ اگرچہ عورت اس کے لئے راضی نہ ہو۔ اس لئے اس سے قطع تعلق نہیں ہوا ہے۔ یا ہم یہ کہتے ہیں کہ اس قاطع کے عمل کو شوہر کے حال پر نظر کرتے ہوئے مؤخر کر دیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی عدت کا وقت ختم ہو جائے۔

فصل فیماتحل به المطلقة اذاكان الطلاق بائنادون الثلث فله ان یتزوجها فی العدة وبعد انقضائها لان حل المحلیة باق لان زواله معلق بالطلقة الثالثة فینعدم قبله ومنع الغیر فی العدة لاشتباه النسب ولااشتباه فی اطلاقه.

ترجمہ: فصل۔ ایسے امور کا بیان جن سے مطلقہ حلال ہو جاتی ہے۔ اگر طلاق بائن اور تین سے کم ہو تو اس شوہر کو اس بات کی اجازت ہے کہ اس کی عدت کے اندر اور اس کے بعد بھی اس سے دوبارہ نکاح کر لے۔ کیونکہ نکاح کے لئے یہ محل ابتک حلال ہے۔ کیونکہ اس کی حلت کا ختم ہونا تیسری طلاق پر معلق ہے۔ اس لئے تیسری طلاق سے پہلے اس کی حلت ختم نہیں ہوگی۔ اور دوسرے شوہر کے لئے عدت میں نکاح کے منع ہونے کی وجہ نطفہ کا مشتبہ ہونا ہے۔ لیکن اسی شوہر کے لئے مطلقاً یعنی خواہ عدت کے اندر ہو یا اس کے بعد نکاح کر لے تو اس میں کوئی اشتباہ نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: فصل۔ ایسے امور جن سے مطلقہ حلال ہو جاتی ہے

فصل فیماتحل به المطلقة اذاكان الطلاق بائنادون الثلث فله انه یتزوجها العدة ......الخ

جن امور سے مطلقہ اپنے شوہر کے لئے حلال ہو جاتی ہے۔ واذا كان الخ اور جب طلاق تین سے کم (ایک یا دو دی گئی) ہو اور بائن ہو۔ فله ان یتزوجها الخ تو اس شوہر کو یہ اختیار ہوگا کہ اس عورت سے عدت کے اندر بھی اور اس کے بعد بھی جب چاہے نکاح کر لے۔ ف۔ واضح ہو کہ ایک مرد کے لئے ان عورتوں کے سوا جو اس کے لئے ہمیشہ کے لئے حرام ہوتی ہیں مثلاً ماں، بہن۔ خالہ وغیرہ کے جن عورتوں سے نکاح حلال ہوتا ہے کسی سے نکاح کرے تو اسے یہ حق ہوتا ہے کہ اسے تین تک طلاقیں دے۔ اس طرح وہ اس پر تین طلاقوں کا مالک ہو جاتا ہے۔ اگر ایک ساتھ یا علیحدہ علیحدہ ایک نکاح یا دو یا تین نکاحوں میں سب طلاقیں دیدے تو یہ عورت اس کے لئے حلالہ کے بغیر جائز نہیں ہوگی۔ پس تین سے کم بائنہ ہونے کی پہلی صورت یہ ہے کہ اسے ایک یا دو بائنہ طلاقیں دیدے یا کنائی طلاقیں دے لیکن ان میں تین کی نیت نہیں کی یا عورت کو خلع دیدیا۔ اور اگر رجعی طلاق دی ہو تو اس میں شوہر اس خود رجعت کر سکتا تھا۔ لیکن بائنہ میں چونکہ نکاح کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے عورت کی رضا

مندی ضروری ہو گئی اور عدت کے ختم ہونے کے بعد جب وہ کسی بھی مرد سے نکاح کر سکتی ہے تو اس شوہر سے بھی کر سکتی ہے اسی طرح عدت کے اندر بھی نکاح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس سے پہلے اسے حمل ہو گا تو اسی شوہر کا ہو گا اس لئے دوسرے مرد کے نطفہ سے مل جانے یا مشتبہ ہونے کا احتمال نہیں ہو گا۔ اس لئے عدت کے اندر ہو یا بعد میں ہر حال میں جائز ہے۔

لان حل المحلية باق لان زواله معلق بالطلقة الثالثة فينعدم قبله ......الخ

کیونکہ نکاح کے لئے یہ عورت اور اس کی شرمگاہ حلال طور پر باقی ہے۔ **لان زواله الخ** کیونکہ اس کا حرام ہو جانا اور اس کی حلت کا ختم ہو جانا تیسری طلاق واقع ہونے پر موقوف ہے۔ ف۔ اس فرمان باری تعالیٰ ﴿**فان طلقها فلا تحل له**﴾۔ کی وجہ سے۔ جیسا کہ مزید بیان سامنے آئے گا۔ **فينعدم قبله** اس لئے تیسری طلاق سے پہلے اس کی حلت ختم نہیں ہو گی۔ **ومنع الغير الخ** اور کسی دوسرے شخص سے عدت میں نکاہ کے منع کرنے کی وجہ دو مردوں کے نطفہ میں مشتبہ ہو جانے کی خوف ہے لیکن اسی شوہر کو مطلقاً عدت کے اندر اور عدت کے بعد جائز ہونے میں کوئی اشتباہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ اگر وہ حاملہ بھی ہو تو اسی کا نطفہ ہو گا۔

وان كان الطلاق ثلثا في الحرة اوثنتين في الامة لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره نكاحا صحيحا ويدخل بهاثم يطلقها اويموت عنها والاصل فيه قوله تعالى فان طلقها فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجاغيره والمراد الطلقة الثالثة والثنتان في حق الامة كالثلث في حق الحرة لان الرق منصف لحل المحلية على ماعرف ثم الغاية نكاح الزوج مظلقا والزوجية المطلقة انما تثبت بنكاح صحيح و شرط الدخول ثبت باشارة النص وهوان يحمل النكاح على الوطى حملا للكلام على الافادة دون الاعادة اذالعقد استفيد باطلاق اسم الزوج اويزاد على النص بالحديث المشهور وهوقوله عليه السلام لاتحل للاول حتى تذوق عسيلة الأخر روى بروايات ولا خلاف لاحد فيه سوى سعيدبن المسيب رضى الله عنه وقوله غير معتبر حتى لوقضى به القاضى لاينفذ والشرط الايلاج دون الانزال لانه كمال ومبالغة فيه والكمال قيد زائد.

ترجمہ: اور اگر طلاق آزاد عورت کو تین یا باندی کو دو دی ہو تو اب وہ عورت اس مرد کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہو گی یہاں تک کہ وہ عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح صحیح کرلے پھر اس کے ساتھ دخول کرے پھر وہ اسے طلاق دیدے یا مر جائے۔ اس مسئلہ میں اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ اگر شوہر نے اسے طلاق دی تو اس کے بعد وہ عورت اس مرد کے لئے حلال نہ ہو گی یہاں تک کہ وہ عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح کرلے۔ اس آیت میں اس جگہ تین طلاقیں پانے والی عورت مراد ہے۔ البتہ باندی کے حق میں دو طلاقیں وہی حکم رکھتی ہیں جو حکم آزاد کے لئے تین طلاقیں رکھتی ہیں۔ کیونکہ اصول کی کتابوں سے یہ بات معلوم ہے کہ غلام ہونا محل حلال ہونے کو نصف کر دیتا ہے۔ پھر حرام رہنے کی حد کسی بھی مرد سے مطلقاً نکاح کرنا ہے۔ اور مطلقاً نکاح بھی اسی وقت ثابت ہو گا جب کہ نکاح صحیح واقع ہوا ہو۔ اس کے بعد دخول ہونے کی بھی شرط نص کے اشارہ سے ثابت ہوئی ہے۔ اور اشارہ سے ہونے کی صورت یہ ہے کہ لفظ نکاح کو وطی کے معنی پر محمول کیا جائے۔ تاکہ کلام کو کچھ فائدہ پہنچانے پر محمول کیا جا سکے صرف (تاکید کی غرض سے) دہرانے پر محمول نہ کیا جا سکے۔ کیونکہ جدید نکاح کا ہونا تو دوسرا شوہر کہنے سے سمجھا گیا۔ یا حدیث مشہور سے نص پر زیادتی کی گئی ہے۔ اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تین طلاقیں پائی ہوئی عورت اپنے پہلے شوہر کے لئے اسی وقت حلال ہو گی کہ وہ دوسرے شوہر کا کچھ مزہ چکھ لے۔ یہ حدیث مختلف روایتوں سے مروی ہے۔ پس مسئلہ میں حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ کے سوا کسی دوسرے عالم کا اختلاف نہیں ہے۔ اس لئے ان کے اس قول کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا۔ یہاں تک کے اگر کوئی قاضی ان کے قول کے مطابق اپنا فیصلہ سنا دے تو وہ نافذ نہیں ہو گا۔ پھر اس حکم میں آلہ تناسل کا داخل کرنا ہی شرط ہے اس کے بعد انزال منی کا ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو دخول کے مکمل ہونے اور اس میں مبالغہ کی حد ہے۔ جبکہ کامل ہونا ایک زائد قید ہے۔

توضیح: باندی کی دو طلاقوں سے وہی احکام ہوں گے جو آزاد کی تین طلاقوں سے ہوتے ہیں۔ حلالہ کی تحقیق۔ علماء کا اتفاق۔ سعید بن المسیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اس میں اختلاف۔ اس کی تحقیق

وان کان الطلاق ثلثا فی الحرة اوثنتین فی الامة لم تحل له حتی تنکح زوجا غیره ......الخ

اگر شوہر نے اپنی آزاد بیوی کو خواہ اس سے پہلے ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو تین طلاقیں پوری کر دیں یا باندی میں دو طلاقیں پوری کر دیں تو یہ اس شوہر کے لئے صرف اسی وقت حلال ہو سکتی ہے جب کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح کرلے اور اس کے ساتھ دخول بھی کرلے پھر اسے طلاق دیدے یا اسے چھوڑ کر مر جائے۔ف۔ پھر عدت سے فارغ ہونے کے بعد اگر چاہے تو اسی پہلے شوہر سے نکاح کر سکتی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ حلالہ کرنے میں پہلی شرط یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے جو نکاح کیا ہو وہ صحیح بھی ہو کیونکہ اگر فاسد نکاح کیا ہو تو حلالہ درست نہیں ہوگا۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ نکاح صحیح کے بعد دخول بھی ہوا ہو۔ کہ اس کے بغیر بھی حلالہ درست نہ ہوگا اس کے بعد تین طلاقیں دینے کا اثر ختم ہوگا۔ اس کے بعد شرط یہ ہے کہ وہ شوہر اسے طلاق دیدے یا مر جائے پھر اس کی عدت بھی گذر جائے۔ تو اس کے بعد وہ عورت پہلے شوہر سے نکاح کر کے حلال ہو سکتی ہے۔ اس میں مدخولہ اور غیر مدخولہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ **والاصل فیه الخ** اس مسئلہ میں اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ **فان طلقها**. یعنی دو طلاقیں دینے کے بعد اگر تیسری طلاق بھی دیدی تو وہ عورت اپنے اس شوہر کے لئے حلال نہیں ہوگی۔ یہاں تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرلے۔

ف۔ اس میں نکاح کے معنی جماع کرنے کے ہیں۔ کہ صرف عقد کافی نہیں ہے۔ پھر دوسرا شوہر بھی اسی وقت کہا جائے گا۔ جبکہ اس سے صحیح عقد ہوا ہو۔ تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ دوسرے شوہر سے عقد صحیح کے بعد جماع بھی کرے۔ اور اگر اس آیت میں جماع سے مراد صرف عقد صحیح ہے تو وطی کرنے کی شرط کا ہونا حدیث سے معلوم ہوا جس کی تفصیل عنقریب آئے گی پھر آزاد عورت کے بارے میں تین طلاقیں پوری ہوں گی **والثنتان الخ** اور باندی کے حق میں دو طلاقیں دینی ایسی ہی ہیں جیسے کہ آزاد عورت کو تین دینی ہیں۔ف۔ کیونکہ باندی کے حق میں دو ہی طلاقیں پوری ہوتی ہیں۔ **لان الرق الخ** کیونکہ غلامی محل حلال ہونے کو نصف کر دیتی ہے جیسا کہ اصول فقہ میں معلوم ہوا ہے۔ف۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿**فان اتین بفاحشة فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب**﴾ (اگر یہ کوئی فاحشہ حرکت کریں تو جو سزا دوسری محصنات کو دی جائے اس کی آدھی ان کو دی جائے) پس جب ان کے لئے سزا نصف ہے تو نعمت بھی نصف ہوگی۔ **ثم الغایة الخ** اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ پہلے شوہر سے نکاح اسی وقت تک کے لئے حرام ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح مطلقاً ہو جائے۔

والزوجیة المطلقة انما تثبت بنکاح صحیح وانشرط الدخول ثبت باشارة النص ......الخ

اور مطلق نکاح اسی وقت ثابت ہوگا کہ نکاح صحیح ہو جائے۔ف۔ لیکن یہاں اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب اسی عورت سے دوسرا شخص نکاح صحیح کر چکے تو یہ عورت پہلے شوہر کے لئے حلال ہو جائے حالانکہ یہاں یہ بھی شرط بتائی جاتی ہے کہ دوسرے شوہر نے نکاح کے بعد اس سے دخول بھی کر لیا ہو۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دلالۃ النص میں صرف نکاح مطلق ہے۔ **وشرط الدخول الخ** لیکن دخول کی شرط نص کے اشارہ (اشارۃ النص) سے ثابت ہوئی ہے۔ **وهو ان یحمل الخ** اور اس اشارہ سے سمجھنے کا طریقہ یہ ہوا کہ (ینکح زوجہ میں) لفظ نکاح کو وطی کے معنی میں لیا جائے (عقد نکاح میں نہیں) تا کہ اس کلام سے فائدہ پہنچانا مقصود ہو اور صرف اعادہ مقصود نہ ہو۔

اذ العقد استفید باطلاق اسم الزوج اویزاد علی النص بالحدیث المشهور ......الخ

کیونکہ عقد نکاح کا ہونا تو زوج آخر (دوسرے شوہر) کے لفظ سے سمجھا گیا ہے۔ف۔پس اگر نکاح کے معنی عقد ہوں تو اس کے معنی یہ ہوں گے حتی تنکح زوجا غیرہ. یہاں تک کہ وہ عورت ایسے مرد سے عقد کرے جس کے ساتھ عقد صحیح ہوا ہو۔اس طرح ایک ہی بات دوبار کہی گئی۔یعنی اعادہ کلام ہوا۔ بخلاف اس کے اگر نکاح وطی کے معنی میں لیا جائے تو معنی مفید ہیں۔ پھر یہ بھی غور طلب بات ہے کہ یہاں وطی کرنے کو عورت کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔حالانکہ وطی کرنا مرد کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔جبکہ اس کام کے کرنے میں دونوں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔اویزاد الخ یا نکاح کے ساتھ وطی کی شرط بھی ہم نے مشہور حدیث ہونے کی وجہ سے بڑھائی ہے۔جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔

لاتحل للاول حتی تذوق عسیلة الاخر روی بروایات ولاخلاف لاحد فیہ سوی سعید......الخ

کہ تین طلاقیں پائی ہوئی عورت اپنے پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں ہوگی جب تک کہ دوسرے شوہر کا مزہ نہ چکھ لے۔اور یہ حدیث کئی روایتوں سے پائی گئی ہے۔ف۔اور صحابہ کرام و تابعینؒ میں وہ مشہور ہے۔جس سے ہمیں یقین کی حد تک معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی معنی ارشاد فرمائے ہیں۔اسی لئے ہم نے نص قرآنی کے ساتھ اس حدیث سے وطی کی قید شرط لگادی۔یہ حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں مروی ہے۔ولاخلاف الخ اس بات میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ف۔اس بناء پر اھل علم کا اجماع ہو گیا۔سوی سعید بن المسیب الخ سوائے سعید بن المسیب رحمۃ اللہ کے۔ف۔جو کہ تابعین کرام کے بڑوں میں سے ہیں۔چنانچہ سعید بن منصورؒ نے اپنی سنن میں حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ ابن المسیبؒ نے فرمایا ہے کو لوگ کہتے ہیں کہ مطلقہ ثلثہ پہلے شوہر کے لئے صرف اسی وقت حلال ہوگی جبکہ دوسرا شوہر اس سے جماع بھی کرلے۔مگر میں تو یہ کہتا ہوں کے جب دوسرے مرد نے اس سے نکاح کرلیا تو وہ عورت پہلے شوہر کے لئے حلال ہوگئی۔

وقولہ غیر معتبر حتی لوقضی بہ القاضی لاینفذ والشرط الایلاج دون الانزال ......الخ

اور سعید بن المسیبؒ کا یہ قول معتبر نہیں ہے۔حتی لوقضی الخ یہاں تک کہ اگر کسی قاضی نے اس قول کے موافق فیصلہ سنایا تو وہ نافذ نہیں ہوگا۔ف۔اور اگر کسی مفتی نے ایسا فتوی دیا تو اس پر اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتوں اور تمام لوگوں کی لعنت ہے۔ الخلاصہ۔ف۔ع۔اور اس کا منہ کالا کر کے اس کی تعزیر کی جائے۔القنیہ وغیرہ۔ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ سعید بن المسیبؒ کا قول اختیار کرلے۔اور میں نہیں جانتا کہ علمائے سلف وخلف میں سے کسی کا بھی یہ قول ہو۔فتاوی میں ہے کہ سعید بن المسیبؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کیا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ سعید بن المسیبؒ کی طرف منسوب اس قول کے بارے میں مدلل ثبوت چاہئے۔اور ایسی شاذ روایت پر ان کی طرف ایسا صریح مخالف قول منسوب کرنا میرے نزدیک جائز نہیں ہے۔اظہر بات یہ ہے کہ کسی روای کی سمجھ میں شاید یہ بات نہیں آئی ہوگی۔شاید ان کے کہنے کا یہ مطلب ہو کہ جماع سے فارغ ہونا شرط نہیں ہے بلکہ صرف نکاح بمعنی دخول ہی کافی ہے۔یہ تاویل اس لئے ہے کہ اس پر سلف کا اجماع اور نص قرانی کا اشارہ اور حدیث بھی اس پر صراحت کے ساتھ مخصوص ہے پس جب کہ اس بات کا احتمال نہیں ہے کہ سلف کا اجماع اور یہ مشہور حدیث ان تک نہ پہنچی ہو تو بالضرور انہوں نے کسی طرح بھی حدیث سے مخالفت نہیں کی۔اور حدیث تو متعدد روایتوں اور سندوں سے مشہور ہے۔

اور اس جگہ متفرق فوائد جمع کرتا ہوں۔بنو قریظہ یہودیوں میں سے جو لوگ مسلمان ہوئے تھے ان میں سے ایک رفاعہ قرظی نے تمیمہ نامی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔اس کے بعد انہوں نے عبدالرحمٰن بن زبیر قرظی سے نکاح کیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور کہا کے عبدالرحمن کے پاس کچھ نہیں ہے وہ تو میرے اس کپڑے کے کونہ (پھندنا) جیسا یعنی نامرد ہے۔یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے۔اور ان کے شوہر عبدالرحمٰن بن زبیر نے کہا کہ یا رسول اللہ! میں تو اسے

چمڑے کی طرح رانٹپا ہوں۔ واللہ یہ جھوٹی ہے۔ اپنی سرکشی کی وجہ سے یہ چاہتی ہے کہ اپنے پرانے شوہر رفاعہ کے پاس چلی جائے۔ اتفاق سے اس وقت عبدالرحمن کے ساتھ ان کے اپنے دولڑکے بھی دوسری بیوی سے موجود تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا کیا تم یہ چاہتی ہو کہ پہلے شوہر رفاعہ کے پاس پھر چلی جاؤ۔ اس نے کہا جی ہاں۔ تب آپ نے فرمایا کہ یہ نہیں ہوسکتا ہے یہاں تک کہ وہ تمہارا کچھ شہد چکھ لے اور تم بھی اسکا کچھ شہد چکھ لو (مجامعت ہو جائے) اس کے بعد عبدالرحمن کی طرف متوجہ ہو کر سوال کیا کہ کیا یہ دونوں لڑکے تمہارے ہی ہیں۔ انہوں نے کہا جی ہاں۔ اس کے بعد اس عورت سے فرمایا کہ تم تو غلط بات بکتی ہو۔ یہ دونوں بچے تو عبدالرحمن سے ایسے ملتے ہیں اور ان کے ہم شکل ہیں جیسے کوا کوے سے۔ اس کے کچھ دنوں بعد وہ عورت دوبارہ آئی۔ اور کہا کہ میرے اس دوسرے شوہر نے مجھے مس کرلیا ہے۔ کیا اب میں پہلے شوہر کے پاس جاؤں۔ تو آپ نے فرمایا کہ تم ایک مرتبہ مجھ سے جھوٹ بول چکی ہو اس لئے میں تمہاری اس بات کو بھی ماننے کے لئے تیار نہیں ہوں۔ پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات فرمائی تو وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس گئیں اور اپنا حال بیان کیا۔ تو آپ نے فرمایا۔ اری میں تو اس وقت بھی موجود تھا جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا فیصلہ تمہیں سنایا تھا۔ پھر جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا بھی انتقال ہو گیا تو وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئی اور اپنی کہانی سنائی تو انہوں نے فرمایا کیا تم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ارشاد کافی نہیں ہوا جو تم اپنا فریب میرے پاس لائی ہو۔ خبر دار اب اگر تم نے پھر یہ معاملہ پیش کیا تو تمہارا سر پتھروں سے کچل دوں گا۔ ف۔ع۔

صحاح ستہ میں صرف پہلی مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آنے تک کی روایت ہے۔ اور باقی روایت ان کے علاوہ غیر صحاح میں ہے۔ اس میں یہ بات بھی فائدے کی معلوم ہوئی کہ اس دوسرے نکاح سے بھی مقصود اصلی یہ اسی دوسرے شوہر کے پاس مستقل رہنا ہو۔ یہ نہیں ہو کہ جانوروں کی طرح صرف مطلب نکالنا ہو۔ کہ اس سے حلالہ کر کے پھر پہلے شوہر کے پاس جانا ہو۔ البتہ اگر دوسرا شوہر خود کسی ضرورت اور مصلحت کی بناء پر اسے طلاق دیدے تو اس میں کچھ نقصان یا حرج نہیں ہے۔ پھر بھی یہ شرط رہے گی کہ وہ پوری طرح مدخولہ ہو چکی ہو۔ والشرط الایلاج الخ اور حلال ہونے کی شرط صرف حشفہ (آلہ تناسل کے بالائی حصہ) کو اندر داخل کرنا ہے۔ اس کے بعد انزال منی بھی ہو جانا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ وطی کے عمل کے مکمل ہو جانے کے لئے انزال منی ہونا ایک قید زائد ہے جبکہ کامل ہونا شرط نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ زیادتی کسی نص سے ثابت نہیں ہوئی ہے بلکہ نص میں تو کچھ شہد چکھنے کے الفاظ موجود ہیں۔ اس سے صراحت کے ساتھ یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ کامل دخول ضروری نہیں ہے بلکہ کچھ بھی ہو جانا کافی ہے جو کہ صرف حشفہ کو داخل کرنے سے ہی پایا جاتا ہے۔ لیکن حضرت حسن بصریؒ اور ان کے کچھ شاگردوں نے انزال ہونے کی بھی شرط لگائی ہے۔ اور غالباً سعید بن المسیبؒ نے اسی بات کی تردید کی ہے۔ کہ کچھ لوگ عام طریقہ سے جماع یعنی دخول کے ساتھ انزال کو بھی شرط قرار دیتے ہیں۔ لیکن میں تو صرف نکاح یعنی دخول کو شرط قرار دیتا ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اسی قاعدہ سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہوا کہ۔

والصبی المراهق فی التحليل كالبالغ لوجود الدخول فی نكاح صحيح وهوشرط بالنص ومالك يخالفنا فيه والحجة عليه مابيناه وفسره فی الجامع الصغيروقال غلام لم يبلغ ومثله يجامع جامع امرأة وجب عليها الغسل و احلها على الزوج الاول ومعنى هذا الكلام ان يتحرك الته ويشتهی وانما وجب الغسل عليها لالتقاالختانين وهوسبب لنزول مائها والحاجة الى الايجاب فی حقها امالاغسل على الصبی وان كان يؤمربه تخلقا.

ترجمہ: اور مراہق لڑکا (جو کہ بالغ ہونے کے قریب ہو) وہ حلالہ کرنے میں بالغ کے حکم میں ہے۔ نکاح صحیح کے ساتھ دخول پائے جانے کی وجہ سے۔ اور اسی کا نص حدیث سے شرط ہونا معلوم ہوا ہے۔ لیکن امام مالکؒ اس مسئلہ میں ہماری مخالفت

فرماتے ہیں۔ ان کے خلاف ہماری دلیل وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اس مراہق کی تفسیر امام محمدؒ نے جامع صغیر میں اس طرح فرمائی ہے کہ ایسا لڑکا جو خود بالغ نہیں ہوا ہو لیکن ویسا لڑکا جماع کر سکتا ہو۔ کہ اگر یہ کسی عورت سے جماع کر لے تو اس پر غسل واجب ہو جائے گا۔ اور اس کی وجہ سے وہ اس عورت کو اس کے پہلے شوہر کے لئے حلال کر دے گا۔ اور اس قول کے معنی کہ (وہ جماع کر سکتا ہو) یہ ہے کہ اس کا آلہ تناسل کھڑا ہوتا ہو۔ اور خواہش رکھتا ہو۔ اس پر غسل اسی لئے واجب ہو جاتا ہے کہ دونوں کی ختان (شرمگاہیں) ایک دوسرے سے مل گئی ہیں اور یہی عمل سبب ہے اس عورت کی منی نکل آنے کا۔ اور اس غسل کے واجب کرنے کا حکم صرف عورت کے حق میں ہے۔ لیکن اس لڑکے پر غسل واجب نہیں ہوگا۔ اگرچہ اس لڑکے کو بھی عادت ڈالنے کے لئے نہانے کا بھی حکم دیا جائے گا۔

توضیح: مراہق کی تعریف۔ اور اس کے ذریعہ حلالہ صحیح ہوتا ہے یا نہیں۔ حکم۔ دلیل

والصبی المراهق فی التحلیل کالبالغ لوجود الدخول فی نکاح صحیح ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے لوجود الدخول الخ۔ کیونکہ نکاح صحیح کے ساتھ داخل کرنا پایا گیا۔ اور نص حدیث سے یہی شرط ہے۔ ف۔ بلکہ ایسے مراہق کو لذت بھی حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے مزہ چکھنے کے بھی معنی پائے گئے۔ اسی بناء پر ایسے مراہق کا دخول جس کو شہوت نہیں ہوتی ہو..... کافی نہیں ہوگا۔

ومالک یخالفنا فیه والحجة علیه مابیناه وفسره فی الجامع الصغیر وقال غلام لم یبلغ......الخ

اور اس مراہق کے مسئلہ میں امام مالکؒ ہماری مخالفت کرتے ہیں۔ ان کے مقابلہ میں ہماری دلیل وہی ہے جسے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ نص حدیث نکاح صحیح کے ساتھ دخول کی جو شرط تھی وہ بھی پائی گئی ہے۔ **وفسره فی الجامع الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **والحاجة الی الایجاب الخ** اور غسل واجب کرنے کی ضرورت صرف عورت کے حق میں ہے۔ ف۔ کیونکہ بالغوں پر ہی (خواہ مرد ہوں یا عورت) احکام فرض ہوتے ہیں۔ **امالاغسل الخ۔** لیکن ایسے قریب البلوغ پر ہمبستری کے بعد غسل فرض نہ ہونے کے باوجود غسل کا حکم دیا جاتا ہے تاکہ اس کی عادت پڑی رہے۔ ف۔ اور مذکورہ مسئلہ میں یہ بھی ذکر کیا گیا ہے کہ اگر کسی کی بیوی دوسرے کسی کی باندی ہو اور اسے دو طلاقیں دی گئی ہوں تو اس کے لئے بھی حلالہ کا حکم لازم ہوگا۔ اس کے بغیر وہ پہلے شوہر کے لئے حرام رہے گی۔

قال ووطی المولی امته لایحلها لان الغایة نکاح الزوج واذاتزوجها بشرط التحلیل فالنکاح مکروه بقوله علیه السلام لعن الله المحلل والمحلل له وهذا هومحمله فان طلقها بعد وطیها حلت للاول لوجود الدخول فی نکاح صحیح اذالنکاح لایبطل بالشرط وعن ابی یوسفؒ انه یفسد النکاح لانه فی معنی الموقت به ولایحلها علی الاول لفساده وعن محمد انه یصح النکاح لمابینا ولایحلها علی الاول لانه استعجل ما اخره الشرع فیجازی بمنع مقصوده کما فی قتل المورث.

ترجمہ: اور مولیٰ کا اپنی باندی سے مجامعت کرنا اس باندی کو اس کے پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ نص میں شوہر سے نکاح حرام رہنے کی انتہاء دوسرے شخص سے نکاح کرنا بتایا گیا ہے۔ اور اگر کسی نے ایسی مطلقہ سے اس شرط پر نکاح کیا ہو کہ وہ صرف پہلے شوہر کے لئے حلال کر دے گا۔ تو یہ نکاح مکروہ ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو اس شخص پر جو حلال کرنے والا ہو اور اس پر بھی جس کے لئے حلال کیا گیا ہو۔ اور یہی اس حدیث کا محمل ہے۔ پھر بھی اگر تحلیل کی شرط کرنے والے نے اس عورت سے مجامعت کر لینے کے بعد اسے طلاق دیدی تو وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہو جائے گی۔ کیونکہ نکاح صحیح میں دخول کی شرط بھی پائی گئی ہے۔ کیونکہ کسی قسم کی شرط لگانے کی وجہ سے نکاح فاسد نہیں ہوتا

ہے۔اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسا نکاح (جو بشرط تحلیل ہو) فاسد ہوتا ہے کیونکہ ایسا نکاح مؤقت نکاح کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اس نکاح کے فاسد رہنے کی وجہ سے اس عورت کو اس کے پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں کرے گا۔اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ یہ نکاح صحیح ہوگا۔ جس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ لیکن اس عورت کو پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں کرے گا۔ کیونکہ جس چیز کو شریعت نے مؤخر کر دیا تھا اسی کو اس نے نکاح سے جلدی سے حلال کر دیا ہے۔ تو اس کی سزا میں اسے اپنے مقصود پانے سے روک دیا گیا ہے جیسا کہ وارث کا اپنے مورث کے قتل کر دینے کی صورت میں (۔میراث سے) روک دیا گیا ہے۔

☆☆☆

توضیح: مولیٰ اگر اپنی باندی سے ہمبستری کرلے تو وہ اپنے پہلے شوہر کے لئے حلال ہو گی یا نہیں۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل

قال ووطی المولی امته لایحلها لان الغایة نکاح الزوج ......الخ

اگر باندی سے اس کے اپنے مالک نے وطی کرلی تو اس سے وہ باندی اپنے طلاق دینے والے شوہر کے لئے حلال نہ ہو گی۔ **لان الغایة الخ** کیونکہ وہ تو اس وقت تک کے لئے اپنے شوہر پر من جانب اللہ حرام کر دی گئی ہے کہ وہ دوسرے مرد سے نکاح جدید کرلے۔ف۔اور پھر اس کا یہ مالک اس کا شوہر نہیں ہے۔اس لئے فرمان باری تعالیٰ حتی تنکح زوجا غیرہ مولیٰ پر صادق نہیں آتا ہے بلکہ دوسرے شوہر سے نکاح شرط ہے۔

واذاتزوجها بشرط التحلیل فالنکاح مکروه بقوله علیه السلام لعن الله المحلل ......الخ

اور اگر ممانعت کے باوجود کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کرلیا کہ اسے اس کے پہلے شوہر کے لئے صرف حلال کر دے (پھر چھوڑ دے) تو یہ نکاح مکروہ ہوگا۔ **لقوله علیه السلام الخ** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ لعنت کرے حلالہ کرنے والے پر اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا ہے۔ف۔اس کی روایت ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے۔اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس ممانعت کے معنی یہ نہیں ہیں کہ غیر کی تین طلاقیں پائی ہوئی عورت سے کوئی نکاح نہ کرے۔ کیونکہ جو کوئی بھی اس سے نکاح کے بعد اس سے وطی کرلے گا وہ یقیناً اس عورت کے لئے محلل ہو جائے گا۔اور یہ معنی بالا جماع مقصود نہیں ہیں۔اور اس کی دوسری صورت وہ ہے جو اس کتاب کا مسئلہ ہے۔

وهذا هو محمله فان طلقها بعد وطیها حلت للاول لوجود الدخول فی نکاح صحیح ......الخ

اور حدیث کا محمل یہی صورت ہے۔ف۔یعنی حدیث کا یہ مطلب نکالا جائے گا کہ اس شرط پر نکاح کرے کہ صرف یہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہو جائے (ہمیشہ بیوی کی حیثیت سے رکھنے کے لئے نہیں) حالانکہ نکاح تو اس لئے کیا جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ پاکدامنی باقی رہے اور رشتہ تاحیات باقی رہے۔ اور اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ ایک دو مرتبہ ہمبستری اور لطف اندوزی کر کے چھوڑ دیا جانوروں کی طرح بے تعلق ہو جائے۔ اس سے جانوروں کی اس خراب خصلت سے مشابہت کی بناء پر مکروہ ہے۔ البتہ چونکہ نکاح لغو شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا ہے اس لئے اس نکاح کو صحیح مان لیا جائے گا۔اور اس شرط کو ہی باطل کہدیا جائے گا۔اور ایسے نکاح کرنے والے پر یہ لازم نہیں ہوگا کہ اسے چھوڑ دے۔

فان طلقها بعد وطیها حلت للاول لوجود الدخول فی نکاح صحیح اذالنکاح لایبطل ......الخ

اب اگر اس نے اس سے وطی کر کے طلاق دیدی تو وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہو جائے گی۔ **لوجود الدخول الخ** کیونکہ اس سے صحیح نکاح کے بعد دخول کی شرط بھی پائی گئی ہے کیونکہ نکاح فاسد شرطوں سے خود فاسد نہیں ہوتا ہے۔ف۔بلکہ اس نیت

تحلیل کی شرط سے نکاح کرنا ہی حرام ہے۔ وعن ابی یوسفؒ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

ولایحلها علی الاول لانه استعجل ما اخره الشرع فیجازی بمنع مقصوده ......الخ

لیکن وہ عورت ایسے نکاح اور وطی سے پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی۔ کیونکہ شریعت نے پہلے شوہر کے لئے جس چیز کو تاخیر سے ہونے کے لئے حکم دیا تھا اسے اس نے جلدی سے کرلیا ہے۔ اس لئے اس کی سزا میں اسے اس کے مقصود کے حاصل کرنے سے روک دیا گیا ہے۔ جیسے مورث کے قتل میں ہے۔ ف۔ اس کی توضیح اس طرح پر ہے کہ شریعت نے یہ حکم دیا تھا کہ جب اس عورت کا دوسرا شوہر اسے طلاق دے تب اس کا پہلا شوہر اس سے نکاح کرسکتا ہے۔ لیکن اس نے یہ جلدی کی کہ اس نے دوسرے کے ساتھ نکاح اسی شرط کے ساتھ کرلیا کہ وہ اس عورت کو پہلے شوہر کے لئے حلال کردے یعنی صرف ایک بار اس سے پوری مجامعت کر کے اسے طلاق دیدے۔ تو اس کی سزا یہ مقرر کی گئی ہے کہ اپنا مقصود حاصل نہ کرسکے اور اس سے دوبارہ نکاح کرنے سے محروم ہی رکھا جائے۔ جیسے کسی وارث نے اپنے مورث کو اس نیت سے قتل کردیا۔ اس مسئلہ میں شریعت نے یہ حکم دیا ہے کہ قاتل اس مقتول کی میراث سے محروم رہے گا۔ کیونکہ وہ مورث جب اپنی طبعی موت سے مرتا تب یہ اس کا وارث ہوتا مگر اس نے وراثت جلد پانے کے لئے اسے قتل کردیا۔ اس لئے اس کی میراث کے پانے سے ہی سزا کے طور پر اسے محروم کردیا گیا ہے۔ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وارث قاتل کے محروم کردینے میں صریح مصلحت یہ ہے کہ کوئی بھی مال دار مورث کو ناحق قتل نہ کرے۔

واذا طلق الحره تطلیقة اوتطلیقتین وانقضت عدتها وتزوجت بزوج اخرثم عادت الی الزوج الاول عادت بثلث تطلیقات ویهدم الزوج الثانی مادون الثلث کمایهدم الثلث وهذا عندابی حنیفة وابی یوسفؒ وقال محمدؒ لایهدم مادون الثلث لانه غایة للحرمة بالنص فیکون منهیا و [illegible]نهاء للحرمة قبل الثبوت ولهماقوله علیه السلام لعن الله المحلل والمحلل له سماه محللا وهو المثبت للحل واذاطلقها ثلثا فقالت قد انقضت عدتی وتزوجت ودخل بی الزوج وطلقنی و انقضت عدتی والمدة تحتمل ذلك جازللزوج ان یصدقها اذاکان فی غالب ظنه انها صادقة لانه معاملة اوامر دینی لتعلق الحل به وقول الواحد فیهما مقبول وهوغیر مستنکراذاکانت المدة تحتمله و اختلفوافی ادنی هذه المدة وسنبینها فی باب العدة.

ترجمہ: اور جب کہ شوہر نے اپنی آزاد بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں۔ اور اس کی عدت بھی گذر گئی۔ اس کے بعد دوسرے شوہر سے اس نے نکاح کرلیا بالآخر اس نے پہلے شوہر سے نکاح کرلیا تو اب وہ تین طلاقوں کے ساتھ واپس آئے گی۔ اور دوسرا شوہر پہلے کی تین طلاقوں سے کم کو بھی ختم کردیتا ہے جیسے کہ وہ تین طلاقوں کو ختم کرتا ہے۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ تین طلاقوں سے کم کو ختم نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ نص قرآنی سے دوسرا شوہر حرام ہونے کی آخری حد ہے۔ اس لئے دوسرا شوہر حرمت غلیظہ کا ختم کرنے والا ہوا۔ جبکہ حرمت غلیظہ موجود ہونے سے پہلے حرمت کو ختم کرنا نہیں ہوسکتا ہے۔ اور شیخینؒ کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حلالہ کرنے والے اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا لعنت فرمائی ہے۔ اس حدیث میں دوسرے شوہر کو حلال کرنے والا کہا گیا ہے۔ اور حلال کرنے والا وہ ہوا جو حلال ہونے کو ثابت کرے۔ اور جب کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔ اور اس بیوی نے یہ کہا کہ اب میری عدت بھی گذر گئی پھر میں نے دوسرے مرد سے نکاح کرلیا اور اس نے میرے ساتھ دخول بھی کرلیا پھر اس نے بھی مجھے طلاق دیدی اور اس کی بھی عدت گذر گئی (اور اب میں تم سے نکاح کرسکتی ہوں) اور اس وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ واقعتاً یہ ساری باتیں اس میں ہوسکتی ہوں تو پہلے شوہر کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کی تصدیق کرتے ہوئے اس سے نکاح کرلے۔ بشرطیکہ خود اس کے ظن غالب میں

یہ بات ہو کہ ان تمام باتوں کے کہنے میں وہ سچی ہے۔ کیونکہ یہ ساری باتیں یا تو آپس میں نکاح کا ایک دنیاوی معاملہ ہے۔ یا ایک دینی معاملہ ہے کیونکہ اس حلالہ کے ساتھ ہی شوہر کے لئے حلال ہونے کا تعلق ہے۔ جب کہ ایسے دونوں معاملوں میں ایک مسلمان کا قول بھی مقبول ہوا کرتا ہے۔ اوار اس عورت کے دعوی پر انکار کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ اتنا طویل وقت گذر گیا ہے جس میں یہ ساری باتیں ہو سکتی ہیں۔ البتہ اس مدت سے کم ہونے کی صورت میں فقہاء نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے۔ جس کی تفصیل ہم انشاءاللہ عدت کے بیان میں بیان کریں گے۔

☆☆☆

توضیح: دوسرا شوہر پہلے شوہر کی دی ہوئی کتنی طلاقوں کو ختم کرتا ہے اختلاف ائمہ۔ حکم۔ دلیل

واذا طلق الحره تطليقة او تطليقتين وانقضت عدتها وتزوجت بزوج اخر ثم عادت ......الخ

اگر آزاد عورت کے شوہر نے اسے ایک یا دو طلاقیں دیں یعنی تین طلاقیں پوری نہیں دی اور اس کی عدت بھی گذر گئی۔ ف۔ اور حلالہ کی ضرورت نہیں آئی اس لئے اس سے دوبارہ نکاح کر سکتی تھی مگر نہیں کیا۔ وتزوجت اور اس کی بجائے دوسرے مرد سے اس نے نکاح کر لیا۔ ف۔ پھر اس نے اس سے پورے تعلقات قائم کر کے کسی مصلحت یا ناپسندیدگی کی وجہ سے اسے طلاق دیدی اور اس کی عدت بھی گذر گئی۔ ثم عادت الخ پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس آگئی۔ ف۔ یعنی پہلے شوہر نے اس سے نکاح کر لیا۔ جبکہ پہلے نکاح کے بعد اگر ایک طلاق دی تھی تو دو طلاقیں دینے کا حق رہ گیا تھا اور اگر دو طلاقیں دی تھیں تو ایک طلاق دینے کا حق رہ گیا تھا۔ تو اس نئے نکاح کے بعد اب اسی ایک یا دو باقی طلاقوں کے دینے کا مالک ہو گا یا نئے طور پر پوری تین طلاقوں کے دینے کا مالک ہو گا۔ تو اس کا جواب دیا کہ عادت بثلث طلقات یہ عورت اپنے پہلے شوہر کے پاس پوری تین طلاقوں کے حق کے ساتھ واپس آئے گی۔ کیونکہ دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم طلاقوں ایک یا دو کو بھی اس طرح ختم کرتا ہے جس طرح وہ پوری تین طلاقوں کو ختم کر دیتا ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر کے نکاح میں جا کر مجامعت کے بعد طلاق پا کر پہلے شوہر کے نکاح میں آتی تو پھر پہلا شوہر اسے تین طلاقوں کے دینے کا۔ نک ہوتا۔ اسی طرح اگر تین سے کم ایک یا دو طلاقیں دی ہوں پھر وہ دوسرے شوہر کے نکاح میں چلی گئی اور اس سے بھی جدائی پا کر جب پہلے شوہر کے پاس آئی تو بالکل نئے طور پر تین طلاقوں کے حق کے ساتھ آئی۔ یہاں تک کہ اگر اب پھر ایک یا دو طلاقیں دیدے تو وہ رجعت کر سکتا ہے۔

وهذا عندابى حنيفة وابى يوسفؒ وقال محمدؒ لايهدم مادون الثلث لانه غاية للحرمة ..... الخ

اور پوری تین طلاقوں کے ساتھ واپس آنے کا یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم یعنی ایک یا دو طلاقوں کے اثر کو ختم نہیں کرتا ہے۔ ف۔ اس لئے پہلے شوہر کی جو باقی طلاقیں ہوں گی صرف ان ہی کا مالک ہو گا۔ یعنی اگر پہلے شوہر نے ایک طلاق دی پھر دوسرے شوہر کے نکاح میں گئی یا دو طلاقیں دیں پھر جب پہلے شوہر کے نکاح میں آئی تو پہلی صورت میں دو طلاقوں کا مالک ہو گا اور دوسری صورت میں صرف ایک طلاق کا مالک ہو گا۔ اس لئے اگر کبھی اس عورت کو ایک طلاق دی تو تین طلاقوں سے مغلظہ ثلثہ ہو جائے گی۔ اور وہ شوہر اس سے مراجعت نہیں کر سکے گا۔ اور اب پھر حلالہ فرض ہو جائے گا۔ لانه غايته الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرا شوہر نص قرآنی کے حکم کی بناء پر حرمت کی انتہاء ہے۔ ف۔ کیونکہ قرآن پاک میں فرمایا گیا ہے ﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره﴾ یعنی یہ عورت تین طلاقوں کے بعد اس پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں رہی۔ یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی یہ اس وقت تک حرام رہے گی جب تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دوسرا شوہر نص قرآنی کے

مطابق اس حرمت غلیظہ کی آخری حد ہے۔ فیکون منهیا اس طرح دوسرا شوہر حرمت غلیظہ کو ختم کرنے والا ہو گیا۔ ف۔ اور یہ اسی وقت ہوگا کہ پہلے حرمت غلیظہ ہو تب وہ انتہاء ہو کر ختم کرے۔

ولا انهاء للحرمة قبل الثبوت

اور حرمت غلیظہ کے موجود ہونے سے پہلے حرمت کو ختم نہیں کیا جا سکتا۔ ف۔ پس مسئلہ میں صرف ایک یا دو طلاقوں کا ذکر کیا گیا ہے اور تین طلاقیں دینے کی صورت بیان نہیں کی گئی ہے۔ تو دوسرا شوہر حرمت کو کس طرح ختم کرے گا۔ بلکہ اس وقت بھی یہ عورت دوسرے سے نکاح کئے بغیر پہلے شوہر کے لئے حلال ہے تو دوسرا شوہر آخر کون سی حرمت غلیظہ کو ختم کرنے والا ہو گا۔ بلکہ جس طرح وہ پہلے شوہر کے لئے حلال تھی اب بھی حلال ہی رہی۔

ولهما قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له سماه محللا وهو المثبت للحل ......الخ

اور شیخین کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حلالہ کرنے والے پر اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا ہے لعنت فرمائی ہے۔ **سماه محللا الخ** اس حدیث میں دوسرے شوہر کو حلال کرنے والا کہا گیا ہے اور حلال کرنے والا وہ ہے جو حلت کو ثابت کرے۔ ف۔ اس طرح دوسرا شوہر نئی حلت کو ثابت کرتا ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اس صورت میں محلل کہا ہے جبکہ حرمت غلیظہ ہو کر حلالہ ہوا تھا اور جبکہ پہلے شوہر نے تین طلاقیں نہیں دیں تو اس صورت میں وہ محلل نہیں ہوا۔ اس بناء پر امام محمدؒ کی دلیل قوی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جب حلالہ دوسرے مرد سے نکاح کرنے سے ہی ہوگا۔ اور یہ کام عورت کا ہوا تو اگر عورت نے کسی وقت حلالہ ہو جانے کی خبر دی تو اس کو قبول کرنا جائز ہوگا یا نہیں۔ اس کے جواب میں یہ فرمایا۔ **واذا طلقها الخ** اگر مرد نے اپنی آزاد بیوی کو تین طلاقیں دیں پھر کچھ مدت کے بعد اس نے اکر یہ کہا کہ میری عدت گذر گئی اس کے بعد میں نے دوسرے شخص سے نکاح کر لیا تھا اور اس سے مکمل ہمبستری بھی ہوئی اس کے بعد اس نے مجھے طلاق دیدی اور اس کی عدت بھی اب ختم ہو گئی اس لئے میری حرمت غلیظہ ختم ہو گئی اور اب میں دوبارہ تم سے نکاح کرنا چاہتی ہوں۔ اور حال یہ ہے کہ وہ جو مدت بیان کرتی ہے وہ اتنی ہے کہ اس میں سارے کام ہو سکتے ہیں۔

جاز للزوج ان يصدقها اذا كان في غالب ظنه انها صادقة لانه معاملة او امر ديني ......الخ

تو پہلے شوہر کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس عورت کی بات کی تصدیق کرتے ہوئے اس سے نکاح جدید کر لے بشرطیکہ اس کو یہ گمان غالب ہو کہ یہ اپنی بات میں سچی ہے۔ ف۔ یعنی اس کے دل میں یہ پختہ یقین ہو کہ اس نے سچ کہا ہے۔ **لانها معاملة الخ** ایسی تصدیق جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات جو اس عورت نے بیان کی ہے وہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو دنیاوی معاملہ آپس میں نکاح کر لینے کا ہے یا یہ کہ یہ دینی معاملہ ہے کیونکہ حلالہ صحیح ہونے سے عورت حلال ہو گی ورنہ وہ حرام رہے گی۔

وقول الواحد فيهما مقبول وهو غير مستنكر اذا كانت المدة تحتمله ......الخ

جبکہ دنیاوی معاملہ ہو یا دینی بات ہو دونوں میں ایک مسلمان کا قول مقبول ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے اس معاملہ کو جو بھی کہا جائے بہر صورت اس مسلمان عورت کا قول قبول ہوگا۔ **وهو غير الخ** اور جب اتنی گذر گئی ہے کہ یہ باتیں ہو سکتی ہیں تو اس عورت کے کہنے کو رد اور انکار نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ف۔ بخلاف اس کے اگر صرف مہینہ دو ماہ کے اندر ہی ان باتوں کے ہو جانے کا وہ دعویٰ کردے تو وہ قول نا قابل قبول اور رد کر دینے کے لائق ہوگا۔

واختلفوا في ادنى هذه المدة وسنبينها في باب العدة.

فقہاء کرام نے ان باتوں کے لئے کم سے کم مدت ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ جسے ہم انشاء اللہ باب العدۃ میں بیان کریں گے۔ ف۔ اور بالفرض اگر وہ عورت کتابیہ ہو اور ایسی ہی بات کہے تو دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا قول قابل قبول نہ ہو۔ چونکہ یہ

دینی معاملہ ہے اور یہ عورت اگرچہ اس کی معتقد نہیں ہے مگر شوہر قبول نہیں کر سکتا ہے۔

باب الایلاء

واذاقال الرجل لامرأته والله لاأقربك اوقال والله لااقربك اربعة اشهر فهومول لقوله تعالى للذين يولون من نسائهم تربص اربعة اشهرالأية فان وطيها في الاربعة الاشهر حنث في يمينه ولزمته الكفارة لان الكفارة موجب الحنث و سقط الايلاء لان اليمين ترتفع بالحنث وان لم يقربها حتى مضت اربعة اشهر بانت منه بتطليقة وقال الشافعيؒ تبين بتفريق القاضي لانه مانع حقها في الجماع فينوب القاضي منابه في التسريح كمافي الجب والعنة ولناانه ظلمها بمنع حقها فجازاه الشرع بزوال نعمة النكاح عندمضى هذه المدة وهوالماثور عن عثمان وعلى والعبادلة الثلاثة وزيدبن ثابت رضون الله عليهم اجمعين وكفى بهم قدوة ولانه كان طلاقافي الجاهلية فحكم الشرع بتاجيله الى انقضاء المدة۔

ترجمہ: ایلاء کے بیان میں۔ جب کسی شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اللہ کی قسم میں تم سے قربت نہیں کروں گا۔ یا یہ کہا کہ اللہ کی قسم میں تم سے چار مہینے قربت نہیں کرونگا تو یہ شخص مولی یعنی ایلاء کرنے والا ہو گیا۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ایلاء کرتے ہیں ان کے لئے چار مہینوں کے انتظار کا حکم ہے۔ الآیہ۔ اب اگر اس نے چار مہینوں کے اندر ہی اس سے ہمبستری کر لی تو وہ اپنی قسم میں حانث ہو گیا اور اس پر کفارہ لازم آیا۔ کیونکہ حانث ہونے پر کفارہ لازم آتا ہی ہے۔ اور ایلاء ساقط ہو گیا۔ کیونکہ حانث ہو جانے کی وجہ سے قسم ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر اس سے اس مدت میں ہمبستری نہیں کی یہاں تک کے پورے چار ماہ گذر گئے۔ تو وہ ایک طلاق سے بائنہ ہو گی۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ قاضی کے جدا کرنے سے جدا ہو گی۔ کیونکہ اس کے شوہر اس کے جماع کا حق کا مانع ہے اس لئے وہ قاضی خود اس سے چھٹکارہ دینے میں اس شوہر کے قائم مقام ہو گا جیسا کہ مجبوب (وہ شخص جس کا آلۂ تناسل اور اس کے دونوں خصیتین کٹے ہوئے ہوں) یا عنین (نامرد) ہونے میں قائم مقام ہو جاتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس مرد نے اس عورت کا حق (وطی) نہ دے کر اس پر ظلم کیا ہے اسی لئے شریعت نے اس مدت کے ختم ہو جانے پر نعمت نکاح کو ختم کر کے اس سے بدلہ لیا ہے۔ یہی قول حضرات عثمان و علی اور تینوں عبادلہ یعنی عبداللہ بن مسعود و عبداللہ بن عباس و عبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اجمعین کا بھی ہے۔ اور ایسے حضرات کی قیادت ہی ہمارے لئے بہت کافی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء کرنا طلاق ہی ہوتا تھا۔ اس لئے شریعت نے اس مدت کے گذرنے تک اس کی حد مقرر کر دی ہے۔

توضیح: باب الایلاء۔ ایلاء کی تعریف۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل

باب الایلاء......الخ

معلوم ہونا چاہئے کہ ایلاء کے معنی ہیں اس بات کی قسم کھانا کہ میں اپنی بیوی سے قربت نہیں کروں گا۔ اب اگر چار ماہ سے کم ہو تو یہ ایلاء لغوی ہو گا اور اس سے اس جگہ کوئی بحث نہیں ہے۔ اس سے کچھ مسئلہ پیدا نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر چار مہینے یا ان سے زائد غیر محدود یا مطلق (چار مہینوں سے کم و بیش ہونے کی کوئی قید نہ ہو) ہو تو اس سے ہماری فقہ میں مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اپنی ازواج مطہرات سے ایک ماہ کے لئے ایلاء کیا تھا وہ تو صرف لغوی ایلاء تھا اور فقہی نہیں تھا جیسا کہ بعض حضرات اس کا گمان کرتے ہیں۔ اچھی طرح یاد رکھ لو۔ اس بیان سے ایلاء کی تعریف معلوم ہو گئی۔ چاروں ائمہ کرام کا اس بات پر اجماع ہے کہ بغیر قسم اور تعلیق کے ایلاء نہیں ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ چار مہینوں تک اپنی بیوی سے قربت نہ کرنے سے بھی ایلاء ہو جاتا ہے۔ مگر یہ قول شاذ اور اجماع کے مخالف ہے۔ عینیؒ نے یہ ذکر کیا

ہے۔

واذاقال الرجل لامرأته والله لااقربك اوقال والله لااقربك اربعة اشهر فهومول ......الخ

اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا واللہ میں تم سے قربت نہیں کرونگا۔ ف۔ یعنی وطی نہیں کروں گا۔ **اوقال الخ** یا یہ کہا کہ واللہ میں چار مہینوں تک تم سے قربت نہیں کروں گا۔ تو یہ شخص ایلاء کرنے والا ہو جائے گا۔ **لقوله تعالیٰ الخ** اس فرمان خداوندی کے وجہ سے کہ **للذين يولون الآيه** یعنی جو لوگ کہ اپنی عورتوں سے ایلاء کرتے ہیں ان کے لئے چار ماہ کا انتظار ہے، آخر تک۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ چار مہینوں کے اندر اگر رجوع یعنی جماع کر لیا تو اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے۔ اور اگر طلاق دینے کا ہی فیصلہ کر لیا ہے تو یہ بھی اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے۔

فان وطيها في الاربعة الاشهر حنث في يمينه ولزمته الكفارة لان الكفارة موجب الحنث ......الخ

پھر اگر چار مہینوں کے اندر اس سے وطی کر لی تو قسم میں حانث ہو گیا۔ اور اس پر کفارہ لازم ایا۔ **لان الكفارة الخ** کیونکہ حانث ہونے سے کفارہ لازم آتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس کا ایلاء بھی ختم ہو جاتا ہے۔ **لان اليمين الخ** کیونکہ حانث ہونے کی وجہ سے قسم ساقط ہو جاتی ہے۔ ف۔ اس پر چاروں ائمہ کا اجماع ہے۔ **وان لم يقربها الخ** اور اگر اس عورت سے ہمبستری نہیں کی یہاں تک کہ پورے چار مہینے گذر گئے۔ تو از خود ایک بائن طلاق اسے ہو جائے گی۔ ف۔ یعنی اس کے لئے قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہ ہوگی۔

وقال الشافعیؒ تبين بتفريق القاضی لانه مانع حقها في الجماع فينوب القاضی منابه ..... الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ قاضی کے جدا کرنے سے جدائیگی ہوگی۔ **لانه مانع الخ** کیونکہ یہ شوہر اس عورت کے جماع کے حق وصول کرنے میں رکاوٹ ڈال رہا ہے اس لئے اس سے چھٹکارہ حاصل کرنے میں خود قاضی اس شوہر کے قائم مقام ہو جائے گا۔ **کمافي الجب الخ** جیسا کہ مجبوب اور عنین ہونے کی صورت میں قائم مقام ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر کسی مرد کا آلہ تناسل اور اس کے خصیتین کٹے ہوں یا ہونے کے باوجود وہ نامرد ہو گیا ہو اس طرح پر کہ اپنی عورت سے جماع نہ کر سکتا ہو تو قاضی اس مرد کی درخواست پر اسے ایک سال کی مہلت دے گا تا کہ وہ اپنے علاج معالجہ کے ذریعہ عورت کے لائق ہو جائے۔ اگر اس مہلت کے گذرنے کے بعد بھی اس لائق نہ ہو سکے تو عورت کی رضامندی سے اس مرد کو اس سے علیحدہ کر دے یعنی اس کی بیوی کو بائنہ کر دے۔ اسی طرح بیوی سے جب قصداً وطی کرنے سے انکار کر دے تو مجبوراً قاضی ان دونوں کے درمیان جدائی کرادے۔

ولنا انه ظلمها بمنع حقها فجازاه الشرع بزوال نعمة النكاح عندمضي هذه المدة ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرد نے عورت سے اس کے حق یعنی ہمبستری کرنے کو اس سے روک کر اس پر ظلم کیا ہے۔ **فجازاه الخ** اس لئے شریعت نے ایسے مرد کو اس ظلم کا بدلہ اس طرح دیا کہ چار مہینوں کی مدت گذر جانے کے بعد نکاح سے جو کچھ نعمت اسے حاصل تھی وہ ختم کر دی۔ **وهوالماثور الخ** یہی قول حضرات عثمان و علی اور تینوں عبادلہ یعنی عبداللہ بن مسعود و عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر کے علاوہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اجمعین سے منقول اور موجود ہے۔ ان کا پیشوا ہونا ہی ہمارے لئے کافی ہے۔ ف۔ قتادہؒ نے روایت کی ہے کہ حضرات علی و ابن مسعود و ابن عباس رضی اللہ عنہم کہتے تھے کہ جب چار ماہ گذر جائیں گے تو ایک طلاق ہو جائے گی اور عورت ہی اپنی ذات کی زیادہ مستحق ہے۔ اس کی روایت عبدالرزاقؒ نے معمر سے اور انہوں نے قتادہؒ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔ اور قتادہ کا مرسل روایت کرنا بھی مقبول ہے۔ اور ابن ابی شیبہؒ نے کہا حدثنا ابو معاویہ عن الاعمش عن سعید بن جبیر عن ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم۔

قالا الخ. یعنی حضرات ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم نے کہا ہے کہ جب مرد نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا پھر اس سے

کرے یا بائنہ طلاق دیدے۔ اور ابن ابی شیبہ نے جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ وابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ یہی قول محمد بن الحنفیہ وشعبی ونخعی ومسروق وحسن بصری ومحمد بن سیرین وقبیصہ بن ذویب وسالم بن عبداللہ وابو سلمہ بن عبدالرحمن رحمہم اللہ سے روایت کیا ہے۔ اور عبدالرزاق نے کہا ہے حدثنا معمر عن عطاء الخراسانی عن ابی سلمۃ بن عبدالرحمن ان عثمان بن عفان وزید بن ثابت الخ یعنی عثمان وزید بن ثابت رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ جب ایلاء کرنے کے بعد چار مہینے گذر جائیں تو ایک طلاق ہو جاتی ہے۔ اور عورت اپنی ذات کی احق ہے (اپنے نفع ونقصان کو خوب پہنچانتی ہے اور اپنے بارے میں فیصلہ کر سکتی ہے) اس اسناد میں عطاء الخراسانی کے حفظ میں جو کچھ کلام ہے وہ دور ہو گیا کہ خود ابو سلمہ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن بخاریؒ نے حضرات عثمان وعلی وابن عمر وغیرھم رضی اللہ عنہم سے توقف کی روایت کی ہے۔

اور مؤطا میں جعفر صادق عن محمد الباقر عن علی رضی اللہ عنہ توقف مروی ہے۔ لیکن اس میں انقطاع ہے۔ کیونکہ محمد باقرؒ نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا ہے۔ اس لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو تو بدرجہ اولی نہیں پایا ہے۔ اس لئے جو روایتیں متصل اسناد سے صحیح ہیں وہ زیادہ قابل ترجیح ہیں۔ اور بالفرض اگر تسلیم کر لیں تو ہم کہتے ہیں کہ صرف حضرات عثمان وعلی وابن عمر رضی اللہ عنہم سے دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔ اس طرح اگر اسے طلاق بائنہ ہو چکی ہے تو اس سے وطی کرنی حرام ہو گی۔ اور جس صورت میں کہ اس میں توقف کا حکم ہے اس وقت بھی وطی کی جا سکتی ہے۔ اس طرح حلال وحرام کے جمع ہونے کی وجہ سے ہم نے حرام ہونے کو ہی ترجیح دی ہے۔ کیونکہ کسی ضرر وخطر کے بغیر نکاح جدید کر لینے سے حلت پیدا ہو جاتی ہے۔ بخلاف اس کے کہ بغیر نکاح کے وطی کرنے میں اگر حرام ہو تو اس سے ایک گناہ کے کرنے کا مرتکب ہو گا۔ اس لئے قول مختار یہی ہوا کہ چار مہینے گذر جانے سے طلاق بائنہ واقع ہو جائے۔ ولانہ کان الخ اور اس دلیل سے بھی کہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء کرنا ہی طلاق تھا۔ ف۔ جو کبھی ایک سال اور کبھی دو سال تک کا ہوتا تھا۔

فحكم الشرع بتاجيله الى انقضاء المدة......الخ

اس کے بعد شریعت نے ایلاء کی حد اس مدت کے گذرنے تک مقرر کر دی۔ ف۔ اس طرح ایک طویل مدت مقرر کرنا اس کے غور وفکر کے لئے کافی ہے۔ پھر کسی مدت اور مہلت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کی روایت واحدی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ہے اور ابن المسیبؒ سے بھی نقل کیا ہے۔

فان كان حلف على اربعة اشهر فقد سقطت اليمين لانها كانت موقتة به وان كان حلف على الابدفاليمين باقية لانها مطلقة ولم يوجد الحنث لترتفع به الاانه لايتكرر الطلاق قبل التزوج لانه لم يوجد منع الحق بعد البينونة فان عادفتزوجها عادالايلاء فان وطيها والاوقعت بمضى اربعة اشهر تطليقة اخرى لان اليمين باقية لاطلاقها وبالتزوج ثبت حقها فيتحقق الظلم ويعتبر ابتداء هذه الايلاء من وقت التزوج فان تزوجها ثالثا عاد الايلاء ووقعت بمضى اربعة اشهر اخرى ان لم يقربهالمابيناه فان تزوجها بعد زوج اخرلم يقع بذلك الايلاء طلاق لتقيده بطلاق هذا الملك وهى فرع مسالة التنجيز الخلافية وقدمرمن قبل واليمين باقية لاطلاقها وعدم الحنث فان وطيها كفرعن يمينه لوجود الحنث.

ترجمہ: پس اگر چار مہینوں کی قسم کھائی ہو تو اسکی قسم ختم ہو گئی کیونکہ قسم اسی مدت کے لئے کھائی گئی تھی۔ اور اگر ہمیشہ کے لئے قسم کھائی ہو تو وہ قسم باقی رہ جائے گی۔ کیونکہ یہ قسم مطلق ہے۔ اور قسم توڑنا نہیں پایا گیا ہے کہ اس کی قسم دور ہو جاتی۔ البتہ نکاح کرنے سے پہلے مکرر طلاق واقع نہیں ہو گی۔ کیونکہ اس کے بائنہ ہو جانے کے بعد پھر اسی عورت سے نکاح کر لیا تو ایلاء بھی لوٹ آیا۔ اب بھی اگر اس سے ہمبستری کر لی (تو وہ قسم ٹوٹ گئی اور اس کا کفارہ لازم آیا) ورنہ چار مہینے گذر جانے کے بعد دوسری طلاق پھر واقع ہو گی۔ کیونکہ اس کی قسم مطلق کی وجہ سے اب بھی باقی ہے۔ اور دوبارہ نکاح کر لینے کی وجہ سے اس عورت کا حق پھر

ثابت ہو گیا اور ظلم بھی متحقق ہو گیا۔ اور اس ایلاء کی ابتداء دوبارہ نکاح کرنے کے وقت سے شروع ہو گی۔ اب اگر تیسری مرتبہ بھی اس سے نکاح کر لیا تو اس کا ایلاء پھر لوٹ آیا۔ اب اگر چار مہینوں کے اندر اس نے اس عورت سے ہمبستری نہیں کی تو ان مہینوں کے ختم ہوتے ہی تیسری طلاق بھی واقع ہو جائے گی۔ اس کی وجہ بھی ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اب اگر اس عورت نے دوسرے مرد سے نکاح وغیرہ کر کے پھر اسی مرد سے نکاح کر لیا تو اب ایلاء کی وجہ سے کوئی طلاق واقع نہیں ہو گی۔ کیونکہ یہ ایلاء صرف پہلی ہی ملکیت کے ساتھ مقید تھا۔ اور یہ مسئلہ اختلافی تنجیزی مسئلہ کی فرع ہے۔ اور یہ مسئلہ پہلے گذر چکا ہے۔ لیکن قسم اب بھی باقی ہے۔ کیونکہ قسم مطلق ہے اور اس نے ابتک یہ قسم توڑی نہیں ہے۔ اگر اس سے اب ہمبستری کر لی تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے۔ کیونکہ حانث ہونا اب پایا گیا ہے۔

توضیح: محدود چار مہینوں کی یا مطلق قسم کھانے سے ایلاء کی صورت میں قسم کب ختم ہو گی۔ تفصیل۔ دلیل

فان كان حلف على اربعة اشهر فقد سقطت اليمين لانها كانت موقتة به ......الخ

اب اگر چار مہینوں کی قسم کھائی تھی تو وہ قسم بھی ختم ہو گئی۔ **لانها كانت الخ** کیونکہ قسم اسی مدت کے لئے مخصوص تھی ۔ف۔ یعنی بغیر ہمبستری کے چار مہینے گذرنے سے ہی وہ عورت بائنہ ہو جائے گی۔ اور قسم بھی ختم ہو جائے گی۔ بشرطیکہ اس طرح قسم کھائی ہو کہ واللہ میں تم سے چار مہینے ہمبستری نہیں کروں گا۔ کیونکہ اس نے قسم پوری کر دی ہے۔ **وان كان الخ** اور اگر اس نے ہمیشہ کے لئے قسم کھائی۔ ف۔ اس طرح سے کہ واللہ میں تم سے ہمبستری نہیں کروں گا۔ **واليمين باقية** تو قسم باقی رہ جائے گی۔ **لانها مطلقة** کیونکہ قسم تو مطلق ہے۔ ف۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ واللہ میں تم سے ہمبستری نہیں کروں گا۔ **ولم يوجد الخ** اسی طرح کبھی قسم بھی نہیں توڑی گئی کہ وہ قسم ختم ہو جاتی۔ ف۔ کیونکہ اگر ایک بار بھی ہمبستری کر لیتا تو وہ قسم ختم ہو گئی ہوتی۔ اس لئے اس کا تقاضا یہ تھا کہ ہر چار مہینے کے گذر جانے کے بعد طلاق پڑتی رہے۔

الا انه لايتكرر الطلاق قبل التزوج لانه لم يوجد منع الحق بعد البينونة ......الخ

البتہ اس سے دوبارہ نکاح کرنے سے پہلے بار بار طلاق نہیں ہوتی ہے۔ **لانه لم يوجد الخ** کیونکہ بائنہ ہو جانے کے بعد اس عورت کا حق روکنا نہیں پایا گیا ہے۔ کیونکہ اس عورت نے بائنہ ہو جانے کے بعد نیا نکاح نہیں کیا ہے۔ **فان عاد الخ** اگر اس مرد نے اپنی بیوی کے بائنہ ہونے کے بعد پھر اسی سے نیا نکاح کر لیا تو پھر ایلاء ہو گیا۔ ف۔ یہاں تک کہ اس بیوی سے چار مہینوں کے اندر ہمبستری کر لے ورنہ چار مہینوں کے بعد پھر وہ بائنہ ہو جائے گی۔ کیونکہ قسم مطلق کھائی ہے۔ **فان وطيها** اب اگر ہمبستری کر لی۔ ف۔ تو اس کی قسم ختم ہو گئی البتہ اس کا کفارہ لازم آئے گا۔ **والا وقعت الخ** اور اگر اب بھی ہمبستری نہیں کی تو چار مہینوں کے گذرنے پر دوسری طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ قسم مطلق ہونے کی وجہ سے ابھی تک باقی ہے۔ **وبالتزوج الخ** اور نکاح کر لینے کی وجہ سے عورت کا حق ثابت ہو گیا اور اس سے ہمبستری نہ کرنے کی وجہ سے مرد کا اس عورت پر ظلم واضح ہو گیا۔ اور اس ایلاء کی ابتداء اس عورت سے دوبارہ نکاح کرنے کے وقت سے ہو گی۔ پھر جب وہ دوبارہ بائنہ ہو گئی۔

فان تزوجها ثالثا عاد الايلاء ووقعت بمضى اربعة اشهر اخرى ان لم يقربها لمابيناه ......الخ

پھر اگر تیسری بار اس سے نکاح کیا تو اس سے ایلاء شروع ہو جائے گا۔ ف۔ کیونکہ قسم مطلق ہے **ووقعت بمضى الخ** اور چار مہینے گذرنے پر تیسری طلاق واقع ہو گی۔ بشرطیکہ ان چار مہینوں کے اندر مرد نے اس عورت سے ہمبستری نہ کی ہو۔ مذکورہ دلیل کی وجہ سے۔ ف۔ پھر تین طلاقوں کے بعد اس مرد کو یہ عورت حلال نہیں ہو گی یہاں تک کہ وہ دوسرے سوہر سے حلالہ کرنے کے بعد اس سے دوبارہ نکاح کر لے۔ م۔

فان تزوجها ثالثا عاد الایلاء ووقعت بمضی اربعة اشهر اخری ان لم یقربها لمابیناه......الخ

پھر اگر دوسرے شوہر سے نکاح وطلاق وغیرہ کے بعد پہلے شوہر نے اسی عورت سے نکاح کر لیا تو اس ایلاء کی وجہ سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔لتقیید الخ کیونکہ یہ ایلاء صرف پہلی ملکیت کے ساتھ مقید تھا۔ف۔کیونکہ ایلاء تو طلاق معلق کرنے کے حکم میں ہوتا ہے۔م۔وھی فرع الخ اور یہ مسئلہ اختلافی تنجیزی مسئلہ کی فرع ہے۔ف۔وقدمر الخ اور یہ مسئلہ تو پہلے بھی گذر چکا ہے۔ف۔یعنی طلاق کی قسم کھانے کے بیان میں گذرا ہے کہ امام زفرؒ کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوتی۔اور ہمارے نزدیک باطل ہو جاتی ہے۔مبسوط میں لکھا ہے کہ جس نے اپنی بیوی سے یہ کہتے ہوئے ایلاء کیا کہ واللہ میں تم سے قربت نہیں کروں گا پھر اسے تین طلاقیں دیدیں تو ہمارے نزدیک ایلاء باطل ہو گیا۔اور زفرؒ کے نزدیک باطل نہیں ہوا۔اسی طرح اگر یہ عورت اس ایلاء سے تین بار بائنہ ہوئی پھر دوسرے شوہر سے نکاح وطلاق وغیرہ کے بعد اسی پہلے شخص کے پاس نکاح کر کے آگئی تو بھی ہمارے نزدیک پہلا ایلاء ختم ہو گیا۔والیمین باقیة الخ اور وہ قسم ابھی تک باقی ہے کیونکہ قسم مطلق ہے کسی ملک کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔جبکہ اس نے اپنی قسم ابھی تک نہیں توڑی ہے۔ف۔اس لئے وہ قسم باقی ہی رہے گی یہاں تک کہ اس سے صحبت کر کے اس قسم کو ختم کر دے۔م۔فان وطیها الخ اور اگر اس سے صحبت کر لی تو اپنی قسم ٹوٹنے کا کفارہ ادا کر دے۔لوجود الحنث۔کیونکہ قسم توڑنا تب پایا گیا۔م

فان حلف علی اقل من اربعة اشهر لم یکن مولیا لقول ابن عباسؓ لا ایلاء فیمادون اربعة اشهر ولان الامتناع عن قربانها فی الکثر المدة بلامانع وبمثله لایثبت حکم الطلاق فیه ولوقال واللہ لااقربك شهرین وشهرین بعد هذین الشهرین فهومول لانه جمع بینهما بحرف الجمع فصار کجمعه بلفظ الجمع ولومکث یوماثم قال واللہ لا اقربك شهرین بعدالشهرین الاولین لم یکن مولیالان الثانی ایجاب مبتدأ وقدصار ممنوعا بعدالاولی شهرین وبعد الثانیة اربعة اشهرالایوما مکث فیه فلم تتکامل مدة المنعo

ترجمہ: اور اگر چار مہینوں سے کم کے لئے قسم کھائی تو اس قسم سے وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا۔حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس قول کی بناء پر کہ چار مہینوں سے کم میں ایلاء نہیں ہوتا ہے۔اور اس وجہ سے بھی کہ اس مرد کا طویل مدت میں اس کی صحبت سے رکا رہنا کسی خاص رکاوٹ کے بغیر ہے۔اور ایسے کنارہ رہنے سے اس موقع میں طلاق کا حکم نہیں ہوتا ہے۔اور اگر اس طرح کہا کہ اللہ کی قسم میں تم سے صحبت نہیں کروں گا دو مہینے اور ان کے بعد بھی دو مہینے تو اس کہنے سے ایلاء ہو جائے گا۔کیونکہ اس نے صرف جمع (واو) کے ذریعہ دونوں جملوں کو ملا دیا ہے تو ایسا ہو گیا گویا اس نے لفظ جمع کے ذریعہ دونوں جملوں کو ملا دیا ہو۔اور اگر ایک دن ٹھہر کر اس نے کہا اللہ کی قسم میں ان دو مہینوں میں تم سے ہمبستری نہیں کروں گا جو پہلے دو مہینوں کے بعد ہیں تو وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا۔کیونکہ دوسری قسم شروع سے ایجاب ہے۔حالانکہ وہ پہلے قسم سے ہی دو مہینوں کے لئے صحبت کرنے سے روکا ہوا ہے۔اور دوسری قسم کے بعد چار مہینوں کے لئے روکا ہوا ہے مگر ایک دن کم۔اس لئے منع کی مدت پورے چار مہینوں کی نہیں ہوئی۔

توضیح: چار مہینوں سے کم کے لئے قسم کھانے سے ایلاء کرنے والا ہو گیا نہیں۔تفصیل۔حکم۔دلیل

فان حلف علی اقل من اربعة اشهر لم یکن مولیا لقول ابن عباسؓ لا ایلاء فیمادون......الخ

اگر چار مہینوں سے کم میں وطی نہ کرنے کی قسم کھائی تو وہ ایلاء کرنے والا نہ ہوگا۔ف۔یہاں تک کہ اگر کوئی اس طرح کہے کہ واللہ میں ایک دن کم چار مہینے میں تم سے ہمبستری نہیں کروں گا تو یہ ایلاء نہیں ہوگا۔بلکہ صرف ایک قسم ہوگی اس بناء پر اگر

اس عرصہ میں اس نے ہمبستری کرلی تواس پر قسم کا کفارہ لازم آئے گا۔ اور اگر پورے چار مہینے وہ ہمبستر نہ ہوا تووہ اپنی قسم میں پکا اور سچار ہا ساتھ ہی عورت بھی بائنہ نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ ایلاء نہ تھا۔ **لقول ابن عباس رضی الله عنهما الخ** کیونکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا ہے کہ چار مہینوں سے کم میں ایلاء نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اس معنی کی ابن ابی شیبہ نے سند صحیح کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ اور چاروں فقہاء، اور جمہور علماء کا یہی مذہب بھی ہے۔ م۔ ف۔ ع۔

ولان الامتناع عن قربانهافي اكثرالمدة بلامانع وبمثله لايثبت حكم الطلاق فيه ......الخ

اور اس دلیل سے بھی کہ مدت کے زیادہ حصہ میں عورت کی ہمبستری سے کنارہ رہنا کسی رکاوٹ کے بغیر ہوئی ہے اور اس طرح کنارہ رہنے سے طلاق کا حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی مثلاً ایک یا دوماہ صحبت نہ کرنے کی کسی نے قسم کھائی تو باقی چار مہینوں کی مدت میں وہ بغیر کسی روک کے صحبت کرسکتا ہے اس لئے طلاق کا حکم نہ ہوگا۔ م۔ **ولو قال الخ** اور اگر اس طرح کہا کہ واللہ میں دو مہینے اور ان کے بعد کے دو مہینے تم سے قربت نہیں کروں گا تو ایسا کہنے والا ایلاء کرنے والا ہوگا۔ کیونکہ اس نے دونوں جملوں کو حرف جمع کے ساتھ جمع کردیا ہے۔ ف۔ یعنی دو مہینوں کو حرف عطف (واو) کے ساتھ جمع کردیا ہے۔ **فصار كجمعه الخ** تو ایسا ہوگیا گویا اس نے لفظ جمع کے ساتھ جمع کیا یعنی یہ کہا کہ واللہ میں تم سے دو مہینوں کے ساتھ ان کے بعد والے دو مہینوں میں قربت نہیں کروں گا۔ م۔

ولومكث يوماثم قال والله لا اقربك شهرين بعدالشهرين الاولين لم يكن موليا......الخ

اور اگر ایک دن ٹھہر کر۔ ف۔ یعنی پہلے کہا کہ واللہ میں تم سے دوماہ قربت نہیں کروں گا پھر ایک دن اس قسم کی کوئی بات نہیں کی پھر کہا کہ میں تم سے وہ دو مہینے قربت نہیں کروں گا جو پہلے دو مہینوں کے بعد میں تو وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا۔ ف۔ کیونکہ درمیان میں ایک دن چار مہینوں سے کم ہوگیا۔ **لان الثاني الخ** کیونکہ دوسری قسم تو شروع سے ہی ایجاب ہے۔ ف۔ یعنی پہلی قسم سے اس کا تو تعلق نہیں رہا۔ **وقد صار الخ** حالانکہ یہ شخص پہلی قسم کے ساتھ ہی ہمبستری کرنے سے روک دیا گیا ہے۔ **وبعدالثانية الخ** اور دوسری قسم کھانے سے چار مہینوں کے لئے روک دیا گیا ہے۔ سوائے اس ایک دن کے جس میں وہ خاموش تھا۔ ف۔ اس طرح مجموعہ ایک دن کم چار مہینے کی قسم ہوئی۔ **فلم تتكامل الخ** تو اس ممانعت کی مدت پوری نہ ہوسکی۔ ف۔ بلکہ دو قسمیں ہوئیں اس بناء پر پہلی قسم کے پہلے دو مہینوں یا دوسری قسم کے دوسرے دو مہینوں میں اگر ہمبستری کرلے گا تو قسم کا کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر دونوں مدتوں میں یوں ہی ہمبستری کے بغیر رہ گیا تو ایلاء اور کفارہ کے بغیر اپنی قسم میں سچا رہا۔ م

ولوقال والله لااقربك سنة الايومالم يكن موليا خلافا لزفرؒ وهو يصرف الاستثناء الى اخرها اعتبارا بالاجارة فتمت مدة المنع ولنا ان المولى من لايمكنه القربان اربعة اشهرالابشئ يلزمه ويمكنه هھنالان المستثنى يوم منكر بخلاف الاجارة لان الصرف الى الاخر لتصحيحها فانها لا تصح مع التنكيرولاكذلك اليمين ولوقربها في يوم والباقي اربعة اشهرا واكثر صار موليا لسقوط الاستثناء ولوقال وهوبالبصرة والله لاادخل الكوفة و امرأته بهالم يكن موليا لانه يمكنه القربان من غير شئ يلزمه بالاخراج من الكوفة.

ترجمہ: اور اگر اس طرح کہا کہ واللہ میں تم سے سوائے ایک دن کے ایک سال قربت نہیں کروں گا تو اس سے وہ ایلاء کرنے والا نہ ہوگا۔ اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے کہ یہ ایک دن کا استثناء کرلینے کو اس سال کے آخری دن پر محمول کرتے ہیں کرایہ پر قیاس کرتے ہوئے۔ اس طرح ممانعت کی مدت (چار ماہ) پوری پائی جاتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا وہی شخص ہوتا ہے جو اپنے اوپر کچھ لازم کئے بغیر چار مہینے تک اپنی بیوی سے صحبت نہ کرسکے۔ اور یہاں یہ بات یعنی صحبت کرنا ممکن ہے کیونکہ اس نے جس ایک دن کا استثناء کیا ہے وہ دن غیر معین ہے۔ بخلاف کرایہ کے معاملہ کے۔ کیونکہ اس معاملہ کو درست کرنے کے

خیال اور ضرورت سے اس دن کو آخری دن پر محمول کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس ایک دن کو غیر متعین کئے ہوئے یہ معاملہ اجارہ درست نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ مجبوری اس قسم میں نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس مدت کے کسی ایک دن اس نے صحبت کر لی اور اس کے بعد بھی اس سال کے چار ماہ یا اس سے بھی زائد دن باقی رہ گئے تو وہ ایلاء کرنے والا ہو گا استثناء ختم ہو جانے کی وجہ سے۔ اور اگر بصرہ شہر میں رہتے ہوئے اس نے کہا کہ واللہ میں کوفہ میں داخل نہیں ہوں گا اور اس وقت اس کی بیوی اسی کوفہ میں موجود ہے تو اس کہنے کی وجہ سے وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس مرد کے لئے یہ ممکن ہے کہ کفارہ ادا کئے بغیر اس سے قربت کر سکے۔ اس طرح سے کہ اس عورت کو کوفہ سے نکل جانے کا حکم دیدے۔

توضیح: اگر کسی نے ایک دن غیر معین کو مستثنیٰ کر کے ایک سال تک اپنی بیوی سے صحبت نہ کرنے کی قسم کھائی۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل

ولوقال والله لااقربك سنة الايومالم يكن موليا خلافا لزفرؒ وهو يصرف الاستثناء ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ اعتبار ابالاجارة الخ اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے۔ اس طرح انکار کی مدت پوری ہو جاتی ہے۔ ف۔ جیسے کرایہ کے معاملہ میں کسی نے ایک دن کم ایک سال کے لئے کرایہ دیا تو وہ چیز ایک سال تک مسلسل اسی کے پاس کرایہ میں رہے گی۔ لیکن سال کا آخری دن اس سے مستثنیٰ ہو گا۔ اسی طرح یہاں بھی مسلسل ایک سال اس عورت سے صحبت نہیں کر سکے گا۔ سوائے آخری ایک دن کے۔ اس طرح ابتداء سے دوبار چار چار ماہ کی پوری مدت اس کے لئے ممنوع رہی۔ اس لئے ایلاء پایا گیا۔ ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا وہی شخص ہوتا ہے جو اپنے اوپر کچھ کفارہ لازم کئے بغیر اپنی بیوی سے صحبت نہ کر سکے۔ ف۔ یعنی قسم کا کفارہ ادا کئے بغیر صحبت نہ کر سکے۔

ويمكنه ههنالان المستثنى يوم منكر بخلاف الاجارة لان الصرف الى الاخر لتصحيحها ......الخ

اور یہاں اپنے اوپر کچھ لازم کئے بغیر بھی صحبت کر سکتا ہے کیونکہ جس دن کا استثناء کیا ہے وہ دن ایک غیر معین اور نکرہ ہو رہا ہے۔ ف۔ یعنی ہر چار مہینے کے اندر جس کسی بھی ایک دن وہ چاہے اس سے صحبت کر لے تو کوئی مدت پوری نہ ہوئی۔ بخلاف الاجارة الخ اور قسم کا یہ معاملہ عقد اجارہ کے برخلاف ہے اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اجارہ میں استثناء کو آخری دن کی طرف محمول کر دیا جاتا ہے تاکہ یہ عقد اپنی جگہ پر قائم رہ سکے۔ کیونکہ اگر عقد اجارہ میں ایک دن بھی نکرہ اور غیر معین ہو کر رہ جائے تو پورا عقد صحیح نہیں رہے گا۔ ولا كذلك اليمين الخ لیکن قسم کا یہ حال نہیں ہے۔ ف۔ یعنی قسم ایک غیر معین دن ہونے کے باوجود صحیح ہو جاتی ہے۔ ولو قربها الخ اگر عورت سے کسی ایسے دن میں صحبت کر لی کہ بقیہ مہینے اس سال کے چار مہینے یا اس سے بھی زائد رہ گئے ہیں تو وہ ایلاء کرنے والا ہوا۔ لسقوط الاستثناء الخ کیونکہ استثناء ختم ہو گیا ہے۔ ف۔ یعنی اب جتنے دن باقی رہ گئے ہیں ان میں بیوی کے ساتھ قربت نہیں کر سکتا ہے کیونکہ استثناء کا وہ ایک دن ہو کر ختم ہو گیا ہے۔

ولوقال وهوبالبصرة والله لاادخل الكوفة و امرأته بهالم يكن موليا ......الخ

اور اگر شوہر بصرہ شہر میں ہو اور اس کی بیوی دوسرے شہر مثلاً کوفہ میں ہو ایسی صورت میں شوہر نے یہ کہا کہ واللہ میں کوفہ میں داخل نہ ہوں گا تو یہ بھی ایلاء کرنے والا نہ ہو گا۔ لانہ یمکن الخ کیونکہ اس مرد کے لئے یہ ممکن ہے کہ یہ کچھ کفارہ ادا کئے بغیر اپنی بیوی سے صحبت کر لے اس طرح سے کہ اپنی بیوی کو اس شہر سے باہر اپنے پاس بلوا لے۔ ف۔ یعنی اپنا وکیل یا نائب کو بھیج کر عورت کو کوفہ سے باہر لا سکتا ہے۔

قال ولوحلف بحج اوبصوم اوبصدقة اوعتق اوطلاق فهومول لتحقق المنع باليمين وهوذكر الشرط والجزاء وهذه الاجزية مانعة لمافيها من المشقة و صورة الحلف بالعتق ان يعلق بقربانها عتق عبده وفيه خلاف

ابی یوسفؒ فانه یقول یمکنه البیع ثم القربان فلایلزمه شئ وهمایقولان البیع موهوم فلا یمنع المانعیة فیه والحلف بالطلاق ان یعلق بقربانها طلاقها او طلاق صاحبتها و کل ذلك مانع.

ترجمہ: فرمایا۔اگر کسی شخص نے حج کرنے یا روزہ رکھنے یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق دینے کی قسم کھائی تو وہ ایلاء کرنے والا ہو گیا۔کیونکہ قسم کھانے کی وجہ سے قربت کرنے سے باز رہنا پایا گیا۔اور قسم یہی شرط و جزاء کا بیان ہے۔اور یہی جزائیں اس کے لئے رکاوٹ ہیں۔کیونکہ ان میں سخت تکلیف اٹھانی ہوگی۔اور آزاد کرنے کی قسم کھانے کی صورت یہ ہوگی کہ اس کی قربت وصحبت ہونے پر اپنے غلام کی آزادی معلق کردے۔لیکن اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے۔اس لئے کہ یہ فرماتے ہیں کہ اس مالک کے لئے یہ ممکن ہے کہ اپنے اس غلام کو بیچ دے اور بعد میں اس سے قربت کرے تو اس پر کوئی کفارہ لازم نہ ہوگا۔اور طرفین یہ کہتے ہیں کے اسے بیچنا تو ایک وہمی اور احتمالی بات ہے اس لئے یہ قربت سے مانع ہونے سے نہیں رکا۔اور طلاق کے ساتھ معلق کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اپنی بیوی کے ساتھ صحبت کرنے پر اس کی طلاق کو یا اس کی سوکن کی طلاق کو معلق کردے۔اس طرح یہ دونوں باتیں اس کے ساتھ قربت کرنے سے روکنے والی ہیں۔

توضیح: حج یا روزہ یا صدقہ یا غلام کی آزادی وغیرہ پر بیوی کی قربت کو معلق کرنا ایلاء ہے یا نہیں۔ دلیل

قال ولو حلف بحج او بصوم او بصدقة او عتق او طلاق فهو مول لتحقق المنع باليمين ......الخ

مصنفؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے حج یا روزہ یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق کی قسم کھائی تو وہ شخص ایلاء کرنے والا ہو گیا۔ف۔یعنی مثلاً کسی نے اپنی بیوی ہندہ سے کہا کہ اگر میں تم سے قربت کروں تو مجھ پر خانہ کعبہ کا حج لازم ہے۔یا ایک ماہ کے روزے لازم ہیں یا دس روپے صدقہ کرنا لازم ہے۔یا اپنا کلو غلام آزاد کرنا لازم ہے۔یا میری سلیمہ بی بی کو طلاق ہے تو ان تمام صورتوں میں ایلاء ہوگا۔ لتحقق المنع الخ کیونکہ بیوی کے صحبت سے کنارہ رہنا ان تمام صورتوں میں قسم پائے جانے کی وجہ سے ہوا ہے۔اور قسم کے معنی میں شرط و جزاء بیان کرنا ہے۔یعنی مثلاً اگر قربت کروں تو حج لازم ہو۔الخ۔

وهذه الاجزية مانعة لمافيها من المشقة و صورة الحلف بالعتق ان يعلق بقربانها ......الخ

اور یہ تمام جزائیں جو خود پر لازم کی ہیں وہی اس کی قربت سے مانع ہو رہی ہیں۔کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی ادائیگی سے مختلف پریشانیوں کو برداشت کرنا لازم ہوگا۔ف۔اسی لئے اگر قربت کرلی تو لازمی طور سے حج کرنے جانا پڑے گا۔اور روزہ وغیرہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔و صورة الحلف الخ اور غلام آزاد کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اپنی بیوی کی صحبت کرنے کی شرط کے ساتھ اپنے غلام کا آزاد ہونا معلق کردے۔ف۔یعنی مثلاً یوں کہے کہ اگر میں تم سے قربت کروں تو میرا کلو غلام آزاد ہے۔وفیہ خلاف الخ اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ شخص اگر چاہے تو اس غلام کو فروخت کر کے اپنی بیوی سے ہمبستری کر کے قسم کا کفارہ ادا کرنے سے بچ سکتا ہے۔ف۔اور جب کچھ کفارہ لازم نہ ہوگا تو ایلاء بھی نہ ہوگا۔

وهمايقولان البيع موهوم فلا يمنع المانعية فيه والحلف بالطلاق ان يعلق بقربانها طلاقها......الخ

اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اسے فروخت کرنا ایک خیالی بات ہے۔جو کسی وجہ سے نہ ہو سکے اس لئے یہ قربت سے مانع رہے گا۔ف۔اور جب اس کی فروخت بھی مانع رہا تو ایلاء پایا گیا۔ والحلف بالطلاق الخ اور طلاق کے ساتھ قسم کھانے کی صورت یہ ہوگی کہ اس بیوی سے اگر قربت کروں تو اسی کو یا اس کی سوکن کو طلاق ہے۔تو ان دونوں میں کسی ایک کی طلاق بھی اس کی صحبت سے روکنے والی ہوگی۔ف۔مثلاً یوں کہا کہ اگر تم سے قربت کروں تو تم کو طلاق ہے یا میری فلاں بیوی کو طلاق ہے تو طلاق کے خوف سے اس سے قربت نہیں کر سکتا ہے۔اس لئے ایلاء پایا گیا۔اس لئے چار مہینوں کی مہلت میں اگر اس

نے قربت کرلی تو طلاق ہوگئی ورنہ چار مہینوں کے بعد یہ عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔

وان الى من المطلقة الرجعية كان موليا وان الى من البائنة لم يكن موليالان الزوجية قائمة فى الاولى دون الثانية ومحل الايلاء من تكون من نسائنا بالنص فلوانقضت العدة قبل انقضاء مدة الايلاء سقط الايلاء لفوات المحلية ولوقال لاجنبية والله لأاقربك اوانت على كظهرامى ثم تزوجها لم يكن موليا ولامظاهرا، لان الكلام فى مخرجه وقع باطلا لانعدام المحلية فلا ينقلب صحيحا بعد ذلك وان قربها كفر لتحقق الحنث اذاليمين منعقدة فى حقه ومدة ايلاء الامة شهران لان هذه مدة ضربت اجلاً للبينوتة فتتنصف بالرق كمدة العدة.

ترجمہ: اور اگر اپنی طلاق رجعی پائی ہوئی بیوی سے ایلاء کیا تو یہ ایلاء کرنے والا ہو جائے گا اور اگر طلاق بائن پائی ہوئی بیوی سے ایلاء کیا تو وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا۔ کیونکہ پہلی سے نکاحی رشتہ اب بھی کچھ باقی ہے۔ لیکن دوسری سے باقی نہیں رہا۔ کیونکہ نص قرآن سے یہ بات ثابت ہے کہ ایلاء کا محل وہی عورتیں ہوتی ہیں جو ہماری بیویوں میں سے ہوں۔ اس لئے اگر کسی عورت کی طلاق کی عدت اس کی ایلاء کی مدت ختم ہونے سے پہلے گذر جائے تو ایلاء ختم ہو جائے گا کیونکہ وہ عورت اب ایلاء کا محل باقی نہیں رہی اور اگر کسی اجنبیہ عورت سے یوں کہا کہ اللہ کی قسم میں تم سے قربت نہیں کروں گا یا یہ کے تم میرے لئے ایسی ہو جیسے کہ میری ماں کی پیٹھ۔ اس کے بعد اسی عورت سے نکاح کر لیا تو اس سے وہ شخص ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا۔ اور ظہار کرنے والا بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ کلام جو اس نے کیا ہے وہ منہ سے نکلتے وقت ہی محل باقی نہ رہنے کی وجہ سے لغو ہو گیا تھا۔ تو اب۔ پلٹ کر وہ کلام صحیح نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اگر اس سے قربت کرلی تو قسم ٹوٹ جانے کی وجہ سے وہ کفارہ قسم ادا کرے۔ کیونکہ اس کے حق میں وہ قسم منعقد ہو چکی ہے۔ اور باندی کے ایلاء کے مدت دو مہینے ہیں۔ کیونکہ یہی مدت ایلاء تو بائن ہونے کے واسطے میعاد مقرر کی گئی ہے اس لئے باندی ہونے کی وجہ سے مدت آدھی ہو جائے گی جیسے کہ عدت کی مدت میں ہے۔

توضیح: مطلقہ رجعیہ اور بائنہ کے درمیان ایلاء کے حکم کا فرق۔ اجنبیہ کے ایلاء یا ظہار کا حکم۔ اور باندی سے ایلاء کی مدت۔ تفصیل۔ دلائل

وان الى من المطلقة الرجعية كان موليا وان الى من البائنة لم يكن موليا......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ومحل الايلاء الخ کیونکہ ایلاء کا محل وہی عورتیں ہوتی ہیں جو ہماری بیویاں ہوں۔ یہ بات نص قرآنی سے ثابت ہے۔ ف۔ یعنی یہ فرمان خداوندی ہے للذين يولون من نسائهم الآیہ کیونکہ اس میں تمہاری بیویاں ہونے کی قید کی تصریح ہے۔ اس لئے مطلقہ رجعیہ کے ساتھ عدت میں ایلاء کرنا صحیح ہے۔ فلوانقضت الخ پھر اگر ایلاء کی مدت (چار ماہ) گذرنے سے پہلے مطلقہ رجعیہ کی عدت ختم ہوگئی تو ایلاء بھی ختم ہو گیا۔ کیونکہ وہ اب ایلاء کا محل یعنی ایلاء کے لائق نہیں رہی۔ ف۔ کیونکہ عدت گذرنے سے پہلے بائنہ ہو چکی ہے۔

ولوقال لاجنبية والله لااقربك اوانت على كظهرامى ثم تزوجها لم يكن موليا ولامظاهرا......الخ

اور اگر کسی اجنبیہ یعنی جس سے اس کا نکاح نہیں ہوا ہے یہ کہا کہ واللہ میں تم سے قربت نہیں کروں گا۔ ف۔ یعنی غیر منکوحہ سے ایلاء کیا۔ او انت على الخ یا اجنبیہ سے کہا کہ تم میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہو۔ ف۔ یعنی اجنبیہ سے ظہار کیا۔ ثم تزوجها الخ پھر اس عورت سے نکاح کر لیا تو اس عورت سے ایلاء کرنے والا اور ظہار کرنے والا بھی نہ ہوگا۔ لان الكلام الخ کیونکہ جو جملہ اس نے اپنے منہ سے نکالا وہ نکلتے وقت ہی لغو ہو گیا تو وہ کسی وقت بھی صحیح نہ ہوگا۔ ف۔ البتہ اس کے ذمہ قسم لازم ہوگئی۔

وان قربها كفر لتحقق الحنث اذاليمين منعقدة فى حقه ......الخ

اور اگر اب اس سے قربت کرے گا تو قسم کا کفارہ ادا کرنا ہوگا۔ لتحقق الحنث الخ کیونکہ اس کی طرف سے قسم توڑنا پایا گیا اس لئے کہ اس مرد کے حق میں قسم محقق ہو چکی ہے۔ ف۔ اتنی زیادہ مؤکد ہو چکی تھی کہ اگر وہ شخص اس عورت سے زنا بھی کرتا تب بھی اپنی قسم میں جھوٹا ہوتا۔ ومدة الایلاء اور باندی بیوی سے ایلاء کی مدت دو ماہ ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر اپنی باندی بیوی سے ایلاء کیا اور اس عرصہ میں قربت نہیں کی تو دو ہی مہینوں کے بعد وہ بائنہ ہو جائے گی۔ لان هذه الخ اس لئے کہ چار مہینوں کی مدت بائن ہونے کے واسطے متعین کی گئی ہے۔ اس لئے باندی ہونے کی وجہ سے آدھی ہو کر دو مہینے ہو جائے گی۔ جیسے عدت کی مدت کا حال ہے۔ ف۔ اسی لئے آزاد عورت کے مقابلہ میں باندی کی عدت بھی آدھی ہی ہوتی ہے۔

وانكان المولي مريضا لايقدرعلي الجماع اوكانت مريضة او رتقاء اوصغيرة لاتجامع اوكانت بينهما مسافة لايقدران يصل اليهافي مدة الايلاء ففيه ان يقول بلسانه فئت اليهافي مدة الايلاء فان قال ذلك سقط الايلاء وقال الشافعيؒ لافيء الابالجماع واليه ذهب الطحاوى لانه لوكان فيئالكان حنثا ولنا انه اذاها بذكر المنع فيكون ارضاؤها بالوعد باللسان واذا ارتفع الظلم لايجازى بالطلاق ولوقدرعلى الجماع فى المدة بطل ذلك الفئى وصارفيئه بالجماع لانه قدرعلى الاصل قبل حصول المقصود بالخلف.

ترجمہ: اور اگر ایلاء کرنے والا خود ایسا بیمار ہو اجس سے ہمبستری پر قدرت نہ ہو یا عورت بیمار ہو۔ یا اسے پیدائشی طور پر رتق کی بیماری ہو یا وہ اتنی چھوٹی ہو کہ اس سے صحبت نہ ہو سکتی ہو یا ان دونوں (جوڑوں) میں اتنا فاصلہ ہو کہ ایلاء کی بقیہ مدت میں دونوں کا ایک جگہ جمع ہونا ممکن نہ ہو تو ان تمام صورتوں میں مرد مدت کے اندر صرف اپنی زبان سے یہ کہدے کہ میں نے اس سے رجوع کر لیا ہے۔ چنانچہ اگر اس نے اتنا کہدیا تو اس کا ایلاء ختم ہو گیا۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس میں عملی طور سے ہمبستری کے بغیر رجعت نہیں ہوگی۔ حنفیہ میں سے امام طحاویؒ کا بھی یہ مذہب ہے۔ اس دلیل سے کہ اگر زبانی کہنا ہی رجوع ہو جاتا تو یہ قسم ٹوٹنا ہوتا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرد نے اپنی بیوی کو جو تکلیف پہنچائی ہے وہ بھی زبان سے انکار کر کے۔ اس لئے اس کو راضی کرنا بھی زبان سے کہنے سے ہی ہوگا۔ اور جب اس کی طرف سے ظلم ختم ہو گیا تو اب طلاق واقع کر کے اس کا بدلہ نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر زبان سے کہنے کے بعد اس مدت کے اندر ہی وہ مرد ہمبستری پر قادر ہو گیا تو اس کی زبان کی رجعت باطل ہو جائے گی۔ اور اب اس کی رجعت ہمبستری سے ہی ہوگی۔ کیونکہ خلیفہ کے ذریعہ مقصود حاصل ہونے سے پہلے ہی وہ اصل (جماع) پر قادر ہو گیا ہے۔

توضیح: اگر ایلاء کرنے والے مرد یا اس کی بیوی میں ایسی کوئی مجبوری آگئی ہو جس سے ایلاء سے رجوع کرنا عملی طور سے ممکن نہ ہو تو کیا کیا جائے۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل

وانكان المولي مريضا لايقدرعلي الجماع اوكانت مريضة او رتقاء ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لانه لوكان الخ اس دلیل سے کہ اگر زبانی کہنے سے ہی رجوع ہو جاتا تو اس سے قسم کا ٹوٹنا لازم آتا۔ ف۔ کیونکہ مدت ایلاء میں رجعت کر لے یعنی بیوی سے ہمبستری کر لینے سے قسم توڑنے کا کفارہ لازم آتا ہے جبکہ زبانی رجوع کرنے سے بالاتفاق کفارہ لازم نہیں آتا۔ اس لئے زبانی رجوع کرنے سے رجوع نہیں ہو سکتا ہے۔ شیخ ناطفیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے۔ ع۔ ولنا انه الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی کو زبان سے کہہ کر ہی اس کے حق کا انکار کر کے تکلیف پہنچائی تھی تو اب اس بیوی کو زبان سے ہی راضی وخوش کرنے سے اس کی کمی پوری ہو جائے گی۔ اور جب اس کے ظلم کا ازالہ ہو گیا تو اب انصاف کے خلاف ہے کہ اسے طلاق ہونے کی سزا دی جائے۔ ف۔ کیونکہ فی الحال شوہر اسے خوش کرنا چاہتا ہے مگر خود اپنی یا اس بیوی کی مجبوری کی وجہ سے عاجز ہے۔ کیونکہ بیماری کے دنوں میں عورت کی صحبت کا حق باقی نہیں رہتا

ہے۔ پس جس طرح پہلے زبان سے انکار کر کے پریشان کیا اسی طرح اب بھی زبان سے رجعت کا اقرار کر کے اسے خوش کر لیا۔

ولوقدرعلى الجماع فى المدة بطل ذلك الفئى وصار فيئه بالجماع ......الخ

البتہ اگر زبان سے اقرار رجعت کر کے ایلاء کی مدت ہی میں اس سے ہمبستری پر قادر ہو گیا تو اب زبان کی رجعت کی سہولت ختم ہو گئی۔ اور اب عملی طور سے یعنی صحبت کر کے رجعت کرنا لازم ہو گیا۔ لانه قدر الخ کیونکہ خلیفہ یعنی زبان سے اقرار سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے ہی وہ اصل ہمبستری پر قادر ہو گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ ہمبستری اور جماع اصل ہے اس سے عاجز ہونے کی صورت میں اس کے خلیفہ یعنی زبان سے اقرار کو لازم کیا گیا تھا۔ تاکہ چار مہینے گذر جانے سے عورت کو طلاق نہ ہو جائے۔ اور اب جبکہ وہ شخص چار مہینوں کے اندر ہی ہمبستری پر قادر ہو گیا تو خلیفہ جاتا رہا اور اصل حکم جماع کا باقی رہ گیا۔

واذاقال لامرأته انت على حرام سئل عن نيته فان قال اردت الكذب فهو كماقال لانه نوى حقيقة كلامه وقيل لايصدق فى القضاء لانه يمين ظاهر اوان قال اردت الطلاق فهى تطليقة بائنة الاان ينوى الثلث وقدذكرناه فى الكنايات و ان قال اردت الظهار فهو ظهار وهذا عندابى حنيفة وابى يوسفؒ وقال محمدؒ ليس بظهار لانعدام التشبيه بالمحرمة وهوركن فيه ولهما انه اطلق الحرمة وفى الظهار نوع حرمة والمطلق يحتمل المقيدوان قال اردت التحريم اولم اردبه شيئا فهويمين يصيربه موليا لان الاصل فى تحريم الحلال انما هويمين عندنا وسنذكره فى الايمان ان شاء الله ومن المشائخ من يصرف لفظة التحريم الى الطلاق من غيرنية بحكم العرف والله اعلم بالصواب.

ترجمہ: اور جب کوئی اپنی بیوی سے کہے کہ تم مجھ پر حرام ہو تو اس سے یہ معلوم کیا جانا چاہئے کہ اس جملہ کے کہنے سے اس کی کیا نیت تھی۔ اگر جواب میں وہ یہ کہے کہ میں نے یوں ہی جھوٹ کہا تھا تو اس نے جیسا کہا اسی پر اسے محمول رکھا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اس کلام کی حقیقت کی نیت کی تھی۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ قاضی کے فیصلہ کے وقت اس قول کو سچا نہیں مانا جائے گا۔ کیونکہ یہ جملہ ظاہر میں قسم ہے۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے اس سے طلاق کی نیت کی تھی تو وہ ایک طلاق بائن ہو گی البتہ اگر تین طلاقوں کی نیت کی ہو یہ مسئلہ ہم نے کنایات کی بحث میں بیان کر دیا ہے۔ اور اگر اس نے یوں کہا کہ میں نے اس سے ظہار کا ارادہ کیا تھا تو وہ ظہار ہی ہو گا۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ لیکن امام محمدؒ نے کہا ہے کہ یہ ظہار نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں ہمیشہ کے لئے حرام عورتوں کے ساتھ تشبیہ نہیں ہے حالانکہ ظہار کے لئے تشبیہ کا ہونا ایک رکن ہے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مطلق حرام کہا ہے۔ جبکہ ظہار میں بھی ایک قسم کی حرمت ہوتی ہے۔ اور مطلق میں مقید کا بھی احتمال ہوتا ہے۔ اور اگر یوں کہا کہ میں نے اس عورت کو حرام کر لینا مراد لیا ہے یا یہ کہا کہ میری کچھ بھی مراد نہیں تھی۔ تو یہ قسم ہوئی۔ اس کے وجہ سے وہ ایلاء کرنے والا ہو جائے گا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک حلال کو حرام کر لینے میں اصل یہی ہے کہ وہ قسم ہو جاتی ہے۔ اس بحث کو انشاء اللہ ہم باب القسم میں بیان کریں گے۔ اور کچھ مشائخ وہ بھی ہیں جو لفظ تحریم کو بغیر نیت ہونے سے طلاق کے معنی لیتے ہیں۔ عام عرف کی وجہ سے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ تم مجھ پر حرام ہو۔ تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

واذاقال لامرأته انت على حرام سئل عن نيته فان قال اردت الكذب فهو كماقال ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے لانه نوى الخ کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔ اور امام طحاویؒ وکرخیؒ نے کہا ہے کہ قاضی اس کے قول کی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ ظاہر میں قسم ہے۔ ف۔ اور قاضی پر ظاہر کی پابندی کرنا شرعا واجب ہے۔ وان قال الخ اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے اس جملہ سے طلاق کی نیت کی تھی تو ایک بائنہ طلاق ہو گی البتہ اس

صورت میں جبکہ اس نے تین طلاقوں کی نیت کی ہو۔ف۔ تو اس کی نیت کے مطابق تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ وقدذکرناہ الخ اس بحث کو ہم باب کنایات الطلاق میں ذکر کر چکے ہیں۔

وان قال اردت الطلاق فهي تطليقة بائنة الاان ينوي الثلث وقدذكرناه في الكنايات ......الخ

اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ظہار کا ارادہ کیا تھا تو یہ ظہار ہی ہو گا۔ف۔ ظہار کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی اپنی بیوی کے کل بدن کو یا اس کے کسی ایسے عضو کو جس کا ماں، بہن میں چھونا حرام ہے کسی ایسی عورت ماں، بیٹی، بہن وغیرہ کے جو ہمیشہ کے لئے حرام ہو تشبیہ دے۔ **وهذا عند** الخ اور اس صورت میں ظہار ہو جانے کا حکم امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔

وقال محمدؒ ليس بظهار لانعدام التشبيه بالمحرمة وهو ركن فيه ......الخ

لیکن امام محمدؒ نے کہا ہے کہ یہ ظہار نہیں ہے کیونکہ ہمیشہ کے لئے حرام عورتوں سے اس میں تشبیہ نہیں ہے۔ حالانکہ ظہار میں تشبیہ کا ہونا ایک رکن ہے۔ **ولهما انه** الخ اور ان دونوں (شیخینؒ) کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مطلق حرام کہا ہے اور ظہار میں بھی ایک طرح کی حرمت ہوتی ہے۔ اور مطلق میں مقید کا بھی احتمال ہوتا ہے۔ف۔ اس طرح اس نے اپنے کلام سے ایسے معنی مراد لئے ہیں جن کا احتمال موجود ہے اس لئے اس کے قول کی تصدیق ہو گی۔

وان قال اردت التحريم اولم اردبه شيئا فهويمين يصيربه موليا ......الخ

اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس عورت کو حرام کرنا مراد لیا ہے یا یہ کہا کہ میں نے کچھ بھی مراد نہیں لی ہے۔ تو یہ قسم ہو جائے گی جس کی وجہ سے وہ ایلاء کرنے والا (مولی) ہو گا۔ف۔ یہاں تک کہ اگر اس بیوی سے قربت کر لے تو کفارہ ادا کرے۔ اور اگر بغیر قربت کے ہی چار مہینے گذار دے تو وہ بائنہ ہو جائے گی۔ کیونکہ اس طرح حرام کرنا ہی قسم ہے۔ **لان الاصل** الخ کیونکہ حلال کو حرام کر دینے میں ہمارے نزدیک اصل یہی ہے کہ وہ قسم ہو جاتی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ اس بحث کو ہم عنقریب باب القسم میں بیان کریں گے۔ف۔ کیونکہ اس جگہ اس شخص نے اپنی حلال بیوی کو اپنے اوپر حرام کر لیا ہے۔ اس لئے وہ قسم ہو کر ایلاء ہو گیا۔

ومن المشائخ من يصرف لفظة التحريم الى الطلاق من غيرنية بحكم العرف......الخ

اس لئے کہ ہمارے زمانہ میں یہ عادت ہو گئی ہے کہ جس نے اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کیا اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ تم کو طلاق ہے۔ یہی قول شیخ ابو جعفر اور ابو بکر اسکاف اور ابو بکر بن سعید کا ہے فقیہ ابو اللیثؒ رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو پسند کرتے ہیں۔ اور اگر یوں کہا ہر حلال مجھ پر حرام ہے یا حلال اللہ مجھ پر حرام ہے یا حلال المسلمین مجھ پر حرام ہے۔ تو بھی یہی حکم ہو گا۔ اور ذخیرہ میں کہا ہے کہ یہ بالاتفاق طلاق بائن ہے۔ع۔ اور خلاصہ میں کہا ہے کہ یہی اشبہ ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اشبہ یہ ہے کہ اگر اس کی صرف ایک بیوی ہو تو اس کا حکم بیان کیا جا چکا ہے۔ لیکن اگر چار ہوں تو ہر ایک پر ایک طلاق ہو گی۔ اور اگر کوئی بھی نہ ہو تو کفارہ قسم لازم آتا ہے۔ جیسا کہ الفتاوی میں ہے۔م۔

باب الخلع

واذاتشاق الزوجان و خافا ان لايقيما حدود الله فلاباس بان تفتدى نفسهامنه بمال يخلعها به لقوله تعالى فلاجناح عليهما فيما افتدت به فاذافعل ذلك وقع بالخلع تطليقة بائنة ولزمها المال لقوله عليه السلام الخلع تطليقة بائنة ولأنه يحتمل الطلاق حتى صارمن الكنايات والواقع بالكنايات بائن الا ان ذكرالمال اغنى عن النية هنا ولانهالاتتسلم المال الا لتسلم لها نفسها وذلك بالبينونة.

ترجمہ: خلع کا بیان۔ جب شوہر اور اس کی بیوی میں اختلاف بڑھ جائے اور دونوں کو یہ خوف ہونے لگے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حد پر قائم نہ رہ سکیں گے تو اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ بیوی اپنا کچھ مال دے کر اپنی جان کو شوہر کے اختیار سے چھوڑا لے۔ جس کے بدلہ شوہر اس کو خلع دیدے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ان دونوں یعنی شوہر اور اس کی بیوی پر اس معاملہ میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ جس کے ساتھ عورت نے خود کو فدیہ بنالیا۔ پھر جب ایسا کر لیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک بائن طلاق واقع ہو گئی۔ اور اس عورت پر مال لازم آگیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ خلع سے ایک بائن طلاق واقع ہوتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ خلع کرنے میں طلاق کا بھی احتمال رہتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ لفظ کنائی الفاظ میں سے ہو گیا ہے۔ اور کنائی الفاظ سے بائن طلاق واقع ہوتی ہے۔ لیکن یہاں مال ذکر کر دینے کی وجہ سے نیت کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ عورت اپنے ذمہ مال کو اس لئے قبول کرتی ہے کہ اس کی اپنی جان اس کے قبضہ میں آجائے۔ اور یہ بات بائن طلاق سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔

توضیح: باب خلع کے بیان میں۔ لغوی اور اصطلاحی معنی، اختلاف ائمہؒ، دلیل

باب الخلع......الخ

یہ باب خلع کے بیان میں ہے۔ لغت میں خلع کے معنی ہیں الگ کرنا اور نکال ڈالنا۔ جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے **فاخلع نعليك**۔ یعنی تم اپنی دونوں جوتیاں اتار دو۔ اور شرع میں اس کے معنی ہیں خلع کے لفظ سے ملک نکاح کو دور کرنا جس کا حاصل مطلب یہ ہوتا ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے مال لے کر اس پر سے نکاح کی اپنی ملکیت ختم کر دے۔ اس خلع کی شرط وہی ہے جو طلاق کی شرط ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک خلع کرنے سے ایک بائن طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اور شوہر کی طرف سے خلع دینا قسم ہے اس لئے قسم کے حکم کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ اور بیوی کی طرف سے اس کا عوض لازم آتا ہے تو اس عوض کا بھی خیال رکھنا چاہئے۔ یہ حکم ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ خلع دونوں جانب سے قسم ہے۔

واذاتشاق الزوجان و خافا ان لايقيما حدود الله فلاباس بان تفتدى نفسهامنه بمال......الخ

اور جب میاں و بیوی آپس میں جھگڑے کریں اور دونوں کو یہ خوف ہو کہ ہم اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کئے ہوئے حدود پر قائم نہیں رہ سکیں گے تو اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ عورت اپنی جان کو مال کے عوض شوہر سے فدیہ کر لے کہ اس کے عوض خاوند اسے خلع دیدے۔ ف۔ یعنی جب وہ دونوں یہ دیکھیں کہ جو حقوق اللہ تعالیٰ نے زوجہ کے ذمہ لازم کئے ہیں وہ ان کو پورا نہ کرے گی تو اس کو مال کے بدلہ خلع لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

لقوله تعالى فلاجناح عليهما فيما افتدت به فاذافعل ذلك وقع بالخلع تطليقة بائنة......الخ

اس فرمان الٰہی کی بناء پر کہ ان دونوں (میاں و بیوی) پر اس معاملہ میں کوئی گناہ نہیں ہے جس میں بیوی نے خود کو فدیہ کر لیا۔ ف۔ یعنی شوہر ایسا مال لینے اور بیوی کو مال دینے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔ اس جگہ مصنفؒ کے کلام میں اشارہ ہے کہ عورت کو خلع لینے میں بہتری نہیں ہے۔ اور ثوبان رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس عورت نے کسی مجبوری کے بغیر اپنے شوہر سے طلاق مانگی تو اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے۔ ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ لیکن مجبوری اور ضرورت کے وقت کوئی حرج نہیں ہے۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے روایت کی ہے کہ حضرت ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کی بیوی نے حاضر ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ثابت بن قیس (اپنے شوہر) کے نیک برتاؤ اور دین کی بھلائی کے بارے میں کوئی عیب نہیں نکالتی ہوں البتہ مجھے ایمان کے ساتھ نفاق ناگوار ہے۔ نفاق کی بات نہ کہہ کر صاف صاف کہتی ہوں (مراد یہ ہے) کہ ان کی صورت سے نفرت ہے۔

اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تم اس کا باغ (مہر کا) واپس کرو گی۔ اس نے عرض کیا کہ جی ہاں۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ سے کہا کہ تم اپنا باغ لے کر ان کو طلاق دے دو۔ جیسا کہ اس کی روایت بخاریؒ نے کی ہے۔ اور اسی بارے میں قرآن پاک کی آیت نازل ہوئی ہے۔ اسلام میں خلع کا سب سے پہلا واقعہ یہی ہوا تھا۔ اس عورت کا نام حبیبہ بنت سہل تھا۔ م۔ ع۔

فاذافعل ذلك وقع بالخلع تطليقة بائنة ولزمها المال لقوله عليه السلام الخلع تطليقة بائنة ......الخ

پھر جب ایسا کر لیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک بائنہ طلاق واقع ہو گی۔ اور اس عورت کے ذمہ مال واجب ہو گا۔ لقولہ علیہ السلام الخ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ خلع دینا ایک طلاق بائن دینا ہے۔ ف۔ اس حدیث کو دار قطنی اور بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ اس کے اسناد میں ایک ضعیف راوی بھی ہے۔ اس سلسلہ کی سب سے بہتر دلیل ثابت بنت قیس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طلاق دینے کا حکم دیا ہے۔ اور یہ بھی فرمایا کہ تم اس کی آزادی میں اب رکاوٹ نہ بنو۔ اور اس عورت کو عدت کا حکم دیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ طلاق بائنہ تھی۔ ورنہ رکاوٹ اپنی جگہ پر باقی رہ جاتی۔ لانہ یحتمل الخ اور اس دلیل سے کہ خلع دینے میں طلاق کا احتمال موجود ہے۔ یہاں تک کہ لفظ خلع کنایہ کی طلاقوں میں سے ہو گیا ہے۔ اور کنایہ کے لفظ سے جو طلاق واقع ہوتی ہے۔ وہ بائنہ ہوتی ہے۔ لیکن مال مذکور ہونے کی وجہ سے نیت ہونے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ ف۔ اس لئے خلع میں نیت کے بغیر ہونے سے بھی طلاق بائن ہو گی۔

ولانهالاتتسلم المال الا لتسلم لها نفسها وذلك بالبينونة......الخ

اور اس دلیل سے بھی کہ عورت اپنے ذمہ کسی مال کو لازم نہیں ہونے دیتی یا قبول نہیں کرتی ہے مگر صرف اسی لئے کہ اس کی جان اس کے قبضہ میں آجائے (جو شوہر کے قبضہ میں ہے) اور یہ بات اسی صورت میں ممکن ہو گی کہ اسے طلاق بائن دی گئی ہو۔ ف۔ یہی قول حضرات عثمان و علی و ابن مسعود و ابن عباس رضی اللہ عنہم کا اور حسن بصری و سعید بن المسیب و عطاو شریح و عامر شعبی و مجاہد و ابو سلمہ و ابراہیم نخعی و زہری و اوزاعیؒ رحمہم اللہ اور امام سفیان ثوری و مالک و شافعی رحمہم اللہ کا ہے۔ ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اکثر صحابہ و تابعین و فقہاء کے نزدیک خلع لینے والی عورت کی عدت طلاق پانے والی عورت کے مثل ہے۔ اور سفیان ثوری و اہل کوفہ کا یہی مذہب ہے۔ اور احمد و اسحق رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن کچھ صحابہ کرام وغیرھم کے نزدیک خلع والی کی عدت ایک حیض ہے۔ اور اسحاقؒ نے کہا ہے کہ یہ مذہب بھی قوی ہے۔

وان كان النشوزمن قبله يكره له ان ياخذمنها عوضالقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج الى ان قال فلاتاخذوامنه شيئا ولانه اوحشها بالاستبدال فلايزيدفي وحشتها باخذالمال وان كان النشوز منها كرهنا له ان ياخذمنها اكثر مما اعطاهاوفي رواية الجامع الصغيرطاب الفضل ايضا لاطلاق ماتلونا بدأووجه الاخرىٰ قوله عليه السلام في امرأة ثابت بن قيس بن شماس اماالزيادة فلاوقدكان النشوزمنها ولواخذ الزيادة جازفي القضاء وكذلك اذااخذو النشوزمنه لان مقتضى ماتلونا شيئان الجواز حكما والاباحة وقدترك العمل في حق الاباحة لمعارض فبقي معمولا في الباقي.

ترجمہ: اگر سرکشی و شرارت شوہر کی طرف سے ہو تو اس کے لئے اپنی بیوی سے کچھ بھی عوض لینا مکروہ ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بدلنا چاہو۔ یہاں تک کہ۔ تم اس میں سے کچھ نہ لو۔ اور اس وجہ سے بھی کچھ نہ لے کہ مرد نے بیوی کو بدلنے کے ساتھ وحشت و پریشانی میں ڈالدیا ہے۔ اب اس سے مال لے کر مزید پریشانی نہ کرے۔ اور اگر سرکشی و شرارت خود عورت کی طرف سے ہو تو ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ بیوی کو جتنا دیا ہے اس

سے زیادہ وصول نہ کرے۔ اور جامع صغیر کی روایت میں ہے کہ زیادہ لینا بھی جائز ہے جو آیت ہم نے ابھی تلاوت کی ہے اس میں حکم مطلق ہے۔ اور دوسری وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان جو ثابت بن قیسؓ بن شماس کی بیوی کے بارے میں ہے کہ زیادہ نہ لو۔ حالانکہ سرکشی عورت کی طرف سے ہی تھی۔ اور اگر مہر سے زیادہ وصول کرلے تو قاضی کے پاس بھی وہ جائز سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اس صورت میں بھی زیادہ لینا جائز ہوگا جبکہ خود مرد کی طرف سے زیادتی ہوئی ہو۔ کیونکہ ہماری تلاوت کی ہوئی آیت کا تقاضہ دو باتیں ہیں ایک حکما جائز ہونا دوسرے مباح ہونا۔ مگر مباح کی صورت پر عمل کرنے کو چھوڑ دیا ہے کیونکہ اس کے مخالف بھی حکم موجود ہے۔ اس لئے اب باقی کے حق میں آیت پر عمل رہ گیا۔

توضیح: خلع کرنے کی صورت میں بیوی سے اس کو دئے ہوئے مال سے زیادہ وصول کرنے کا حکم۔ تفصیل۔ دلیل

وان کان النشوزمن قبله یکره له ان یاخذمنها عوضالقوله تعالی وان اردتم استبدال زوج ......الخ

اگر خلع لینے میں سرکشی اور زیادتی شوہر کی طرف سے ہو تو اس کے لئے یہ مکروہ ہے کہ اپنی بیوی سے اس بارے میں کچھ عوض وصول کرے۔ ف۔ یعنی بیوی سے مال وصول کرنا مکروہ ہے اس لئے مال وصول کئے بغیر یوں ہی طلاق دیدے۔ لقوله تعالیٰ الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ اگر تم ایک بیوی کے بدلہ دوسری بیوی کرنی چاہو حالانکہ ان میں سے ایک کو (جسے تم چھوڑنا چاہتے ہو) ڈھیروں مال دیا ہو تو بھی اس میں سے کچھ نہ لو۔ ولانه او حشها الخ اور اس وجہ سے بھی مال وصول نہ کرے کہ بیوی کو بدلنے اور چھوڑنے کے ساتھ ہی وحشت اور پریشانی میں مبتلا کر دیا ہے۔ تو اسے مال دینے کی بھی پریشانی میں مبتلا نہ کرے۔

وان کان النشوز منها کرهنا له ان یاخذمنها اکثر مما اعطاها......الخ

اور اگر سرکشی بیوی کی طرف سے ہو تو طلاق المبسوط کے مطابق ہم یہ مکروہ کہتے ہیں کہ شوہر بیوی سے اس مال سے زیادہ لے جو اسے دیا ہے۔ ف۔ یعنی مقدار مہر سے زیادہ نہ لے۔ وفی روایۃ الجامع الخ اور جامع صغیر کے روایت میں ہے کہ مہر سے زیادہ لینا بھی جائز ہے۔ اس آیت کی وجہ سے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کی ہے۔ ف۔ فرمان باری تعالیٰ ﴿فلا جناح علیهما فیما افتدت به﴾۔ کیونکہ اس میں مطلقاً فدیہ لینے کی اجازت دی ہے خواہ مہر سے کم ہو یا زیادہ۔

ووجه الاخریٰ قوله علیه السلام فی امرأة ثابت بن قیس بن شماس......الخ

اور دوسری روایت یعنی مبسوط کی روایت کی وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت ثابت بن قیس کی بیوی کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا ہے کہ اس سے زیادہ نہیں۔ حالانکہ زیادتی صراحۃً عورت ہی کی طرف سے تھی۔ یہ حدیث ابوداؤدؒ نے اپنی مراسیل میں عطاءؒ سے مرسل روایت کی ہے۔ اور دار قطنی نے ابوالزبیر سے مرسل روایت کی ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کی بیوی سے کہا کہ کیا تم ان کا باغ واپس کردوگی۔ تو انہوں نے کہا جی ہاں اور اس سے زیادہ بھی دینے کو تیار ہوں۔ تب آپ صلی علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہاری زیادتی نہیں چاہیئے لیکن تم ان کا باغ واپس کردو۔ ہمارے نزدیک مرسل حدیث حجت ہوتی ہے۔ اور ابن ماجہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے جس کے آخر میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تم ان سے اپنا باغ واپس لے لو اور اس سے کچھ زیادہ نہ لو۔ اس کی روایت احمدؒ نے کی ہے۔ یہ مسئلہ علماء صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں اختلافی تھا۔ چنانچہ عبدالرزاق نے معمر سے انہوں نے عبداللہ ابن محمد بن عقیل سے روایت کی ہے کہ ربیع بنت معوذ بن عفراء نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ میں نے اپنے شوہر سے ہر وہ چیز جس کی میں مالکہ تھی کے عوض خلع لیا۔ پس یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے سامنے پیش ہوا تو آپ نے اس کی اجازت دی۔ اور میرے شوہر کو فرمایا کہ ان کے سر کا موباف اور اس سے کم تک لے لو۔ اور عبدالرزاق نے معمر سے انہوں نے

لیث سے انہوں نے حکم بن بلتعہ سے انہوں نے حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے روایت کی ہے کہ آپ فرماتے تھے کہ جو دیا ہے اس سے زیادہ نہ لے۔ طاؤس کا بھی یہی قول ہے اس مترجم کے نزدیک اقوال میں توفیق کی یہی صورت معلوم ہوتی ہے کہ شوہر کو مہر سے زیادہ پر خلع نہ کرنا چاہئے۔ لیکن اگر کبھی زیادتی پر بھی طے کر کے طلاق دی تو وہ زیادتی بھی عورت پر لازم آئے گی۔ پھر بھی مرد کے لئے یہی بہتر ہوگا کہ وہ زیادہ مال واپس کر دے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولواخذ الزيادة جازفي القضاء وكذلك اذااخذو النشوزمنه ......الخ

اور اگر شوہر نے مہر سے زیادہ لے لیا تو قاضی کے حکم میں بھی جائز ہوگا۔ ف۔ کیونکہ اس مرد نے جب تمام مال پر اسے طلاق دی ہے۔ تو عورت کے ذمہ سب لازم آجائے گا۔ تو مجبوراً قاضی بھی اسی بات کا حکم دے گا۔ وكذلك الخ اسی طرح اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ شوہر کی طرف سے زیادتی ہوئی ہو تو بھی قاضی کے فیصلہ میں بھی وہ جائز ہوگی۔ لان مقتضى الخ کیونکہ جو آیت ہم نے تلاوت کی ہے وہ دو باتوں کو چاہتی ہے ایک تو اس کا یہ حکم کہ وہ زیادتی جائز ہے۔ اور دوسرا یہ کہ مباح ہو۔ اور ہم جبکہ یہ دیکھتے ہیں کہ معاوضہ لینے کی وجہ سے اباحت کے حق میں عمل چھوڑ دیا گیا ہے۔ تو باقی کے حق میں آیت پر عمل رہ گیا۔ ف۔ اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ فلا جناح عليهما في ما افتدت به۔ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قاضی کے فیصلہ میں بھی زیادہ لینا جائز ہے۔ اور گناہ نہ ہونے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا کرنا اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی مباح ہے۔ اس لئے پہلے حکم سے معاوضہ اور مخالفت ہوگئی۔ مگر صرف دیانتداری کا تقاضہ یہ ہوتا ہے کہ ناجائز ہو لیکن قاضی کے فیصلہ میں اس کا جائز ہونا باقی رہ گیا۔

وان طلقها على مال فقبلت وقع الطلاق ولزمها المال لان الزوج يستبد بالطلاق تنجيزا اوتعليقا وقد علقه بقبولها والمرأة تملك التزام المال لولا يتها على نفسها وملك النكاح مما يجوز الاعتياض عنه وان لم يكن مالا كالقصاص وكان الطلاق بائنا لما بينا ولأنه معاوضة المال بالنفس وقدملك الزوج احدالبدلين فتملك هي الأخر وهوالنفس تحقيقا للمساواة.

ترجمہ: اگر شوہر نے اپنی بیوی کو مال کے شرط پر طلاق دی اور اس نے شرط قبول کر لی تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور عورت پر مال لازم آئے گا۔ کیونکہ شوہر کو یہ پورا حق ہے کہ اس بیوی کو فوراً طلاق دے یا کسی چیز پر معلق کر کے دے۔ مگر موجودہ حالت میں اس نے اس بیوی کے قبول کرنے کی شرط پر اپنی طلاق معلق کی ہے۔ ایسی صورت میں کہ اس کی بیوی بھی اپنے اوپر مال کے لازم کرنے کی مالکہ ہے (کہ چاہے خود پر مال لازم کرلے یا نہ کرے) کیونکہ (ہر شخص کی طرح) اسے بھی اپنے نفس پر ولایت حاصل ہے۔ اور نکاح کی ملکیت ایسی چیز ہے جس کے عوض لینا جائز ہے۔ اگر چہ یہ نکاح خود کوئی مال نہیں ہے جیسے کہ قصاص (میں مال کا لازم ہونا۔) پھر عوض لینے کے بعد کی طلاق بائن ہوگی جس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ نفس کے عوض میں مال لازم آتا ہے۔ اور شوہر دو بدلوں میں سے ایک کا مالک ہوا تو اس کی بیوی دوسرے بدل کی مالک ہوگی یعنی اس کے نفس کی۔ تاکہ ان دونوں کے درمیان مساوات کا حکم ہو جائے۔

توضیح: مال کی شرط پر طلاق دینے اور دوسری جانب سے اس کے قبول کرنے کا حکم۔ دلیل

وان طلقها على مال فقبلت وقع الطلاق ولزمها المال لان الزوج يستبد بالطلاق تنجيزا ......الخ

اگر شوہر نے اس بیوی کو مال کی شرط پر طلاق دی تو وہ طلاق پڑ گئی اور عورت کے ذمہ مال لازم ہو گیا۔ ف۔ مثلاً یہ کہا کہ تم کو ہزار درہم کے عوض یا ہزار درہم پر طلاق ہے۔ اور عورت نے کہا کہ میں نے شرط قبول کی تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور خود عورت پر مال مذکور لازم ہو جائے گا۔ لان الزوج الخ کیونکہ شوہر کو فوری طلاق یا معلق طلاق دینے کا پورا اور مستقل اختیار

حاصل ہے۔اور یہاں اس نے طلاق کو عورت کے قبول کرنے پر معلق کیا ہے۔ف۔لیکن اس طلاق میں عورت کے ذمہ مال لازم آتا ہے۔اسی لئے اس کا قبول کرنا شرط ہے۔اگر وہ شرط قبول کرلے گی تو اسے طلاق ہو جائے گی ساتھ ہی اس پر وہ مال بھی لازم آجائے گا۔

والمرأة تملك التزام المال لولا يتها على نفسها وملك النكاح مما يجوز الاعتياض عنه......الخ

اور اس کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے ذمہ کسی قسم کا مال کو لازم کرلے کیونکہ اسے بھی اپنے اوپر پورا اختیار ہے۔و ملك النكاح الخ اور ملک نکاح ایسی چیز ہے کہ اس کا عوض لینا جائز ہے۔اگرچہ وہ مال نہیں ہے جیسے کے قصاص۔ف۔کہ قصاص اگرچہ مال نہیں ہے۔مگر جب کسی پر قصاص کا حق ثابت ہو جائے تو اس وقت یہ جائز ہوتا ہے کہ قصاص کو معاف کرتے ہوئے اس کے عوض دیت کا مال وصول کرلے جب کہ خود قاتل بھی اپنی جان بچانے کے لئے مطلوبہ رقم دینا منظور کرلے۔اسی طرح اس مسئلہ میں اگر عورت نے ملک نکاح کے عوض اپنے ذمہ مال لازم کرلیا تو یہ جائز ہوگا اور اسے طلاق واقع ہو جائے گی۔

وكان الطلاق بائنا لما بينا ولانه معاوضة المال بالنفس وقد ملك الزوج احد البدلين......الخ

حکم کے لحاظ سے یہ طلاق بائن ہوگی۔جس کی دلیل ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔ف۔یعنی عورت اپنے ذمہ مال اسی لئے لینے کو راضی ہوئی ہے کہ اس کی ذات خود مختار ہو جائے اور اس شوہر کے قبضہ سے جس طرح بھی ممکن ہو مستقل نجات پاسکے۔اور یہ بات تو اسی صورت میں حاصل ہوگی جب کہ وہ طلاق بائنہ ہو رجعیہ نہ ہو۔ولانه معاوضة الخ اور اس دلیل سے کہ یہ تو ذات کا معاوضہ مال سے ہے۔اب جبکہ دونوں بدل۔ذات اور مال میں سے ایک بدل یعنی مال کا مالک شوہر ہو چکا تو دوسرے بدل یعنی ذات کی مالک وہ عورت ہوگی۔تاکہ دونوں میں برابری پورے طور پر ہو۔

قال وان بطل العوض في الخلع مثل ان يخالع المسلم على خمراوخنزير اوميتة فلاشئ للزوج والفرقة بائنة وان بطل العوض في الطلاق كان رجعيا فوقوع الطلاق في الوجهين للتعليق بالقبول وافتراقهما في الحكم لانه لمابطل العوض كان العامل في الاول لفظ الخلع وهوكناية وفي الثاني الصريح وهويعقب الرجعة وانمالم يجب للزوج شئي عليها لانهاماسمت مالامتقوما حتى تصير غارة له ولانه لاوجه الى ايجاب المسمى للاسلام ولا الى ايجاب غيره لعدم الالتزام بخلاف مااذاخالع على خل بعينه فظهرانه خمرلانهاسمت مالافصار مغرورا وبخلاف مااذاكاتب اواعتق على خمر حيث تجب قيمة العبدلان ملك المولى فيه متقوم ومارضي بزواله مجانا اماملك البضع في حالة الخروج غير متقوم على مانذكر وبخلاف النكاح لان البضع في حالة الدخول متقوم و الفقه انه شريف فلم يشرع تملكه الابعوض اظهار الشرفه فاما الاسقاط فنفسه شريف فلاحاجة ايجاب المال.

ترجمہ: کہا۔اگر خلع میں عوض باطل ہو جائے مثلاً کوئی مسلمان کسی شراب یا خنزیر یا مردہ کے عوض خلع کرلے تو اس شوہر کو کچھ نہیں ملے گا۔اور اس میں جدائیگی بھی بائنہ ہوگی۔اور اگر طلاق دینے میں عوض یعنی مال باطل ہو تو وہ طلاق رجعی ہوگی۔پس دونوں صورتوں میں اس لئے طلاق واقع ہوئی کہ وہ عورت کے قبول کرنے پر موقوف ہے۔لیکن دونوں طلاقوں کے حکم میں اختلاف اس لئے ہے کہ جب مالی عوض باطل ہو گیا تو پہلی صورت میں طلاق کا عامل لفظ خلع ہو گیا جس سے کنائی طلاق ہوتی ہے۔اور دوسری صورت میں طلاق صریح رہی۔جس کے بعد رجعت ہو سکتی ہے۔اور عورت پر اس طلاق کے عوض کچھ مال شوہر کو دینا اس لئے لازم نہیں ہوا ہے کہ عورت نے کسی مال متقوم کو عوض مقرر نہیں کیا تھا۔ایسا ہونے سے یہ عورت شوہر کے حق میں دھوکہ باز کہی جاتی۔اور اس وجہ سے بھی کہ اس مقرر کی ہوئی چیز کو دینا اس پر لازم کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ دونوں ہی مسلمان ہیں۔اسی طرح اس مال کے عوض دوسرا کوئی مال بھی اس پر لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ اس عورت نے دوسری کسی بھی چیز کو خود پر لازم نہیں کیا ہے۔بخلاف اس صورت کے جبکہ مرد نے کسی کو متعین سرکہ دینے کی شرط

پر اس سے خلع کیا ہو۔ لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو شراب ہے (سرکہ نہیں ہے۔) کیونکہ اس عورت نے اسے مال کہا تھا (حالانکہ مال نہیں تھا) اس طرح وہ مرد دھوکہ کھانے والا ہو گیا۔ اور بخلاف اس صورت کے جبکہ مرد نے اپنے غلام کو مکاتب بنایا ہو یا آزاد کیا ہو کسی شراب کی شرط پر کہ اس صورت میں اس غلام پر اسی کی بازاری قیمت واجب ہو گی۔ کیونکہ غلام کے مالک کی ملکیت قیمت سے موجود ہے۔ اور مالک اپنی اس ملکیت کو مفت زائل کرنے پر راضی نہیں ہوا ہے۔ لیکن عورت کی شرم گاہ تو وہ طلاق کی وجہ سے ملکیت سے نکلنے کی حالت میں قیمتی مال نہیں ہے جیسا کہ بعد میں بتادیں گے۔ بخلاف شراب پر نکاح کرنے کے کہ اس میں مہر لازم آتا ہے کیونکہ عورت کی یہ شرم گاہ اپنے شوہر کی ملکیت میں آنے کی حالت میں قیمتی مال ہوتی ہے۔ اس میں بھید اور باریکی یہ ہے کہ عورت کی بضع ایک شریف چیز ہے۔ اسی لئے شریعت نے اس کا بغیر عوض کے مالک بننے کو جائز نہیں رکھا ہے اس کی شرافت کو ظاہر کرتے ہوئے۔ اور اس پر سے ملکیت کو ساقط کرنے میں مال کو واجب کرنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی کیونکہ وہ اپنی ذات میں شریف ہے۔

توضیح: اگر خلع کرنے یا مال کے عوض طلاق دینے کی صورت میں عوض باطل ہو جائے۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال وان بطل العوض فی الخلع مثل ان یخالع المسلم علی خمر او خنزیر او میتة ......الخ

اس جگہ قدوریؒ نے خلع اور طلاق کے درمیان کچھ فرق بتاتے ہوئے یہ فرمایا کہ اگر خلع میں عوض باطل ہو جائے جیسے کسی مسلمان نے اپنی بیوی سے شراب یا سور یا مردار پر خلع کیا تو شوہر کے لئے اس کا عوض کچھ بھی نہیں ہو گا۔ اور یہ جدائی بھی بائنہ ہو گی۔ اور اگر مال کے عوض طلاق دی اور وہ عوض باطل ہو جائے تو طلاق رجعی ہو گی (بائنہ نہ ہو گی۔) ف مثلاً بیوی سے کہا کہ میں نے تم سے ایک من شراب کے بدلہ خلع کیا اور اس کی بیوی نے اسے قبول بھی کر لیا تو اس سے طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اور اس مسلمان شوہر کو بدلہ کی شراب وغیرہ بھی نہیں ملے گی۔ اور اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو ایک من شراب کے عوض طلاق دی۔ اور عورت نے یہ شرط قبول کر لی تو عوض میں شراب مقرر کرنا باطل ہے۔ لیکن اس سے طلاق رجعی ہوئی۔ اس لئے اگر وہ چاہے تو اس سے رجعت کر سکتا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ دونوں صورتوں میں عوض باطل ہے پھر بھی دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو گئی۔ البتہ خلع کی صورت میں طلاق بائن ہو گی اور دوسری صورت میں رجعی ہو گی۔

فوقوع الطلاق فی الوجھین للتعلیق بالقبول وافتراقھما فی الحکم ......الخ

پس دونوں صورتوں میں اس لئے طلاق واقع ہوئی کہ وہ عورت کے قبول کرنے پر موقوف ہے۔ ف۔ اس لئے جب عورت نے شرط قبول کر لی تو طلاق واقع ہو گئی۔ وافتراقھما الخ اور دونوں طلاقوں کے حکم میں فرق ہونا کہ ایک صورت میں طلاق بائنہ اور دوسری میں رجعیہ ہو گی اس لئے کہ پہلی صورت میں عمل کرنے والا لفظ خلع ہے اور یہ کنایہ ہے یعنی مثل کنایات کے اس سے بائنہ طلاق ہوئی اور دوسری صورت میں عمل کرنے والا صریح لفظ طلاق ہے۔ اور صریح طلاق سے رجعت کا حق رہتا ہے۔ وانمالم یجب الخ لیکن مرد کا اس عورت پر شرط کے باوجود کچھ بھی مال اس لئے واجب نہیں ہو گا کے عورت نے کوئی ایسا مال بیان نہیں کیا تھا جسے قیمتی یا متقوم کہا جاتا ہو لہذا اسے دھوکہ دینے والی نہیں کہا جا سکتا ہے۔

ولانه لاوجه الی ایجاب المسمی للاسلام ولا الی ایجاب غیره لعدم الالتزام ......الخ

اور اس وجہ سے بھی کہ جس چیز کا نام لے کر اس نے متعین کیا ہے اس کو واجب اور ادائیگی لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ شوہر مسلمان ہے۔ اس لئے وہ شراب وغیرہ کا مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اس مقرر کی ہوئی چیز کے سوائے دوسری چیز کے لازم کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے۔ کیونکہ عورت نے اور کسی چیز کو اپنے ذمہ قبول نہیں کیا ہے۔ ف۔ اس سے معلوم

ہوا کہ شراب یا سور یا مردار لازم نہیں ہوا۔ اور اس کے علاوہ کوئی **دوسری چیز بھی** لازم نہیں ہوگی۔ اسی وجہ سے شوہر کے لئے کچھ بھی لازم نہیں ہوا۔

بخلاف ماذاخالع علی خل بعینه فظهرانه خمر لانهاسمت مالافصار مغرورا ......الخ

بخلاف اس صورت کے جب شوہر نے کسی معین مٹکے سرکہ پر اس سے خلع کیا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ سرکہ نہیں بلکہ شراب ہے۔ تو اس صورت میں اس کے مثل سرکہ واجب ہوگا۔ کیونکہ عورت نے مال کا نام لیا تھا مگر شوہر دھوکہ کھا گیا۔

وبخلاف ما الخ اور برخلاف اس صورت کے کہ جب اپنے غلام کو شراب کی ادائیگی کی شرط پر مکاتب بنایا یا آزاد کیا کہ اس صورت میں غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ غلام کے مالک کی ملکیت قیمت سے وابستہ ہے اور مالک اپنی اس ملکیت کو مفت میں ختم کرنے پر راضی نہیں ہوا ہے۔ف۔ پس جو کچھ قیمت اس غلام کی تھی غلام وہی قیمت اپنے مالک کے حوالہ کرے گا۔ پس غلام کے ملک میں اور بیوی کے ملک میں فرق یہ ہے کہ جب غلام کو مالک نے اپنے ملک سے علیحدہ کیا تو اس وقت بھی ایک قیمتی مال کی حیثیت سے تھا۔ **واما ملك البضع الخ** لیکن عورت کی بضع طلاق پا کر آزاد ہونے کی حالت میں قیمتی مال نہیں ہے۔ جسے ہم بعد میں بیان کریں گے۔

وبخلاف النكاح لان البضع في حالة الدخول متقوم و الفقه انه شريف......الخ

اور برخلاف شراب کے عوض نکاح کرنے کے کہ وہاں مہر لازم آتا ہے۔ کیونکہ عورت کی شرمگاہ شوہر کی ملکیت میں آنے کے وقت قیمتی مال ہوتی ہے۔ **والفقه انه الخ** ان دونوں صورتوں میں فرق ہونے کی وجہ میں باریکی کی بات یہ ہے کہ عورت کی شرمگاہ ایک شریف چیز ہے۔ اس لئے شریعت نے یہ جائز نہیں رکھا کہ کوئی بھی شخص بغیر عوض کے اس کا مالک بن جائے۔ تاکہ اس کی شرافت ظاہر ہو۔ لیکن اس بضع پر سے کسی (شوہر) کی ملکیت کو دور کرتے وقت مال واجب کرنے کی کوئی ضرورت اس لئے نہیں رہی کہ وہ شرمگاہ خود اپنی ذات میں شریف ہے۔

قال وماجازان يكون مهراجازان يكون بدلافي الخلع لان مايصلح عوضا للمتقوم اولى ان يصلح لغير المتقوم فان قالت له خالعني على مافي يدي فخالعها ولم يكن في يدهاشئي لاشئي عليهالانها لم تغره بتسمية المال وان قالت خالعني على مافي يدي من مال فخالعها فلم يكن في يدهاشئي ردت عليه مهرهالانها سمت مالالم يكن الزوج راضيا بالزوال الابعوض ولاوجه الى ايجاب المسمي وقيمته للجهالة ولاالى قيمة البضع اعني مهر المثل لانه غير متقوم حالة الخروج فتعين ايجاب ماقام به على الزوج دفعا للضرر عنه.

ترجمہ: شیخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ چیز جو نکاح میں مہر ہو سکتی ہو وہ بالاتفاق خلع میں عوض بھی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ وہ چیز جو قیمتی بضع (شرمگاہ) کا بدل بن سکتی ہو وہ بدرجہ اولی غیر قیمتی چیز کا عوض ہو سکتی ہے۔ اس بناء پر کسی بیوی نے اپنے شوہر سے کہا کہ اس چیز کے بدلہ مجھے خلع کر لو جو میرے ہاتھ میں ہے۔ حالانکہ عورت کے ہاتھ میں کوئی چیز نہ تھی بلکہ مٹھی بالکل خالی تھی۔ یہ سن کر شوہر نے اس سے خلع کر لیا۔ اور ہاتھ میں سے کوئی چیز نہ نکلی تو اس کے عوض عورت پر دوسری کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ اس عورت نے کسی مال کا ذکر نہیں کیا تھا اس طرح اس نے اس شخص کو کسی مال دینے کا دھوکہ نہیں دیا۔ اور اگر یوں کہا کہ میرے ہاتھ میں جو کچھ مال ہے اس کے بدلہ تم مجھ سے خلع کر لو اور اس نے خلع کر لیا مگر اس کے ہاتھ میں کچھ بھی نہ تھا تو اس صورت میں اس عورت پر لازم ہوگا کہ اس سے وصول شدہ اپنا مہر واپس کر دے۔ کیونکہ اس نے مال کا نام لیا تھا۔ اس لئے شوہر بغیر کچھ عوض لئے اپنا ملک نکاح ختم کرنے پر راضی نہ ہوا۔ اور ایسی کوئی صورت ممکن نہیں ہے جس سے عوض میں بیان کئے ہوئے (مطلق) مال یا اس کی قیمت متعین کی جاسکے کیونکہ وہ مال بالکل مجہول تھا۔ اسی طرح عورت کی شرمگاہ (بضع) کی قیمت یعنی

مہر مثل لازم کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ (پہلے بتایا جاچکا ہے کہ) ملک نکاح سے نکلتے وقت اس شرم گاہ کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے۔ تو یہ بات متعین ہوگئی کہ جس عوض میں یہ عورت اپنے شوہر کے پاس گئی ہے (یعنی اس کا مہر) وہی واجب کیا جائے۔ تاکہ اس شوہر کے نقصان کی تلافی ہوجائے۔

توضیح: خلع میں کون کون سی چیز عوض ہوسکتی ہے۔ بیوی نے شوہر سے کہا کہ میرے ہاتھ میں جو کچھ ہے۔ یا میرے ہاتھ میں جو کچھ مال ہے اس کے عوض مجھ سے خلع کرلو۔ حالانکہ اس وقت اس کا ہاتھ بالکل خالی تھا۔ ادھر شوہر نے اس کے کہنے پر اس سے خلع کرلیا۔ حکم۔ دلیل

قال وما جاز الخ پورے ترجمہ سے مطلب اور جواب واضح ہے۔

ولوقالت خالعني على مافي يدى من دراهم اومن الدراهم ففعل فلم يكن في يدهاشئي فعليها ثلثة دراهم لانها سمت الجمع وواقله ثلثة وكلمة من ههنا للصلة دون التبعيض لان الكلام يختل بدونه وان اختلعت على عبدلها ابق على انها بريئة من ضمانه لم تبرأوعليها تسليم عينه اِن قدرت و تسليم قيمته ان عجزت لانه عقد المعاوضة فيقتضى سلامة العوض واشتراط البراء ة عنه شرط فاسد فيطل الاان الخلع لايبطل بالشروط الفاسدة وعلى هذا النكاح واذاقالت طلقنى ثلثا بالف فطلقها واحدة فعليها ثلث الالف لانها لماطلبت الثلث بالف فقدطلبت كل واحدة بثُلُث الالف وهذا لان حرف الباء تصحب الاعواض و العوض ينقسم على المعوض والطلاق بائن لوجوب المال.

ترجمہ: اگر عورت نے کہا کہ جو کچھ میرے ہاتھ میں قسم دراہم سے ہے اس کے عوض مجھ سے خلع کرلو۔ اور اس نے خلع کرلیا۔ حالانکہ اس کے ہاتھ میں کچھ بھی نہیں تھا تو اس پر تین درہم لازم ہوں گے۔ کیونکہ اس نے صیغہ جمع سے کہا تھا اور جمع میں کم از کم تین ہوا کرتا ہے۔ اور اس جملہ میں لفظ من صلہ کے لئے ہے۔ تبعیض کے لئے نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر کلام میں خلل پیدا ہوجاتا ہے = اور اگر عورت نے اپنے ایسے غلام کے عوض خلع کیا جو اس کے پاس سے بھاگا ہوا ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس کی ضمانت سے یہ خود بری ہے۔ تو وہ بری نہ ہوگی۔ اور اس عورت پر اسی غلام کو شوہر کے حوالہ کرنا لازم ہوگا اگر غلام پر اسے قدرت حاصل ہوجائے اور اگر اس کے حوالہ کرنے سے وہ عاجز ہوجائے تو اس کی قیمت لازم ہوگی۔ کیونکہ یہ خلع معاوضہ کا عقد ہے اس لئے عوض کے سالم رہنے کا تقاضا کرتا ہے۔ ایسی صورت میں عورت کا اپنے شوہر سے غلام کی ضمانت سے بری ہونے کی شرط کرنی یہ شرط فاسد ہے۔ اس لئے شرط باطل ہوجائے گی۔ مگر خلع شرط کے فاسد ہونے سے فاسد نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی تفصیل کے ساتھ نکاح کا بھی حکم ہے = اور اگر عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ تم مجھے ایک ہزار روپے کے بدلے تین طلاقیں دے دو۔ تو شوہر نے اسے صرف ایک ہی طلاق دی اس لئے اس کے ذمہ اس ہزار کی ایک تہائی لازم ہوگی۔ کیونکہ عورت نے جب تین طلاقیں ایک ہزار کے عوض مانگیں تو گویا اس نے ہر ایک طلاق ہزار کی ایک تہائی کے عوض مانگی ہے یہ اس لئے کہ حرف باء عوضوں پر داخل ہوتی ہے۔ اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوا کرتا ہے۔ اور اس صورت میں جو طلاق ہوگی وہ بائن ہوگی اس کے عوض مال واجب ہونے کی وجہ سے۔

توضیح: اگر عورت نے اپنے شوہر سے خلع کا مطالبہ کرتے ہوئے جمع کا صیغہ دراہم کہا حالانکہ اس کے ہاتھ میں کچھ بھی نہ تھا۔ اگر عورت نے اپنے ایسے غلام پر خلع کیا

جو اس کے پاس سے بھاگا ہوا ہے اس کی ضمانت سے برائت کی شرط کے ساتھ۔ اگر ایک ہزار کے عوض تین طلاقوں کا مطالبہ کیا مگر اس نے صرف ایک ہی طلاق دی۔ سب کی تفصیل۔ دلائل

ولو قالت خالعني على مافي يدى من دراهم او من الدراهم ففعل فلم يكن في يدها شئي ...... الخ
اور اگر عورت نے کہا کہ مجھ سے تم خلع کر واس چیز کے عوض جو میرے ہاتھ میں دراہم کی قسم سے ہے۔ اس پر شوہر نے خلع کر لیا حالانکہ اس عورت کے ہاتھ میں کچھ بھی نہیں تھا۔ اس صورت میں عورت پر تین درہم واجب ہوں گے۔ ف۔ یہ اس صورت میں کہ اس نے عربی زبان میں کہا ہو۔ لانها سمّت الخ کیونکہ عورت نے لفظ دراہم کہہ کر جمع کا لفظ کہا ہے۔ اور کم از کم جمع کے افراد تین ہوتے ہیں۔ ف۔ اس سے کم جمع نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے یہ قطعی مقدار ہوئی۔ و کلمة من الخ اور کلمہ من اس جگہ صلہ کے لئے ہے۔ اور بعض یا کچھ بیان کرنے کے لئے نہیں ہے۔ کیونکہ اسے ذکر نہ کرنے سے کلام میں خلل پیدا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور قاعدہ ہے کہ جس کلام میں حرف من نکالنے سے مفہوم میں خلل آجائے وہ بیان کے لئے ہوتا ہے۔

وان اختلعت على عبد لها ابق على انها بريئة من ضمانه لم تبرأ وعليها تسليم عينه...... الخ
اور اگر بیوی نے شوہر سے اپنے ایسے غلام کے عوض خلع لیا جو بھاگا ہوا ہے اس شرط پر کہ عورت اس غلام کی ضمانت سے بری اور پاک ہے۔ تو وہ بری نہ ہوگی۔ اور اس پر یہ واجب ہوگا کہ اگر اس غلام پر قدرت پالے تو وہی غلام اس کے حوالہ کردے۔ اور اگر واقعتاً اس سے عاجز ہو گئی ہو تو اس کی قیمت دیدے۔ لانه عقد المعاوضة الخ کیونکہ خلع ایک دوسرے سے معاوضہ کا معاملہ ہے اس لئے اس کا تقاضا ہوا کہ جو چیز عوض کے لئے طے پائی ہے۔ وہی حوالہ کردے اور عوض سے پاک ہونے کی شرط فاسد ہے اس لئے وہ باطل ہو جائے گی۔ الاان الخلع الخ لیکن خلع تو فاسد شرطوں کے لگنے کے باوجود باطل نہیں ہوتا ہے۔

وعلى هذا النكاح واذاقالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فعليها ثلث الالف ......الخ
اور اسی کے مطابق نکاح کا بھی حکم ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر کسی بھاگے ہوئے غلام کے عوض کسی عورت سے کسی نے نکاح کیا اور اس میں یہ شرط بھی لگائی کہ شوہر اس کی ضمانت لے یالا کر دینے سے بری ہے تو وہ ضمانت سے بری نہیں مانا جائے گا۔ اور لا کر دینا ضروری ہوگا۔ اور یہ شرط باطل ہو جائے گی۔ اور نکاح صحیح رہے گا۔ پھر اگر وہی غلام ہاتھ آجائے تو وہی حوالہ کرنا ہوگا ورنہ اس کی قیمت دینی ہوگی۔

واذاقالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فعليها ثلث الالف لانها لماطلبت الثلث بالف ......الخ
اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے ایک ہزار کے عوض تین طلاقیں دیدو۔ اس پر شوہر نے اسے صرف ایک طلاق دی تو اس عورت پر اس ہزار کی تہائی واجب ہوگی یعنی ۳۳۳⅓۔ لانها لما طلبت الخ کیونکہ عورت نے جب ایک ہزار کے عوض تین طلاقیں مانگیں تو گویا اس نے ہر ایک طلاق ایک تہائی ہزار کے عوض مانگی۔ وهذا لان الخ اور یہ اس وجہ سے کہ حرف باء عوضوں پر داخل ہوتی ہے۔ اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے ہزار درہم تین طلاقوں پر تقسیم ہونے سے ایک طلاق ہزار درہموں سے ایک تہائی کے برابر ہوگی۔ والطلاق بائن الخ اور یہ طلاق بائنہ ہوگی۔ کیونکہ اس کے عوض مال واجب ہوا ہے۔

وان قالت طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فلاشئي عليها عندابى حنيفةؒ ويملك الرجعة وقالاهى واحدة بائنة بثلث الالف لان كلمة على بمنزلة الباء فى المعاوضات حتى ان قولهم احمل هذا الطعام بدرهم او على درهم سواء وله ان كلمة على للشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لايشركن بالله شيئا ومن قال لامرأته انت

طالق علی ان تدخلی الدار کان شرطا وھذالانہ للزوم حقیقۃ واستعیر للشرط لانہ یلازم الجزاء واذاکان للشرط فالمشروط لایتوزع علی اجزاء الشرط بخلاف الباء لانہ للعوض علی مامر واذا لم یجب المال کان مبتدا فوقع الطلاق ویملك الرجعۃ۔

ترجمہ: اور اگر عورت نے یہ کہا کہ تم مجھے تین طلاقیں ایک ہزار پر دے دو۔ اس پر شوہر نے اسے ایک طلاق دی تو اس عورت پر کچھ مال بھی لازم نہ ہوگا۔ اور شوہر اس سے رجعت کرنے کا حق دار ہوگا۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس عورت کو ایک بائن طلاق ہوگی اور اس کے بدلہ میں ایک ہزار کی تہائی لازم ہوگی۔ کیونکہ اس جملہ میں کلمہ علی، کلمہ باء کے منزلہ میں ہے۔ معاوضہ کے معلات میں۔ اسی بناء پر لوگوں کے محاورہ میں بولا جاتا ہے کہ تم اس غلہ کو ایک درہم کے عوض یا ایک درہم پر لے جاؤ کہ حکماً دونوں جملے برابر ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ علی شرط کے لئے ہوتا ہے۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے یعنی اے رسول اللہ یہ عورتیں تم سے بیعت کریں اس شرط پر کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنائیں (۔ اس جملہ میں کلمہ علی شرط کے معنی میں آیا ہے) اسی طرح اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے اس بات پر کہ تم اس گھر میں جاؤ۔ تو یہ شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کلمہ علی حقیقت میں لزوم کے لئے آتا ہے۔ اور عاریۃ شرط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ شرط اپنی جزاء کے ساتھ لازم ہوتی ہے۔ اور جب کلمہ علی شرط کے لئے ہوا تو جس چیز کی شرط ہے وہ شرط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف کلمہ باء کے کیونکہ وہ تو عوض کے لئے ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کا بیان پہلے گذر گیا ہے۔ اور جب مال واجب نہیں ہوا تو یہ طلاق شوہر کی طرف سے ابتدائی ہوگئی اس لئے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور شوہر رجعت کا مالک ہوگا۔

توضیح: اگر عورت نے کہا طلقنی ثلاثا علی الف اور اس نے صرف ایک طلاق دی۔ حکم۔ اختلاف۔ دلائل

وان قالت طلقنی ثلثا علی الف فطلقھا واحدۃ فلاشئی علیھا عندابی حنیفۃؒ ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ومن قال الخ اور جس نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے اس بات پر کہ تم اس گھر میں جاؤ تو یہ شرط ہے۔ ف۔ یعنی اگر تم اس گھر میں جاؤ گی تو تم کو طلاق ہوگی۔ وھٰذا لانہ الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ حرف علی حقیقت میں لزم کے لئے آتا ہے۔ اور اسے شرط کے لئے اس وجہ سے استعارہ کیا کہ شرط اپنی جزاء کے ساتھ لازم ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی جدا نہیں ہوتی۔ اسی لئے شرط کے پانے سے ہی جزاء بھی پائی جائے گی۔ واذا کان الخ اور جب کلمہ علی شرط کے لئے مان لیا گیا تو جس چیز کی شرط ہے وہ شرط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتی ہے۔ یعنی ہزار درہم تین طلاقوں پر تقسیم نہیں ہوں گے۔ بخلاف کلمہ باء کے کیونکہ یہ تو عوض کے لئے ہوا کرتا ہے۔ جیسا کہ گذر گیا۔ ف۔ اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوا کرتا ہے۔ واذا لم یجب المال الخ اور جب مال واجب نہیں ہوا تو یہ طلاق شوہر کی طرف سے ابتدائی ہوگئی۔ اس لئے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور شوہر کو رجعت کا حق ہوگا۔

ولوقال الزوج طلقی نفسك ثلثا بالف اوعلی الف فطلقت نفسھا واحدۃ لم یقع شئی لان الزوج مارضی بالبینونۃ الالیسلم الالف کلھا بخلاف قولھا طلقنی ثلثا بالف لانھالمارضیت بالبینونۃ بالف کانت ببعضھا ارضی ولوقال انت طالق علی الف فقبلت طلقت وعلیھا الالف وھوکقولہ انت طالق بالف ولابدمن القبول فی الوجھین لان معنی قولہ بالف بعوض الف یجب لی علیك ومعنی قولہ علی الف علی شرط الف یکون لی علیك والعوض لایجب بدون قبولہ والمعلق بالشرط لاینزل قبل وجودہ والطلاق بائن لماقلنا۔

ترجمہ: اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو ہزار کے عوض یا ہزار پر تین طلاقیں دیدو۔ اس پر اس بیوی نے خود کو صرف ایک طلاق دی تو کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ شوہر اس کو جدا کرنے پر صرف اس لئے راضی ہوا تھا کہ اسے پورے ہزار مل جائیں۔ بخلاف بیوی کے اس کہنے کے کہ تم مجھ کو ایک ہزار کے عوض تین طلاقیں دیدو کہ اس میں ایک ہی واقع ہوتی ہے کیونکہ وہ جب ایک ہزار دے کر بھی علیحدگی پر راضی تھی تو اس سے بہت کم پر بدرجہ اولی راضی ہوگی۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تم کو ہزار درہم پر طلاق ہے۔ پس اس نے یہ شرط قبول کرلی اس لئے اس پر ہزار درہم واجب ہو جائیں گے۔ اور یہ کہنا ایسا ہی ہوگا جیسے کہا کہ تم کو ہزار درہم کے عوض طلاق ہے۔ اور ان دونوں صورتوں میں عورت کے لئے شرط قبول کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ شوہر کے اس کہنے کہ "ہزار کے عوض" کے معنی یہ ہیں کہ میرے ہزار تم پر واجب ہوں گے۔ اور اس کے اس کہنے "ہزار کی شرط پر" کے معنی یہ ہیں کہ اس شرط پر کہ میرے تم پر ہزار واجب ہوں گے۔ اور عوض بغیر قبول کئے ہوئے واجب نہیں ہوتا ہے۔ اور جو چیز شرطیہ ہوتی ہے وہ اسی وقت لازم ہوتی ہے جبکہ شرط پائی بھی جائے۔ اور اس سے جو طلاق ہوگی وہ بائنہ ہوگی جس کی دلیل ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو ہزار کے عوض یا ہزار پر تین طلاقیں دے دو۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

ولوقال الزوج طلقي نفسك ثلثا بالف اوعلى الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شئى ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ کانت ببعضها ارضى جب کم خرچ کرنے یعنی ایک تہائی سے بھی وہی مقصود حاصل ہو جاتا ہو جو زیادہ خرچ کرنے سے ہوتا ہے تو اس کم پر بدرجہ اولیٰ راضی ہوگی۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مرد کا مقصود مال سے پورے ہزار درہم کا پانا ہے تو اس سے کم حصے اور اس کے جزو پر رضامندی ظاہر نہ ہوگی۔ لیکن عورت کا مقصود اس مرد سے جان چھڑانا ہے یہ بات جتنے کم سے حاصل ہو جائے اس کی عین خوشی کی بات ہے۔ ولو قال انت طالق الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ والطلاق بائن الخ یہ بتایا جاچکا ہے کہ کوئی بھی عوض اس وقت تک واجب نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اسے قبول نہ کرلیا گیا ہو۔ اور جو چیز شرطیہ ہوتی ہے وہ اسی وقت لازم ہوتی ہے کہ اس کی شرط پائی جائے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس موقع پر جو طلاق واقع ہوگی وہ بائنہ ہی ہوگی۔ جس کی دلیل ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔ ف۔ یعنی یہ طلاق چونکہ کسی معاوضہ یا مال کے لازم ہونے کے بعد ہوئی ہے اس لئے بائنہ ہوگی۔ تاکہ مرد کو مال اور عورت کو اس کی اپنی ذات پر مکمل اور پورا اختیار حاصل ہو۔

ولوقال لامرأته انت طالق وعليك الف فقبلت اوقال لعبده انت حروعليك الف فقبل عتق العبدوطلقت المرأة ولاشئي عليهما عندابى حنيفة وكذا اذالم يقبلا وقالا على كل واحدمنهما الالف اذاقبل واذا لم يقبل لايقع الطلاق والعتاق لهما ان هذا الكلام يستعمل للمعاوضة فان قولهم احمل هذا المتاع ولك درهم بمنزلة قولهم بدرهم وله انه جملة تامة فلا ترتبط بماقبله الابدلا لة اذا لاصل فيها الاستقلال ولادلالة لان الطلاق والعتاق ينفكان عن المال بخلاف البيع والاجارة لانهما لايوجدان دونه.

ترجمہ: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے اور تم پر ہزار درہم ہیں۔ جواب میں عورت نے قبول کرلیا۔ یا مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ تم آزاد ہو اور تم پر ہزار درہم ہیں اور غلام نے بھی اسے قبول کرلیا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح بیوی کو طلاق ہو جائے گی۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر ان دونوں نے قبول نہیں کیا۔ لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر ایک ایک ہزار درہم لازم ہوں گے۔ جب کہ انہوں نے قبول کرلیا ہو۔ اور اگر انہوں نے قبول نہیں کیا تو عورت کو طلاق نہ ہوگی۔ اسی طرح غلام آزاد نہ ہوگا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام

معاوضہ کے لئے یہ استعمال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ لوگوں کا یہ کہنا کہ تم یہ سامان اٹھالو۔ اور تمہارے لئے ایک درہم ہے۔ لوگوں کے اس قول کے حکم میں ہے کہ سامان اٹھالو ایک درہم کے عوض میں اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ جملہ ایک پورا جملہ ہے۔ اسے پہلے سے نہیں ملایا جاسکتا ہے مگر اسی صورت میں کہ وہاں کوئی اس کی دلیل ہو۔ کیونکہ جملوں میں اصل حکم یہی ہوتا ہے کہ وہ مستقل ہوتے ہیں۔ حالانکہ موجودہ مسئلہ میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے۔ کیونکہ طلاق دینا اور آزاد کرنا تو بغیر مال کے بھی ہوسکتا ہے بخلاف کسی چیز کے بیچنے اور کرایہ دینے کے کہ وہ تو بغیر مال کے نہیں ہوسکتا ہے۔

توضیح: شوہر نے بیوی سے کہا تم کو طلاق ہے اور تم پر ہزار درہم ہیں مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولو قال لامرأته انت طالق وعليك الف فقبلت او قال لعبده انت حر وعليك الف ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فكذا اذا لم يقبلا. اسی طرح اگر انہوں نے شرط قبول نہیں کی۔ ف۔ یعنی عورت کو طلاق ہوجائے گی اور غلام آزاد ہوجائے گا۔ اور جب مال قبول کر لینے کی صورت میں بھی کچھ واجب نہیں ہوا تو قبول نہ کرنے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ کچھ واجب نہ ہوگا۔ یہ تو امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ وقالا على كل واحد الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اگر عورت یا غلام نے قبول کر لیا تو ہزار درہم لازم ہوجائیں گے اور وہ طلاق پالے گی اور غلام آزاد ہوجائے گا۔ اور اگر انہوں نے قبول نہیں کیا تو عورت کو طلاق نہ ہوگی۔ اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ لهما ان هذا الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کلام محاورہ میں بدلہ کے لئے ہی استعمال ہوتا ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے یہ سامان اٹھا کر چلو اور تمہارے لئے ایک درہم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس محنت کے بدلہ میں ایک درہم ہے۔

وله انه جملة تامة فلا ترتبط بماقبله الابدلالة اذا الاصل فيها الاستقلال ......الخ

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تم پر ہزار درہم ہیں یہ کہنا ایک پورا جملہ ہے اسے کسی وجہ اور دلیل کے بغیر پہلے جملہ سے نہیں ملایا جائے گا۔ کیونکہ کسی بھی پورے جملہ کا یہ حکم ہوتا ہے کہ وہ خود مستقل ہو۔ اور یہاں کوئی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ طلاق دینا اور غلام آزاد کرنا کسی مال کے بغیر بھی ہوتا رہتا ہے۔ بخلاف بیع کے اور کرایہ کے کہ یہ دونوں بغیر مال کے نہیں ہوسکتے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبین نے یہ معنی لئے کہ تم کو طلاق ہے اس حالت میں کہ تم پر ہزار درہم لازم ہیں۔ یا تم آزاد ہو اس حال میں کہ تم پر ہزار درہم لازم ہیں۔ مگر امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ آخری جملہ کو ماقبل کے لئے حال ٹھہرانا کسی دلیل کے بغیر ہے۔ اس لئے طلاق اور آزادی ہوجانے کے بعد ان دونوں پر ہزار درہم لازم کئے ہیں۔ ایسے میں ان پر لازم کردینے سے وہ لازم نہیں ہوں گے۔ اگرچہ وہ قبول بھی کرلیں۔

ولو قال انت طالق على الف على انى بالخيارا وعلى انك بالخيار ثلثة ايام فقبلت فالخيار باطل اذا كان للزوج وهو جائز اذا كان للمرأة فان ردت الخيار في الثلث بطل وان لم ترد طلقت ولزمها الالف وهذا عند ابى حنيفة وقالا الخيار باطل في الوجهين والطلاق واقع وعليها الف درهم لان الخيار للفسخ بعد الانعقاد لاللمنع من الانعقاد والتصرفان لايحتملان الفسخ من الجانبين لانه في جانبه يمين ومن جانبها شرطها ولابى حنيفةؒ ان الخلع في جانبها بمنزلة البيع حتى يصح رجوعها ولايتوقف على ماوراء المجلس فيصح اشتراط الخيار فيه امافى جانبه يمين حتى لايصح رجوعه ويتوقف على ماوراء المجلس ولاخيار في الايمان وجانب العبد في العتاق مثل جانبها في الطلاق.

ترجمہ: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ ایک ہزار کے عوض تم کو طلاق ہے لیکن اس شرط کے ساتھ مجھے تین دنوں کا اختیار

ہے۔یا اس شرط کے ساتھ کہ تم کو تین دنوں کا اختیار ہے۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر اس عورت نے اسے قبول کر لیا اور اختیار مرد کو ہو تو اس کے اختیار باطل ہو جائے گا(۔اور طلاق واقع ہو جائے گی) اور اگر اختیار اسی عورت کے لئے ہو تو وہ باقی رہ جائے گا۔ اگر تین دنوں کے اندر اس نے اپنا اختیار باطل کر دیا تو وہ طلاق باطل ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے اپنا اختیار رد نہیں کیا تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اور اس پر ہزار درہم لازم آجائیں گے۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں اختیار باطل ہو گا(۔خواہ اختیار مرد کو ہو یا عورت کو ہو) اور طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور عورت پر ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔ کیونکہ اختیار تو کسی معاملہ کے طے ہو جانے کے بعد اسے توڑنے کے لئے ہوتا ہے اور اس واسطے نہیں ہوتا ہے کہ وہ معاملہ طے نہ ہونے پائے۔ اور اس جگہ شوہر کا کہنا اور عورت کا قبول کرنا دونوں طرف سے تصرف ہے اور یہ دونوں تصرف اس قابل نہیں ہیں کہ یہ ٹوٹ سکیں۔ کیونکہ شوہر کی طرف سے خلع کرنا قسم ہے اور بیوی کی طرف سے قبول کرنا شرط ہے۔(اور ان میں سے کوئی بھی فسخ کے قابل نہیں ہے) اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی طرف سے خلع کو مان لینا کسی چیز کو خریدنے کے برابر ہوتا ہے۔ اسی بناء پر عورت کے لئے یہ جائز ہوتا ہے کہ وہ اپنے خلع کی درخواست واپس لے لے۔ اسی طرح مجلس خلع ختم ہو جانے کے بعد اس کا اختیار متوقف نہیں رہتا ہے۔ اس لئے خلع میں خیار کی شرط کرنا صحیح ہوا۔ البتہ شوہر کی جانب خلع قسم ہے اسی وجہ سے اس سے شوہر کا رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور مجلس کے بعد پر متوقف رہتا ہے اور قسموں میں اختیار نہیں ہوتا ہے اور عورت کی جانب طلاق کے معاملہ میں جو حال ہوتا ہے وہی حال آزادی کے معاملہ میں غلام کی جانب میں ہوتا ہے۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ ایک ہزار کے عوض تم کو طلاق ہے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ تین دنوں کا اختیار مجھے ہے۔ یا تمہیں ہے۔ تفصیل مسئلہ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولو قال انت طالق علی الف علی انی بالخیارا و علی انك بالخیار ثلثة ایام ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولابی حنیفۃؒ الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی طرف سے خلع چاہنا ایسا ہے جیسے کسی چیز کو خریدنا ہے۔ اسی بناء پر اس کے لئے یہ جائز ہے کہ خلع کے لئے ایک بار کہدینے کے بعد بھی اپنی بات سے پھر جائے۔ اور اپنا ارادہ ختم کر دے۔ اور اسے یہ ضروری ہے کہ اسی مجلس میں فیصلہ کر لے یا بات طے کر لے بعد میں وہ کچھ نہیں کر سکتی ہے۔ اسی بناء پر اس خلع میں اپنے لئے اختیار کی شرط کرنا صحیح ہے۔ لیکن شوہر کی طرف سے خلع کا حکم قسم کا ہے۔ کہ ایک مرتبہ اسے خلع کر لینے کے بعد اس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور مجلس کے بعد پر متوقف ہوتا ہے۔ اور قسم میں خیار جائز نہیں ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ عورت کے لئے طلاق کے مسئلہ میں جو حال ہے وہی حال غلام کے لئے آزادی کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔

ف۔اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ جب مرد نے یہ کہا کہ میں نے ایک ہزار درہم کے عوض تم سے خلع کیا تو اس کے کہنے کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر تم ایک ہزار درہم دینا قبول کر لو تو تم کو ایک بائن طلاق ہے۔ اس طرح یہ کلام شرطیہ ہوا اس لئے اس سے رجوع کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس میں شوہر شرط یا جاکڑ کے طور پر اپنے لئے کسی وقت تک اختیار نہیں رکھ سکتا ہے۔ بلکہ یہ دائمی اور لازمی ہے۔ یہاں تک کہ اگر عورت اس نشست کے بعد اور کسی وقت قبول کر لے تو شرط پوری ہونے سے طلاق پڑ جائے گی۔ لیکن جب عورت نے شرط قبول کر لی تو گویا اس نے خود کو ایک ہزار کے عوض شوہر سے خرید لیا۔ اسی وجہ سے اس کے حق میں بیع کے حکم میں ہے۔ کہ اس نے ہزار ادا کئے اور اس کے عوض شوہر سے اپنی شرم گاہ سے نفع کا حق واپس لیا۔ اسی لئے اس میں بیع کا احکام معتبر ہوئے۔ چنانچہ اگر اس مجلس سے کھڑی ہو گئی تو مرد کی طرف سے ایجاب ختم ہو گیا۔ اور جس طرح بیع میں خیار جائز ہوتا ہے یعنی مشتری جاکڑ اور شرطیہ لیتا ہے اسی طرح عورت کو بھی تین دنوں کا شرطیہ رکھنا جائز ہے۔ اسی طرح اگر غلام نے اپنے آپ کو اپنے مولیٰ سے اس شرط پر خریدا کہ مجھے تین دن کا اختیار ہے تو یہ جائز ہو گا۔ اور اگر مولیٰ نے کہا کہ تم ہزار درہم کے

بدلہ آزاد ہو بشرطیکہ مجھے تین دنوں کا اختیار ہے تو مولیٰ کا اختیار باطل ہے۔ اور اگر یہ کہا کہ بشرطیکہ تم کو تین دنوں کا اختیار ہے۔ تو غلام کا اختیار جائز ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ خلع میں عورت کا جو حال ہے وہی حال غلام کے لئے مال کے عوض آزادی میں ہے۔ جا کٹ جا کر یا جا کڑ کرنا۔ بشرطیکہ معاملہ کرنا۔ پسند یا ناپسند کے اقرار پر کسی چیز کو خریدنا۔

ومن قال لامرأته طلقتك امس على الف درهم فلم تقبلى فقالت قبلت فالقول قول الزوج ومن قال لغيره بعت منك هذا العبد بالف درهم امس فلم تقبل فقال قبلت فالقول قول المشترى ووجه الفرق ان الطلاق بالمال يمين من جانبه فالاقراربه لا يكون اقراره بالشرط لصحته بدونه اماالبيع فلايتم الابالقبول ولاقراربه اقراربمالايتم الابه فانكاره القبول رجوع منه○

ترجمہ: جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا میں نے تم کو گزشتہ کل ایک ہزار درہم کے عوض طلاق دی تھی لیکن تم نے قبول نہیں کی تھی اور بیوی نے کہا میں نے قبول کر لی تھی تو شوہر کی بات قبول کی جائے گی۔ اور اگر کسی نے دوسرے شخص سے کہا کہ میں نے تم کو گزشتہ کل یہ غلام ایک ہزار درہم میں بیچا تھا مگر تم نے قبول نہیں کیا اور اس نے کہا میں نے قبول کر لیا تھا تو یہاں پر اس خریدار کی بات قبول کی جائے گی فرق کی وجہ یہ ہے کہ مال کے عوض طلاق شوہر کی طرف سے قسم ہوتی ہے اس لئے اس کا اقرار شرط کا اقرار نہیں ہوتا ہے کیونکہ شرط کے بغیر بھی قسم صحیح ہو سکتی ہے لیکن بیع کا معاملہ قبول کیے بغیر تمام نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ جب بائع نے بیع کے واقع ہونے کا اقرار کر لیا تو اس چیز کا بھی اقرار کر لیا جس کے بغیر بیع پوری نہیں ہوتی ہے یعنی مشتری کا قبول کرنا۔ اس لئے مشتری کے قبول سے انکار کرنا اپنے اقرار سے پھر جانا ہوا

توضیح: اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نے تم کو کل ایک ہزار درہم کے عوض طلاق دی تھی مگر تم نے قبول نہیں کی اور اگر کسی نے دوسرے سے اپنے غلام کے بارے میں کہا میں نے تم کو ایک ہزار درہم کے عوض کل اپنا غلام بیچا تھا مگر تم نے قبول نہیں کیا تھا اور دونوں نے انکار کیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

ومن قال لامرأته طلقتك امس على الف درهم فلم تقبلى فقالت قبلت ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **فالقول قول المشترى.** مشتری سے اس کہنے پر کہ غلام کے قبول کرنے سے تم نے انکار کیا اس نے کہا میں تو قبول کر چکا ہوں تو اس مسئلہ میں اسی مشتری کی بات قبول ہوگی۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ طلاق کے مسئلہ میں شوہر بیچنے والا اور بیوی خریدار ہے حالانکہ شوہر کا قول مقبول ہے اور بیوی سے گواہ مانگے جائیں گے اور دوسرا مسئلہ یعنی غلام بیچنے میں خریدنے والے کا قول مقبول ہے اور بیچنے والے پر گواہ لازم ہوتے ہیں اس طرح دونوں مسئلہ میں فرق ہو گیا۔

ووجه الفرق ان الطلاق بالمال يمين من جانبه فالاقراربه لا يكون اقراره بالشرط ......الخ

دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مال کے عوض طلاق دینا شوہر کے جانب سے شرطیہ قسم ہے اس لئے قسم کا اقرار کرنا شرط پائے جانے کا اقرار نہیں ہوگا کیونکہ قسم تو شرط پائے جانے کئے بغیر بھی صحیح ہوتی ہے لیکن بیع تو قبول کے بغیر تمام نہیں ہوتی اس لئے جب بائع نے بیع کے واقع ہونے کا اقرار کیا تو گویا ساتھ ہی ایسی چیز کا بھی اقرار کیا جس کے بغیر بیع پوری نہیں ہوتی یعنی مشتری کا قبول کرنا اس لئے بعد میں مشتری کا اس بیع سے قبول کرنے پر انکار کرنے میں اپنے اقرار سے پھرنا لازم آیا ہے۔ ف۔ مسئلہ کی مزید وضاحت یہ ہے کہ جب بائع نے یہ کہا کہ میں نے یہ غلام کل تمہارے ہاتھ بیچا تھا اتنا اقرار کر لینے سے یہ بھی اقرار کیا کہ تم نے اسے قبول کر لیا تھا کیونکہ بیچنا مشتری کے قبول کئے بغیر نہیں ہو سکتا اس لئے اس کا یہ کہنا کہ تم نے اسے قبول نہیں کیا اپنے اقرار سے پھرنا ہے اس لئے مفید نہیں ہوگا اور مشتری جو کہے گا وہی مانا جائے گا لیکن اگر شوہر نے اپنی بیوی سے خلع کیا

یا مال پر طلاق دی تو اس سے اپنی قسم کا انکار ہوا یعنی تم اگر ایسا کرو تو تم کو طلاق ہے اس جملہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ عورت نے ایسا کیا ہی تھا اسی لئے عورت پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنے قبول کرنے پر گواہ پیش کرے ورنہ مرد کا انکار کرنا قبول کیا جائے گا۔

قال والمباراة كالخلع كلاهما يسقطان كل حق لكل واحد من الزوجين على الأخر مما يتعلق بالنكاح عند ابی حنیفةؒ وقال محمدؒ لایسقط فیهما الا ماسمیاه وابویوسفؒ معه فی الخلع ومع ابی حنیفةؒ فی المباراة لمحمدؒ ان هذه معاوضة وفی المعاوضات یعتبر المشروط لاغیره ولابی یوسفؒ ان المباراة مفاعلة من البراءة فتقضیها من الجانبین وانه مطلق قیدناه بحقوق النكاح لدلالة الغرض اما الخلع فمقتضاه الانخلاع وقدحصل فی نقض النكاح ولاضرورة الی انقطاع الاحكام ولابی حنیفةؒ ان الخلع ینبئی عن الفصل ومنه خلع النعل وخلع العمل وهو مطلق كالمباراة فیعمل باطلاقهما فی النكاح واحكامه وحقوقه o

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا کہ مبارات (یعنی میاں اور بیوی میں سے ہر ایک کا دوسرے کو بری کرنا خلع کے مانند ہے یعنی مبارات اور خلع میں سے ہر ایک ایسا عمل ہے جو ہر ایک کو دوسرے سے ایسے حق سے جو نکاح سے متعلق ہوں بری کر دیتا ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے لیکن امام محمدؒ نے فرمایا کہ پورے حق کو ساقط نہیں کرتا ہے مگر صرف اسی حق کو ساقط کرتا ہے جتنے کو ان دونوں نے ان مسئلوں میں بیان کیا ہو۔ لیکن ابو یوسفؒ خلع کے مسئلہ میں امام محمدؒ کے ساتھ ہیں اور مبارات کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں خلع اور مبارات کی معاوضہ کی ہیں اور معاوضوں میں صرف اسی چیز کا اعتبار کیا جاتا ہے جس کی شرط کی گئی ہو اس کے علاوہ کسی اور بات کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مبارات برائتہ کے مادے سے مفاعلتہ کے وزن پر ہے اس لئے یہ برائتہ کا تقاضا کرتی ہے کہ جانبین سے ہو لیکن اس جگہ حق مطلق تھا جسے ہم نے نکاح کے حقوق سے مقید کر دیا ہے ان کی غرض کی دلیل سے اور خلع کا تقاضا علیحدہ ہو جانے کا ہے جو صرف نکاح کے ختم ہونے سے ہی حاصل ہوتا ہے اور ان کے سارے احکام کے ختم ہونے کی ضرورت نہیں رہتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ لفظ خلع علیحدگی اور جدائیگی کی خبر دیتا ہے اسی سے محاورہ میں خلع نعال اور خلع عمل بولا جاتا ہے اور یہ مبارات کی طرح مطلق ہوتا ہے اسی لئے ان دونوں میں اطلاق ہونے کے باوجود نکاح اور اس کے احکام اور اس کے حقوق کے بارے میں یہ دونوں عمل کرتے ہیں۔

توضیح: مبارات اور خلع کے معنی دونوں کے احکام اور تفصیل، ائمہ کا اختلاف، اور دلائل

قال والمباراة كالخلع كلاهما يسقطان كل حق لكل واحد من الزوجين على الأخر......الخ

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ میاں اور بیوی کا ایک دوسرے کو بری کر دینا خلع کے مانند ہے یعنی مبارات اور خلع دونوں میں سے ہر ایک ایسا عمل ہے جو میاں اور بیوی کے نکاح سے متعلق سارے حقوق سے بری کر دیتا ہے یہ قول امام ابو حنیفہؒ کے ہے۔ف۔ اس جگہ سارے حقوق سے مراد مہر اور پچھلے دنوں کے نان و نفقہ سے جو کچھ متعلق ہو چکا ہے ورنہ خلع کی عدت کے نفقہ و سکنٰی سے براءت نہ ہوگی البتہ اگر عدت کے دنوں پر خلع کیا ہو تو وہ بھی ساقط ہو جائے گا مگر سکنی یعنی رہنے کا حق شرعی حق ہوتا ہے وہ ساقط نہیں ہوتا ہے اگر شوہر نے صرف یہ کہا کہ میں نے تم سے خلع کر لیا اور اس نے عورت نے بھی قبول کر لیا اور کوئی تفصیل نہیں کی گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ فقط مہر ساقط ہو گا خواہ وہ عورت مدخولہ ہو یا نہ ہو اور خواہ اس عورت نے اپنا مہر وصول کیا ہو یا نہ کیا ہو اور شوہر بھی اس سے اپنی بات واپس نہیں لے سکتا ہے۔م۔

ف۔ اور ایسا قرض جو نکاح کی وجہ سے نہ ہو بلکہ کسی دوسری وجہ سے میاں یا بیوی کا ایک دوسرے پر لازم ہو تو ظاہر الروایۃ کے مطابق وہ ساقط نہیں ہو گا۔ اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ اگر خلع کیا اور اس میں مال کا تذکرہ نہیں کیا۔ اور عورت نے اسے قبول بھی کر لیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اس کے لئے مہر سے کچھ بھی ساقط نہ ہو گا۔ب اور کہا گیا ہے کہ جس مکان میں طلاق دی گئی اس

میں عدت نہ گذارنا گناہ ہے۔ لیکن اس کے کرایہ سے شوہر کو بری کرنا جائز ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور اگر خلع کرنا خرید و فروخت کے لفظ سے ہو مثلاً شوہر نے کہا کہ میں نے تمہاری ذات ایک ہزار درہم کے عوض تمہارے ہاتھ فروخت کی۔ جواب میں عورت نے کہا کہ میں نے خریدلی تو فتاوی صغری میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ وہ بھی خلع اور مبارات کے مثل ہے اگر خلع کا معاوضہ طے کرتے وقت دونوں میں یہ شرط قرار پائی کہ شوہر اس بچہ کے دودھ پلائی کی اجرت سے بری ہے تو منتقی میں ہے کہ اگر اس میں مدت بتادی گئی ہو تو اسی مدت تک ورنہ وہ دو برس تک دودھ پلائے۔ اور فتاوی میں ہے کہ اگر وقت مقرر کیا تو صحیح ہے ورنہ نہیں۔ ف۔

وقال محمدؒ لایسقط فیهما الاماسمیاه وابویوسفؒ معه فی الخلع ......الخ

اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ خلع و مبارات میں سے کسی سے بھی سارے حقوق ساقط نہیں ہوتے ہیں۔ بلکہ صرف وہی ساقط ہوتے ہیں جن کو وہ بیان کردیں۔ اور ابویوسفؒ کا قول خلع کے معاملہ میں امام محمدؒ کے قول کے مثل ہے۔ اور مبارات کے معاملہ میں ابوحنیفہؒ کے قول کے مثل ہے۔ لمحمد ان هذه الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ خلع ہو یا مبارات ہو عقد معاوضہ ہے۔ اور تمام معاوضوں میں صرف اس بات کا اعتبار ہوتا ہے جس کی شرط کرلی گئی ہو۔ اس کے علاوہ کسی اور بات کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے جس حق کے ساقط ہونے کی شرط نہیں کی گئی ہو وہ ساقط نہ ہوگا۔ ولابی یوسفؒ الخ اور ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مبارات کے معنی ہیں دونوں طرف سے بری ہونا پس اس معنی کا تقاضا یہ ہوا کہ شوہر بیوی کے حقوق سے اور بیوی شوہر کے حقوق سے بری ہو جائے۔ اس میں اگرچہ لفظ حق مطلق ہے مگر ہم نے اس سے صرف نکاح کے حقوق مقید کئے اور مراد لئے۔ جس کی دلیل ان کی غرض ہے۔ اور خلع کرنے کا تقاضا تو یہ ہوا کہ ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہو جائے۔ یہ بات تو صرف نکاح ٹوٹنے سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ اس لئے دوسرے احکام بھی منقطع ہونے کی ضرورت نہ رہی۔

ولابی حنیفةؒ ان الخلع ینبئی عن الفصل ومنه خلع النعل وخلع العمل ......الخ

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خلع کے معنی سے جدا کرنا نکلتا ہے۔ جیسے کہ کہا جاتا ہے خلع النعال اس کے معنی ہیں پاؤں سے جوتے اتارنا۔ اور خلع العمل کے معنی ہیں کام چھوڑ دینا یا علیحدہ ہو جانا۔ اور وہ مطلق ہے مبارات کی طرح۔ اس لئے نکاح اور اس کے احکام اور اس کے حقوق میں خلع اور مبارات کے مطلق ہونے پر عمل کیا جائے گا۔ ف۔ یعنی نکاح کے ہر ایک حق و حکم سے مطلقاً خلع اور براءت ہو جائے گی۔

ومن خلع ابنته وهی صغیرة بمالهالم یجزعلیها لانه لا نظر لها فیه اذ البضع فی حالة الخروج غیر متقوم البدل متقوم بخلاف النکاح لان البضع متقوم عندالدخول ولهذا یعتبر خلع المریضة من الثلث ونکاح المریض بمهر المثل من جمیع المال واذالم یجزلایسقط المهرولایستحق مالهاثم یقع الطلاق فی روایة وفی روایة لایقع والاول اصح لانه تعلیق بشرط قبوله فیعتبر بالتعلیق بسائرالشروط وان خالعها علی الف علی انه ضامن فالخلع واقع والالف علی الاب لان اشتراط بدل الخلع علی الاجنبی صحیح فعلی الاب اولی ولایسقط مهرهالانه لم یدخل تحت ولایة الاب وان شرط الالف علیها توقف علی قبولها انکانت من اهل القبول فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط ولایجب المال لانها لیست من اهل الغرامة فان قبله الاب عنها ففیه روایتان وکذا ان خالعها علی مهرها ولم یضمن الاب المهر توقف علی قبولها فان قبلت طلقت ولایسقط المهروان قبل الاب عنها فعلی الروایتین.

ترجمہ: اگر کسی شخص نے اپنی چھوٹی (نابالغہ) لڑکی کا اسی لڑکی کے مال کے عوض اس کے نکاح سے خلع کرادیا تو اس کے نام پر یہ معاملہ صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ فی الحال اس چھوٹی لڑکی کا خلع کرانے میں اس کی کوئی بہتری نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح سے نکل جانے کی

صورت میں عورت کی بضع قیمتی مال نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ اس کا جو عوض دیا گیا ہے وہ قیمتی مال ہے۔ بخلاف نکاح کرنے کے کیونکہ ملک نکاح میں جاتے وقت عورت کی بضع قیمتی مال ہوتی ہے۔ اور اس مذکورہ سبب کی وجہ سے بیمار عورت کا خلع (جس کے بعد وہ مر گئی) اس کے تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا۔ اسی طرح بیمار کا نکاح (جو بعد میں اسی مرض میں مر گیا) تو مہر المثل پر نکاح اس مریض کے تمام ترکہ سے معتبر ہوگا۔ اور جب خلع جائز نہ ہوا تو لڑکی کا مہر ختم نہیں ہوگا اور اس کا شوہر اس کے مال کا مستحق بھی نہ ہوگا۔ پھر ایک روایت کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور دوسری روایت میں واقع نہ ہوگی۔ ان میں سے پہلا قول ہی زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ شوہر کا طلاق دینا بیوی کے باپ کے قبول کرنے پر مشروط تھا۔ اس لئے دوسری شرطوں پر اس کا بھی قیاس کیا جائے گا۔ اور اگر شوہر نے بیوی سے ہزار درہم پر اس شرط کے ساتھ خلع کیا کہ بیوی کا باپ ہی اس کا ضامن ہوگا۔ تو وہ خلع واقع ہو جائے گا۔ اور وہ ہزار درہم باپ پر لازم ہو جائیں گے۔ کیونکہ خلع کے معاوضہ کی شرط جب کسی اجنبی پر بھی لگانا صحیح ہے تو باپ پر یہ شرط لگانا بدرجہ اولی صحیح ہوگا۔ اور عورت کا مہر ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ باپ کی ولایت میں داخل نہیں ہے۔ اور اگر شوہر نے اس خلع کے بدلہ میں دس ہزار درہم کو اسی کمسن بیوی پر شرط کیا ہو تو خلع کا جائز ہونا خود اسی کمسن لڑکی کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا۔ بشرطیکہ وہ قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ پس اگر اس نے قبول کر لیا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن مال واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ اس لائق نہیں ہے کہ اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہو۔ اب اگر اس کے باپ نے اس لڑکی کی طرف سے خلع کا عوض قبول کر لیا تو اس کے حکم میں دو روایتیں ہیں۔ اسی طرح اگر شوہر نے کمسن بیوی کو اس کے مہر کے عوض خلع کیا اور اس کا باپ اس لڑکی کے مہر کا ضامن نہیں ہوا پھر بھی حکم اسی کمسن کے قبول کرنے پر موقوف رہے گا۔ کہ اگر اس نے قبول کر لیا تو اسے طلاق ہو جائے گی اور مہر ساقط نہ ہوگا۔ اور اگر باپ نے اس لڑکی کی طرف سے دینا قبول کر لیا تو اس کا حکم مذکورہ بالا دونوں روایتوں کے مطابق ہوگا۔

توضیح: اگر باپ نے اپنی نابالغہ لڑکی کے مال سے ہی اس کے نکاح سے خلع کرا دیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن خلع ابنته وهي صغيرة بمالها لم يجز عليها لانه لا نظر لها فيه اذ البضع في ......الخ

اگر کسی شخص نے اپنی نابالغہ لڑکی کے مال سے ہی اس کے نکاح سے خلع کا عوض طے کیا تو یہ لڑکی کے حق میں باپ کی طرف سے جائز نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ خلع کا مال باپ اپنے مال سے ادا کرے گا۔ لانہ لا نظر لہا الخ کیونکہ اس سے خلع کرانے میں اس لڑکی کے حق میں کوئی بھلائی نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح سے نکلتے وقت عورت کی بضع (شرم گاہ) قیمتی مال نہیں ہوتی ہے۔ جبکہ خلع کا عوض جو دیا گیا ہے وہ قیمتی مال ہے برخلاف نکاح کے یعنی یہ تو جائز ہے کہ باپ اپنی نابالغہ لڑکی کو کسی کے نکاح میں دیدے۔ کیونکہ ملک نکاح میں جاتے وقت وہ اور اس کی شرم گاہ ایک قیمتی مال ہے۔ اس بناء پر اگر بیمار عورت نے اپنی بیماری کے حالت میں اپنے شوہر سے خلع لیا پھر اس زمانہ میں وہ مر گئی تو اس کا خلع اس کے ترکہ کے صرف ایک تہائی مال سے معتبر ہوگا۔ اور اگر کسی ایسے بیمار مرد نے نکاح کیا جو اسی بیماری میں مر گیا تو مہر المثل پر نکاح اس کے تمام ترکہ سے بھی ہونا معتبر ہوگا۔ اب جبکہ یہ معلوم ہو گیا کہ باپ کا خلع لینا جائز نہ ہوا تو اس نابالغہ کا اصل مہر باقی رہ گیا اور ختم نہ ہوا۔ اور بعد میں شوہر اس کے مال کا مستحق نہ ہوگا۔

ثم يقع الطلاق في رواية وفي رواية لايقع والاول اصح ......الخ

پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ باپ نے جب اپنی چھوٹی لڑکی کا اس کے شوہر سے اس طرح خلع لیا تو اسے طلاق ہوگی یا نہیں اس میں ایک روایت کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن دوسری روایت میں نہیں ہوگی۔ لیکن پہلی روایت زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ شوہر کا یہ طلاق دینا بیوی کے قبول کرنے پر مشروط تھا اس لئے دوسری مشروط چیزوں پر اس کا بھی قیاس ہوگا۔ ف۔ یعنی

جیسے کہ ہر مشروط اپنی شرط کے پائے جانے پر واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح شوہر کا یہ طلاق دینا اس کی بیوی کے باپ کے قبول پر مشروط تھا یعنی اگر وہ قبول کرے تو میں نے طلاق دی اور بعد میں باپ نے وہ شرط قبول کر لی اس لئے اسے طلاق واقع ہوگئی۔ صدر شہید اور شیخ عتابیؒ نے شرح جامع صغیر میں اسی قول کو صحیح لکھا ہے۔ع۔

وان خالعها علی الف علی انه ضامن فالخلع واقع والالف علی الاب ......الخ

اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے ہزار درہم پر اس شرط کے ساتھ خلع کیا کہ بیوی کا باپ ہی اس مال کا ذمہ دار ہوگا تو خلع واقع ہو جائے گی۔ چنانچہ اس باپ پر ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔ لان اشتراط الخ کیونکہ جب خلع کے معاوضہ کی شرط کو کسی اجنبی پر لگانا صحیح ہے تو باپ پر شرط لگانا بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا۔ اور عورت کا مہر ساقط نہ ہوگا کیونکہ وہ باپ کی ولایت میں داخل نہیں ہے۔ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اگر میاں اور بیوی کے سوا کسی اور شخص نے شوہر سے کہا کہ اگر تم اپنی بیوی سے خلع کر لو تو اس کے عوض ہزار درہم مجھ پر لازم ہوں گے۔ پھر شوہر نے اسی شرط کے مطابق اس سے خلع کر لیا تو یہ صحیح ہوگا۔ حالانکہ اس خلع کے عوض کا ذمہ دار اجنبی شخص ہے۔ اس لئے اگر بیوی کے باپ نے اس کے خلع کا عوض اپنے ذمہ رکھ لیا تو بدرجہ اولیٰ صحیح ہے۔ اور باپ کو وہ عوض ادا کرنا پڑے گا۔ اور اس عورت کا مہر اس لئے ساقط نہیں ہوگا کہ باپ کو اس لڑکی کے مال پر اس قسم کا اختیار نہیں ہے۔

وان شرط الالف علیها توقف علی قبولها انکانت من اهل القبول فان قبلت ......الخ

اور اگر شوہر نے یہ شرط کی کہ خلع کا عوض خود اسی کی نابالغہ بیوی کے مال سے ادا کیا جائے جبکہ اس بیوی کا باپ نے اس سے خلع کا مطالبہ کیا ہو۔ اس صورت میں خود نابالغہ بیوی کے قبول کرنے پر خلع کا جائز ہونا موقوف ہوگا۔ بشرطیکہ وہ اس کے قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ یعنی یہ سمجھتی ہو کہ خلع کر لینے سے نکاح ختم ہو کر اس سے چھٹکارہ حاصل ہوتا ہے البتہ اس کے عوض مال دینا پڑتا ہے۔ اس لئے اگر اس نابالغہ بیوی نے اس خلع کو قبول کر لیا تو طلاق پڑ جائے گی کیونکہ قبولیت کی شرط پائی گئی ہے۔ البتہ اس کا عوض واجب نہیں ہوگا۔ لانها لیست من الخ کیونکہ وہ نابالغہ اس لائق نہیں ہے کہ اس پر کسی قسم کے تاوان کا مال لازم ہو۔ پھر اگر باپ نے اس کی طرف سے خلع کا عوض قبول کر لیا تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ف۔ یعنی ایک روایت کے مطابق یہ خلع صحیح ہوگا۔ کیونکہ اس میں صرف نفع ہی ہے۔ کیونکہ یہ نابالغہ کسی ضمانت کے بغیر بھی نکاح کی قید و ملکیت سے چھوٹ جاتی ہے۔ اس لئے اس کے باپ کی طرف سے مال کا قبول کرنا صحیح ہے۔ جیسے یہ قبول کرنا صحیح ہے۔ لیکن اس روایت میں تامل ہے۔ اور دوسری روایت میں یہ خلع صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ قسم قبول کرنے کے معنی میں ہے۔ اور اس میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے۔ع۔ہ۔

وکذا ان خالعها علی مهرها ولم یضمن الاب المهر توقف علی قبولها ......الخ

اسی طرح اگر شوہر نے اس نابالغہ بیوی سے اس کے مہر کے عوض خلع کیا اور اس کا باپ اس کے مہر کا ضامن نہ ہوا تو بھی اسی نابالغہ کے قبول کرنے پر موقوف رہے گا۔ یعنی اگر اس نے قبول کر لیا تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اور مہر ساقط بھی نہ ہوگا۔ف۔ کیونکہ وہ کسی طرح بھی تاوان برداشت کرنے کے لائق نہیں ہے۔ وان قبل الاب الخ اور اگر باپ نے اس کی طرف سے قبول کیا تو اس کا حکم بھی مذکورہ دونوں روایتوں کے مطابق ہوگا۔ف۔ یعنی ایک روایت میں یہ خلع صحیح ہے۔ اور اس میں تامل ہے۔ اور دوسری روایت میں صحیح نہیں ہے۔۔ اور تاج الشریعہؒ نے کہا ہے کہ باپ کا مہر قبول کرنا عامہ مشائخ کی مختار روایت میں صحیح ہے۔ اور دوسری روایت میں صحیح نہیں ہے۔

وان ضمن الاب المهروهوالف درهم طلقت لوجود قبوله وهوالشرط ویلزمه خمس مائة استحسانا وفی القیاس یلزمه الالف واصله فی الکبیرة اذااختلعت قبل الدخول علی الف ومهرها الف ففی القیاس علیها خمس مائة زائدة وفی الاستحسان لاشئی علیها لانه یرادبه عادة حاصل مایلزم لها.

ترجمہ: اگر نابالغہ کے باپ نے مہر کی ضمانت لی اور وہ ہزار درہم ہیں تو اس عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ باپ کا اسے قبول کرنا پایا گیا۔ اور یہی شرط تھی۔ اور باپ کے ذمہ استحسان کے طور پر پانچ سو درہم لازم ہوں گے۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر ہزار درہم لازم ہوں۔ اس مسئلہ اور حکم کی اصل بالغہ عورت کے حق میں ہے جبکہ اس نے مدخولہ ہونے سے پہلے ہزار درہم پر خلع کیا ہو۔ اور اس کا اصل مہر بھی ہزار درہم ہی ہوں۔ اس بناء پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شوہر کا اس عورت پر نصف مہر پانچ سو درہم سے زائد بھی پانچ سو درہم واجب ہوں۔ اور استحسان کی دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ اسے خلع سے عموما یہ مراد ہوتی ہے کہ اس عورت کا جو کچھ مال اس کے شوہر کے ذمہ مہر باقی رہ گیا ہے اسی مال پر خلع کیا ہے۔

توضیح: اگر نابالغہ کے باپ نے مہر کی ضمانت لی جو کہ کل ہزار درہم ہیں تو عورت کو طلاق ہوگی یا نہیں۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

وان ضمن الاب المهر وهو الف درهم طلقت لوجود قبوله وهو الشرط ويلزمه خمس مائة ......الخ

اگر صغیرہ کے مہر کی جو ہزار درہم باپ نے خود ضمانت لی تو عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ **لوجود قبوله الخ** کیونکہ باپ کا قبول کرنا پایا گیا۔ اور یہی شرط تھی (کہ باپ ضمانت لے) ف۔ اور چونکہ وہ عورت ابھی نابالغہ ہے۔ اس لئے یہ طلاق اس کے مدخولہ ہونے سے پہلے واقع ہوئی لہذا نصف مہر لازم ہوا۔ اسی لئے یہاں اسی قدر مہر کی ضمانت ہوئی۔ اگرچہ ہزار درہم مہر طے پایا تھا۔ اسی لئے فرمایا۔ **ويلزمه خمس الخ** اور باپ کے ذمہ پانچ سو درہم لازم ہوں گے۔ یہ حکم استحسان کے طور پر ہے۔ کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ہزار درہم پورے لازم ہوں۔

واصله فى الكبيرة اذا اختلعت قبل الدخول على الف ومهرها الف ......الخ

اس مسئلہ کی اصل بالغہ عورت کے متعلق ہے جب کہ اس نے مدخولہ ہونے سے پہلے ہزار درہم پر خلع لیا حالانکہ اس کا پورا مہر بھی ہزار درہم ہی ہیں۔ اس لئے قیاس کا تقاضا ہے کہ عورت پر نصف مہر پانچ سو درہم سے زائد سے بھی پانچ سو درہم ہی واجب ہوں۔ لیکن استحسان کی دلیل کا تقاضا ہے کہ اس پر کچھ بھی واجب نہ ہو۔ کیونکہ ایسے خلع سے عادتا یہ مراد ہوتی ہے کہ عورت کا اس کے شوہر پر اس وقت جو کچھ باقی رہا ہے اسی مال پر خلع کیا ہے۔ ف۔ یعنی اگر اس کا مہر ہزار درہم تھے تو قبل دخول طلاق دینے میں شوہر پر صرف پانچ سو درہم لازم ہوں گے۔ اب جبکہ شوہر نے از خود ہزار درہم کے عوض خلع کر لیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو کچھ اس کا مہر میرے ذمہ ہوتا ہے میں اس سے بری ہوں۔ اب موجودہ صورت میں جب کہ عورت کا مہر صرف پانچ سو درہم ہوتے تو وہ ان سے بری ہو گیا۔ اور اس سے زائد عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

مسئلہ۔ اگر عورت سے یہ کہا کہ میں نے تم سے خلع کیا اور عوض کے بارے میں کچھ نہیں کہا اور عورت نے اس کی بات مان لی تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اس کا کچھ مہر بھی ختم نہیں ہوگا۔ اور محیط میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ عورت نے جو کچھ وصول کر لیا ہے وہ اسی کا ہو گیا۔ اب جو کچھ باقی رہ گیا وہ اس شوہر کے ذمہ سے ختم ہو گا۔ م۔ **باب الظهار**

واذا قال الرجل لامرأته انت علىّ كظهر امى فقد حرمت عليه لايحل له وطيها ولا مسها ولاتقبيلها حتى يكفر عن ظهاره لقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم الى ان قال فتحرير رقبة من قبل ان يتما ساوالظهار كان طلاقافى الجاهلية فقرر الشرع اصله ونقل حكمه الى تحريم موقت بالكفارة غير مزيل للنكاح وهذالانه جناية لكونه منكرامن القول وزورافيناسب المجازاة عليها بالحرمة وارتفا عها بالكفارة ثم الوطى اذاحرم حرم بدواعيه كيلا يقع فيه كما فى الاحرام بخلاف الحائض والصائم لانه يكثر وجود هما فلوحرم الدواعى يفضى الى الحرج ولا كذلك الظهار والاحرام.

ترجمہ۔ ظہار کا بیان۔ جب کسی شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی جیسی ہو تو وہ اس پر حرام ہو گئی۔ اور اب اس مرد کے لئے جائز نہیں ہوگا، اس سے وطی کرنا، اسے ہاتھ لگانا اور نہ اس کا بوسہ لینا یہاں تک کہ اس ظہار کا کفارہ ادا کردے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ کہا کہ پس ایک غلام کو آزاد کرنا ہاتھ لگانے سے پہلے۔ زمانہ جاہلیت میں ظہار طلاق کا حکم رکھتا تھا۔ چنانچہ شریعت نے بھی اسے اس کے اصل پر باقی رکھا لیکن اس۔ کے حکم کو ایک مخصوص وقت یعنی کفارہ ادا کرنے تک کے لئے حرام کر دیا جو نکاح کو ختم کرنے والا نہیں ہوتا ہے یہ اس لئے کہ ظہار کرنا اس وجہ سے جرم ہوا کہ یہ قول فحش اور جھوٹ ہے اس لئے مناسب ہوا کہ اس کی مناسب سزا دی جائے اس کو حرام کر کے اور اس حرمت کا دور ہونا کفارہ ادا کرنے سے ہوگا۔ پھر وطی جب حرام ہوئی تو وہ اپنے تمام لوازمات کے ساتھ حرام ہو گی تا کہ وہ شوہر ان کاموں کی وجہ سے اصل وطی میں مبتلا نہ ہو جائے جیسا کہ احرام میں حکم ہے برخلاف حیض والی اور روزہ رکھنے والی کے کیونکہ یہ دونوں اکثر ہوتے رہتے ہیں۔ اب اگر دواعی یعنی لوازمات کو بھی حرام کر دیا جائے تو شدید تکلیف تک کی نوبت آجائے گی لیکن ظہار اور احرام میں ایسی بات نہیں ہے۔

توضیح: ظہار کا بیان، ظہار کی تعریف اور اس کا حکم

باب الظهار...... الخ

یہ باب ظہار کے بیان میں ہے۔ ظہار میں اصل یہ ہے کہ کوئی مرد یوں کہے کہ میری بیوی مجھ پر میری ماں کی ظہر کی مثل ہے۔ ظہر پیٹھ کو کہتے ہیں چونکہ پیٹھ سواری کی چیز ہے اور بیوی بھی اپنے شوہر کی سواری ہوتی ہے اس لئے اس سواری کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو ہمیشہ کے لئے حرام ہے۔ اس لئے تشبیہ دینا ظہار میں ایک رکن ہے یہاں تک کہ اگر تشبیہ نہ دی گئی ہو جیسے بیوی سے یوں کہے کہ تو میری ماں ہے اگرچہ یہ لفظ بیہودہ اور فحش ہے مگر ظہار نہیں ہے اب اس کا حاصل یہ ہوا کہ اپنی بیوی کو کسی ایسی عورت سے تشبیہ دینا جو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو مثلاً ماں، بہن یا خالہ یا پھوپھی پھر یہ سب رضاعی یا نسبی جس رشتہ سے بھی ہوں تشبیہ دینا ظہار ہے خواہ نیت ہو یا نہ ہو۔

اسی طرح بیوی کے کسی عضو کو حرام عورت کی کسی عضو سے تشبیہ دینا بھی بشرطیکہ وہ عضو ایسا ہو جس کے ساتھ تمام بدن کو مراد لینا جائز ہو یا وہ جزو پھیلا ہوا ہو۔ جیسا کہ طلاق کے بیان میں گزر گیا کہ یہ بھی ظہار ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ مرد مسلمان ہو اس لئے کافر کا ظہار صحیح نہیں ہے اور شرط یہ ہے کہ وہ عورت اس مرد کی بیوی ہو لہٰذا اپنی باندی یا ام ولد سے ظہار نہ ہوگا اور یہ بھی شرط ہے کہ اس شوہر کو تمام تصرفات کرنے کی صلاحیت ہوں۔ یعنی وہ عاقل اور بالغ بھی ہو اسی لئے بالاتفاق نابالغ کا ظہار صحیح نہیں ہے اور جب ظہار ثابت ہو گیا تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ اس کا اس کی بیوی سے اصل نکاح باقی رہنے کے باوجود جب تک اس کا کفارہ ادا نہ کرے اس وقت تک اس سے ہمبستری کرنا یا ایسی حرکت کرنی جس سے ہمبستری لازم آجاتی ہے سب حرام ہے اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

واذا قال الرجل لامرأته انت عليَّ كظهر امي فقد حرمت عليه لايحل له وطيها ولا مسها ......الخ

یعنی اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی جیسی ہو تو یہ عورت اس پر حرام ہو گئی اس لئے اس کے ساتھ ہمبستری کرنا یا اس کو ہاتھ لگانا یا اس کا بوسہ لینا حلال نہیں ہے یہاں تک کہ وہ اپنے ظہار کا کفارہ ادا کر دے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے **والذين يظاهرون الخ** یعنی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جو لوگ ظہار کرتے ہیں اپنی بیویوں سے پھر اسی کام کی طرف جھکتے ہیں جس کو منہ سے کہا تھا تو اس پر یہ فرض ہو جاتا ہے کہ ایک غلام آزاد کر دیں آپس کے ملاپ سے پہلے یہ ایسی بات ہے جس کی تم کو نصیحت کی جاتی ہے اور تم جو کچھ کرتے ہو اس سے اللہ تعالیٰ خوب آگاہ ہے پھر جس کو غلام میسر نہ ہو تو

اس پر ضروری ہے کہ وہ دو مہینے متواتر روزے رکھے آپس میں ملاپ سے پہلے پھر جس کو اس کی بھی طاقت نہ ہو اس کو ضروری ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔ف اس آیت کے نازل ہونے کا سبب وہ ہوا تھا جو ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ خولہ بنت ثعلبہ نے رسول اللہ ﷺ کے دربار میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ یا رسول اللہ ﷺ میں نے اپنے شوہر کے ساتھ رہ کر اپنی جوانی کھو دی اب جب کہ میں بوڑھی ہو گئی تو اس نے مجھ سے ظہار کر لیا اس لئے اب میں اپنے اللہ ہی سے اس کی شکایت کرتی ہوں۔ حضرت ام المومنین فرماتی ہیں کہ یہ عورت ابھی تک وہاں سے اٹھنے بھی نہ پائی تھی کہ حضرت جبرئیل یہ آیت لے کر نازل ہوئے ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله﴾ .ع۔

والظهار كان طلاقا في الجاهلية فقرر الشرع اصله ونقل حكمه الى تحريم موقت بالكفارة......الخ

اور زمانہ جاہلیت میں ظہار کرنے سے طلاق ہو جاتی تھی اس لئے شریعت نے اس کی اہلیت برقرار رکھی اور اس کا حکم بدل کر کفارہ کے ادا کرنے کے وقت تک اسے حرام کر دینے کا حکم دیا ہے حالانکہ یہ ظہار نکاح کو ختم کرنے والا نہیں ہوتا۔ف: یعنی ظہار کے طریقے کو قائم رکھا لیکن زمانہ جاہلیت والے ظہار کو طلاق کا حکم دیتے تھے جو کہ نکاح کو ختم اور اسے حرام کر دیتی ہے تو شریعت نے اس حکم کو بدل دیا یعنی نکاح ختم نہیں ہوتا ہے مگر اس بیہودہ کلام کرنے کی وجہ سے اس کا کفارہ ادا کرنے کے وقت تک اس کی بیوی سے ہمبستری کرنے کو اس پر حرام کر دیا ہے۔

وهذا لانه جناية لكونه منكرا من القول وزورا فيناسب المجازاة عليها بالحرمة ......الخ

اور ایسا حکم اس وجہ سے دیا ہے کہ ظہار کرنا اسی وجہ سے جرم ہوا کہ یہ قول ایک بیہودہ اور جھوٹ ہے اس لئے مناسب یہ ہوا کہ ایسا کہنے والے مرد کو اس کی بیوی حرام کر دینے کی سزا دی جائے۔ف: کیونکہ حقیقت میں یہ عورت اس کی ماں کی پیٹھ سے مشابہہ نہیں ہے بلکہ وہ اس کی بیوی ہے اور وہ اس سے پہلے اس سے ہمبستری کر چکا ہے اس لئے ایسا کہتے وقت اس نے جھوٹ کہا ہے اور ماں سے تشبیہ دینے میں غلطی کی ہے اس لئے کفارہ ادا کرنے تک وہ عورت اس پر حرام کر دی گئی ہے **وار تفاعها...... الخ** اور اس کی یہ حرمت کفارہ کی ادائیگی کے ساتھ ہی ختم ہو گی۔

ثم الوطي اذا حرم جرم بدواعيه كيلا يقع فيه كما في الاحرام بخلاف الحائض والصائم.....الخ

پھر جب ہمبستری کرنا اس عورت سے حرام ہوا تو ایسی چیزوں کے ساتھ بھی حرام ہوا جن سے ہمبستری کی نوبت آجاتی ہے تاکہ یہ مرد ان چیزوں کے ذریعہ ہمبستری میں مبتلا نہ ہو جائے جیسا کہ احرام میں ہے برخلاف حیض والی کے اور روزہ دار کے۔ف اس بناء پر جب بیوی حائضہ ہو تو اس کا بوسہ لینا وغیرہ جائز ہے جیسے روزہ دار کو جائز ہے سوائے شرمگاہ کے کہ یہ حرام ہے اور احرام کی حالت میں شرمگاہ میں دخول حرام ہے اور بوسہ اور ہاتھ لگانا وغیرہ جن سے ہمبستر ہو جانے کا خوف ہوتا ہے یہ سب حرام ہیں تاکہ وہ بوسہ وغیرہ کی جوش شہوت سے ہمبستری میں مبتلا نہ ہو جائے اسی طرح یہاں بھی عورت پاک وصاف موجود ہے اگر وہ بوسہ وغیرہ لے گا تو شاید کہ ہمبستری میں مبتلا ہو جائے تو جیسا کہ ہمبستری حرام ہے اس طرح ایسی چیزیں بھی حرام ہو جاتی ہیں جو ہمبستری کی طرف مائل کرتی ہیں۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ظہار میں کفارہ کی ادائیگی سے پہلے ہمبستری کی طرح وہ تمام چیزیں بھی حرام ہو جاتی ہیں جن سے ہمبستری کی نوبت آجاتی ہے لیکن حائضہ کا بوسہ اور ہاتھ لگانا یا روزہ دار کا اپنی بیوی کا بوسہ لینا یا ہاتھ لگانا جائز ہوتا ہے۔ **لانه يكثر وجود هما الخ** کیونکہ حیض آنا اور روزہ رکھنا تو بار بار ہوتا رہتا ہے اس لئے اگر بوسہ اور ہاتھ لگانا وغیرہ کی باتیں جو ہمبستری تک پہنچانے والی ہوتی ہیں حرام ہو جائیں تو سخت تکلیف کی نوبت آجائے لیکن ظہار اور احرام کا یہ حال نہیں ہے یعنی ایسا تو شاذ ونادر ہی ہوتا ہے۔

فان وطيها قبل ان يكفر استغفر الله تعالى ولا شئ عليه غير الكفارة الاولى ولا يعاود حتى يكفرلقوله عليه السلام للذى واقع فى ظهاره قبل الكفارة استغفر الله ولا تعدحتى تكفر ولو كان شئ اخرواجبالبينه عليه السلام

قال وهذااللفظ لايكون الاظهارا لانه صريح فيه ولونوى به الطلاق لايصح لانه منسوخ فلا يتمكن من الاتيان به واذاقال انت علّى كبطن امى او كفخذها او كفرجها فهومظاهر لان الظهار ليس الاتشبيه المحلّلتهه بالمحرمة وهذا المعني يتحقق في عضولا يجوزالنظراليه وكذا ان شبهها بمن لايحل له النظر اليها على التابيدمن محارمه مثل اختهاوعمتهاوامه من الرضاعة لان هن في التحريم المؤبد كا لام وكذلك اذاقال رأسك علّى كظهرامى اوفرجك اووجهك اور قبتك اونصفك اوثلثك لانه يعبربها عن جميع البدن ويثبت الحكم في الشائع ثم يتعدى كمابيناه في الطلاق.

ترجمہ۔اب اگراس شوہر نے کفارہ ادا کرنے سے پہلے اپنی بیوی سے ہمبستری کرلی تو وہ اللہ تعالیٰ سے مغفرت چاہے اور پہلے کفارہ کے سوادوسری کوئی چیز اس پر زائد لازم نہیں ہوگی لیکن کفارہ ادا کئے بغیر وہ ایسی حرکت نہ کرے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے اس شخص کے بارے میں جس نے ظہار کرنے کے بعد کفارہ ادا کرنے سے پہلے ہمبستری کرلی تھی کہ تم اللہ سے مغفرت چاہو پھر دوبارہ ایسانہ کرو یہاں تک کہ تم کفارہ ادا کردو اب اگر کوئی دوسری چیز بھی واجب ہوتی تو رسول اللہ ﷺ اسے بھی ضرور بیان فرمادیتے اور یہ جملہ صرف ظہار ہی ہوگا کیونکہ یہ اس مفہوم میں صریح ہے بالفرض اگر اس کہنے والے نے اس جملے سے طلاق کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہیں ہوگی کیونکہ یہ حکم منسوخ ہوچکا ہے اس لئے اس حکم کو دوبارہ کہنا صحیح نہیں ہے اور جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کے پیٹ یا اس کی ران یا اس کی شرم گاہ کی مثل ہو تو وہ بھی ظہار کرنے والا ہو جائے گا کیونکہ ظہار کے معنی صرف یہ ہیں کہ کسی حرام چیز کو حلال چیز سے تشبیہ دینا اور یہ معنی ایسے عضو میں بھی پایا جاتا ہو جس کی طرف نظر کرنا جائز نہ ہو۔اسی طرح اگر مرد نے اپنی بیوی کو تشبیہ دی ہو کسی ایسی عورت سے جو اس کے ہمیشہ کے لئے حرام میں سے ہو اور اس کی طرف دیکھنا جائز نہ ہو مثلاً اس کی بہن یا پھوپھی یا ماں جو دودھ یا رضاعت کے رشتے کی ہوں کیونکہ یہ سب عورتیں ہمیشہ کے لئے حرام ہونے میں ماں کی طرح ہیں اسی طرح جب یہ کہا ہو کہ تمہارا آدھا بدن یا تمہارا تہائی بدن کیونکہ ان تمام حصوں کو پورے بدن سے تعبیر کیا جاتا ہے اور مشترک حصوں میں حکم صادر ہوتا ہے اور جب یہ حکم آگے بڑھ جاتا ہے کہ تو جیسا کہ اس مسئلہ کو طلاق کے باب میں بیان کیا ہے۔

توضیح: اگر ظہار ہو جانے کے بعد کوئی اس کا کفارہ ادا کئے بغیر ہمبستر ہو جائے۔ تفصیل، مسئلہ، حکم، دلیل

فان وطيها قبل ان يكفر استغفرالله تعالى ولا شئ عليه غير الكفارة الاولى ولا يعاود ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ولا تعد حتى تكفر الخ اللہ تعالیٰ سے اپنی غلطی پر استغفار کرو پھر جب تک کہ اس ظہار کا کفارہ ادا نہ کرلو دوبارہ ایسانہ کرو۔ف اس کی روایت ابوداؤد و نسائی و ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے لیکن اس حدیث میں استغفار کا حکم نہیں ہے۔اور اسی پر جمہور فقہاء کا عمل ہے۔ولو كان شئى الخ اگر دوسری کوئی چیز اس حرکت پر واجب ہوتی تو رسول اللہ ﷺ اسے ضرور بیان فرمادیتے۔

قال وهذا اللفظ لايكون الا ظهارا لانه صريح فيه ولونوى به الطلاق لايصح لانه منسوخ ......الخ

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ایسا کہنا یعنی تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی مانند ہو اس سے صرف ظہار ہی ہوگا۔کیونکہ یہ جملہ ظہار کے معنی میں صریح ہے۔ اسی لئے اگر اس نے اس جملہ سے طلاق کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس کا طلاق ہونا منسوخ ہے اس لئے اسے ایسا کرنے اور ایسی نیت کے اظہار کا اختیار نہ ہوگا۔ف یعنی شریعت نے اس لفظ کو ظہار کے معنی میں وضع کیا ہے اس لئے اس کو طلاق کے معنی میں لینا گویا شریعت کو بدلنا ہوگا اور کسی بندہ کو ایسا اختیار نہیں ہے۔پھر یہ معلوم ہونا

چاہئے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو اپنے باپ یا چچا یعنی اپنے کسی قریبی مرد رشتہ دار کی شرم گاہ سے تشبیہ دی تو بدائع کے مطابق یہ ظہار نہ ہوگا۔

واذا قال انت علیّ کبطن امی او کفخذها او کفرجها فهو مظاهر لان الظهار لیس الا تشبیه......الخ

اور اگر بیوی سے کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی پیٹ یا ران یا اس کی شرم گاہ کے مثل ہو تو یہ شخص ظہار کرنے والا ہوگا۔لان الظهار لیس الخ کیونکہ ظہار تو اسی کا نام ہے کہ اپنی بیوی کو جو حلال ہے کسی ایسی عورت سے تشبیہ دینا جو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہے اور ایسی تشبیہ ہر ایسے عضو میں ہو جائے گی جس کو دیکھنا جائز نہیں ہے۔وکذا ان الخ اسی طرح اس صورت میں بھی حرام ہوگا کہ اگر بیوی کو اپنی محرمات میں سے ایسی کسی عورت کے ساتھ تشبیہ دی کہ اس کو شہوت کے ساتھ دیکھنا ہمیشہ کے لئے حرام ہے۔جیسے اپنی بہن یا پھوپھی یا رضاعی ماں وغیرہ۔ف دودھ شریک بہن۔خلاصہ یہ کہ جو عورتیں دودھ کے رشتہ سے نسبتی رشتہ کی طرح ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتی ہیں۔لانهن فی التحریم الخ کیونکہ یہ عورتیں ماں کی طرح ہمیشہ کے لئے حرام ہیں۔

وکذلك اذا قال رأسك علیّ کظهر امی او فرجك اووجهك اور قبتك اونصفك......الخ

اسی طرح اگر بیوی سے کہا کہ تمہارا سر مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح یا تیری شرم گاہ یا تمہارا چہرہ یا تمہاری گردن یا تمہارا آدھا بدن یا تمہارا تہائی بدن میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے۔تو یہ ظہار ہے۔لانه یعتبر الخ کیونکہ یہ اعضاء ایسے ہیں کہ ان سے تمام بدن مراد ہوتا ہے۔اور نصف و ثلث وغیرہ مشترک حصوں میں حکم پہلے ان اجزاء میں ثابت ہو کر پورے بدن میں ثابت ہو جاتا ہے۔جیسا کہ طلاق کے مسئلہ میں یہ بحث ذکر کر چکے ہیں۔

ولوقال انت علی مثل امی او کامی یرجع الی نیته لینکشف حکمه فان قال اردت الکرامة فهو کما قال لان التکریم بالتشبیه فاش فی الکلام و ان قال اردت الظهار فهو ظهار لانه تشبیه بجمیعها وفیه تشبیه بالعضولکنه لیس بصریح فیفتقر الی النیة وان قال اردت الطلاق فهوطلاق بائن لانه تشبیه بالام فی الحرمة فکانه قال انت علی حرام ونوی الطلاق وان لم یکن له نیة فلیس بشیء عند ابی حنیفة وابی یوسف لاحتمال الحمل علی الکرامة وقال محمد یکون ظهارا لان التشبیه بعضومنها لماکان بجمیعها ظهارافالتشبیه بجمیعها اولی وان عنی به التحریم لاغیر فعند ابی یوسف هو ایلاء لیکون الثابت به ادنی الحرمتین و عند محمد ظهارلان کاف التشبیه تختص به.

ترجمہ۔اور اگر شوہر نے یہ کہا کہ تم میرے اوپر میری ماں کے مثل ہو یا میری ماں کی طرح ہو تو اس کی نیت کے بارے میں اس سے پوچھا جائے گا تاکہ اس کا حکم واضح ہو۔جواب میں اگر اس نے یہ کہا کہ اس سے میں نے اس کی بزرگی کا ارادہ کیا ہے تو حکم اس کے کہنے کے موافق ہوگا۔ کیونکہ عام گفتگو میں کرامت کے اعتبار سے تشبیہ دینے کا بہت رواج ہے۔اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس سے ظہار کا ارادہ کیا ہے تو وہ ظہار ہی مانا جائے گا۔کیونکہ اس کہنے میں اس کے پورے بدن سے تشبیہ ہے اور اس میں عضو کی بھی تشبیہ موجود ہے۔لیکن یہ صریح نہیں ہے اسی لئے اس میں نیت کی ضرورت ہوئی اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے اس جملہ سے طلاق کا ارادہ کیا ہے تو اسے بائن طلاق ہوگی۔کیونکہ یہ حرام ہونے میں ماں کے ساتھ تشبیہ ہے۔تو گویا اس نے کہا کہ تم میرے لئے حرام ہو۔اور اس سے طلاق کی نیت کی اور اگر اس کے کہتے وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو تو امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ کلام کچھ نہیں ہے۔کیونکہ شاید کرامت کے معنی پر محمول ہو اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ ظہار ہوگا کیونکہ جب ماں کے عضو سے تشبیہ دینے سے ظہار ہو جاتا ہے تو اس کے پورے بدن سے تشبیہ دینے سے بدرجہ اولی ظہار ہوگا اور اگر اس نے مثل ماں یا مانند ماں کہنے سے بیوی کو فقط حرام کرنا مراد لیا تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ایلاء ہوگا تاکہ اس قول سے دو حرمتوں سے سے کم درجہ کی حرمت ثابت ہو۔اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ظہار ہے

کیونکہ کاف تشبیہ ظہار ہی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔

توضیح۔ اپنی بیوی کو مثل امی یا کامی کہہ کر خطاب کرنا

تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو قال انت علی مثل امی او کامی یرجع الی نیته لینکشف حکمه ......الخ

اگر شوہر نے کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی مثل یا میری ماں کے مانند ہو تو اس کی نیت کے متعلق پوچھا جائے گا۔ تاکہ اس کا حکم ظاہر ہو۔ ف یعنی جیسی نیت بیان کرے گا حکم ویسا ہی ہوگا۔ **فان قال الخ** اب اگر اس نے کہا کہ میں نے اس سے اس کی بزرگی مراد لی ہے تو اس کے کہنے کے مطابق حکم ہوگا۔ ف یعنی اس نے کہا کہ جیسے میں اپنی ماں کو خطہ، مکرمہ سمجھتا ہوں اسی طرح تم کو بھی مکرمہ سمجھتا ہوں۔ تو یہ نہ ظہار ہوگا اور نہ اس سے گناہ ہوگا۔ **لان التکریم الخ** کہا کہ میں نے ظہار کی نیت کی تھی تو یہ ظہار ہی ہوگا۔ **لانه تشبیه الخ** کیونکہ یہ ماں کے پورے بدن سے تشبیہ ہے۔ اور اس میں عضو کی بھی تشبیہ ہے لیکن اس کی تصریح نہیں ہے اسی لئے اس میں نیت کی ضرورت ہوئی۔ ف: پس اگر اس نے کہا کہ میری نیت حرام طور پر اعضاء کی تشبیہ تھی تو اب صریح ہو کر ظہار ہو گیا۔

وان قال اردت الطلاق فهو طلاق بائن لانه تشبیه بالام فی الحرمة فکانه قال انت علی ......الخ

اور اگر اس نے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو اس سے بائن طلاق ہوگی۔ **لانه تشبیه الخ** کیونکہ حرام ہونے میں یہ ماں کے ساتھ تشبیہ ہے۔ تو گویا اس نے کہا کہ تم مجھ پر حرام ہو اور اس سے طلاق کی نیت کی۔ ف: حالانکہ اس سے بائنہ طلاق پڑ جاتی جیسا کہ کنایات الطلاق کی بحث میں گزر گیا ہے۔ **وان لم یکن الخ** اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمتہ اللہ علیہما کے نزدیک اس کلام کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ ف: یعنی اس پر کفارہ لازم نہیں آئے گا۔ **لاحتمال الحمل الخ** کیونکہ شاید یہ کرامت کے معنی پر محمول ہوگا۔ ف: لیکن ایسا بیہودہ کلام کرنا بڑی بے ادبی کی بات ہے۔

وقال محمد یکون ظهارا لان التشبیه بعضو منها لما کان بجمیعها ظهارا فالتشبیه......الخ

اور امام محمد رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس قول سے ظہار ہو جائے گا۔ کیونکہ جب بیوی کو ماں کے صرف ایک عضو سے تشبیہ دینے سے ظہار ہو جاتا ہے تو ماں کے پورے بدن سے تشبیہ دینا بدرجہ اولی ظہار ہوگا۔ ف اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد رحمتہ اللہ علیہم کا ہے۔ اور ظاہر محیط میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ د۔ ج۔ **وان عنی به الخ** اور اگر اس نے مثل یا مانند ماں کہنے سے بیوی کو فقط حرام کرنا مراد لیا ہے تو ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ایلاء ہے تاکہ ظہار کی حرمت اور ایلاء کی حرمت ان دونوں میں سے کم درجہ کی حرمت اس قول سے ثابت ہو۔ یعنی اتنی حرمت تو یقینی ہوگی۔ اور امام محمد رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ظہار ہے۔ کیونکہ مثل یا مانند کی تشبیہ سے صرف ظہار ہی میں تشبیہ دی جاتی ہے۔ ف لیکن یہ اختلاف بعض مشائخ رحمتہ اللہ علیہم کا قول ہے۔ اور صدر شہید رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ بالاجماع ظہار ہے۔ اور قاضی خان نے کہا ہے کہ اس کے ظہار ہونے کے بارے میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے۔ ف۔ ع

ولو قال انت علی حرام کامی ونوی ظهارا اوطلاقا فهو علی مانوی لانه یحتمل الوجهین الظهار لمکان التشبیه و الطلاق لمکان التحریم والتشبیه تاکید له وان لم تکن له نیة فعلی قول ابی یوسف ایلاء و علی قول محمد ظهار والوجهان بینا هماوان قال انت علی حرام کظهر امی و نوی به طلاقا اوایلاء لم یکن الاظهارا عندابی حنیفه وقالا هوعلی مانوی لان التحریم یحتمل کل ذلك علی مابینا غیران عند محمد اذانوی الطلاق لایکون ظهارا وعند ابی یوسف یکونان جمیعا وقدعرف فی موضعه ولابی حنیفته انه صریح فی الظهار

فلایحتمل غیرہ ثم ھو محکم فیرد التحریم الیہ.

ترجمہ۔اور اگر بیوی سے کہا کہ تم مجھ پر حرام ہو جیسے میری ماں اور اس کہنے سے اس نے ظہار یا طلاق کی نیت کی تو اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ظہار اور طلاق دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ظہار کا احتمال اس لئے رکھتا ہے کہ اس میں تشبیہ مذکور ہے اور طلاق کا اس وجہ سے کہ اس میں حرام کیا ہے اور تشبیہ دینا اس حرام ہونے کی تاکید کے لئے ہے۔اور اگر اس نے اس کے کہتے وقت کوئی نیت نہیں کی تو امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کے قول کے مطابق ایلاء ہے۔اور امام محمد رحمتہ اللہ علیہ کے قول کے مطابق ظہار ہے۔ان دونوں کی وجہیں ہم پہلے بتا چکے ہیں اور اگر شوہر نے کہا تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح حرام ہو اور اس سے اس نے طلاق یا ایلاء کی نیت کی تو امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ظہار کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔اور صاحبین رحمتہ اللہ علیہما نے فرمایا ہے کہ اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔اس دلیل سے کہ حرام کرنا ہر ایک بات کا احتمال رکھتا ہے۔جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔البتہ صرف صاحبین رحمتہ اللہ علیہما کے درمیان آپس میں اتنا اختلاف ہے کہ امام محمد رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک اس نے طلاق کی نیت کی تو وہ ظہار نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک وہ طلاق اور ظہار دونوں ہو جائے گا۔یہ بات بھی اپنے موقع میں بیان کی جا چکی ہے اور امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام ظہار کے مفہوم میں صریح ہے۔اس لئے اس میں کوئی دوسری صورت نہیں ہو سکتی اور یہ محکم بھی ہے اس لئے اس حرام کرنے کو ظہار کے حرام ہونے پر پھیر دیا جائے گا۔

توضیح۔اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ تم مجھ پر حرام ہو جیسے میری ماں یا یوں کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح حرام ہو مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو قال انت علی حرام کامی ونوی ظھارا اوطلاقا فھو علی مانوی ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔وعند ابی یوسف رحمۃ اللہ علیہ الخ اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک وہ جملہ طلاق اور ظہار دونوں ہو جائے گا۔دلیل پہلے گزر چکی ہے۔ف: شمس الائمہ سرخی رحمتہ اللہ علیہ نے امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کے قول کو ضعیف کہا ہے۔کیونکہ بائن طلاق واقع ہو جانے کے بعد ظہار نہیں ہو سکتا ہے۔اس لئے دونوں باتوں (طلاق اور ظہار) کے اکٹھے ہو جانے کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی ہے۔ع

قال ولا یکون الظھار الامن الزوجۃ حتی لوظاھر من امتہ لم یکن مظاھرا لقولہ تعالیٰ یظاھرون من نسائھم ولان الحل فی الامۃ تابع فلاتلحق بالمنکوحۃ ولان الظھار منقول عن الطلاق ولاطلاق فی المملوکۃ فان تزوج امرأۃ بغیر امرھاثم ظاھر منھا ثم اجازت النکاح فالظھار باطل لانہ صادق فی التشبیہ وقت التصرف فلم یکن منکرا من القول والظھار لیس بحق من حقوقہ حتی یتوقف بخلاف اعتاق المشتری من الغاصب لانہ من حقوق الملک.

ترجمہ۔اور امام محمد رحمتہ اللہ علیہ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ظہار صرف اپنی بیوی سے ہی ہو سکتا ہے۔اس لئے اگر کسی نے اپنی باندی سے ظہار کیا تو اس پر ظہار کا حکم نہیں ہوگا کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿یظاھرون من نسائھم﴾ کہ وہ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں۔یعنی نساء کا اطلاق منکوحہ عورتوں پر ہوتا ہے۔اور اس دلیل سے بھی کہ منکوحہ باندی تو اس لئے حلال ہوتی ہے کہ وہ اپنے مالک کی ملکیت اور اس کے تابع ہے اس لئے اس کا حکم منکوحہ کے جیسا نہیں ہو سکتا۔اور اس دلیل سے بھی کہ ظہار کو طلاق کے ہم معنی سے لایا گیا ہے یعنی عرب کی لغت میں ظہار طلاق ہی کے معنی میں تھا۔وہ نقل ہو کر ظہار کے شرعی معنی میں آیا ہے۔حالانکہ اپنی باندی کے لئے طلاق کا کوئی حکم نہیں ہے (پس جب اصل نکاح نہ ہوا تو ظہار بھی نہیں ہو سکتا) ہے اور اگر کسی عورت سے نکاح کیا اس کے حکم کے بغیر یعنی اس طرح سے کہ کسی فضولی نے عورت کے حکم یا اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح

ایک شخص سے کردیا پھراس شخص نے اس عورت سے ظہار کیااس کے بعد اس عورت نے اس نکاح کی اجازت دی تو یہ ظہار باطل ہوگا۔ کیونکہ جس وقت اس شخص نے اس عورت کو حرام ہونے کی تشبیہ دی تھی اس وقت اس نے بالکل سچ کہا تھا کیونکہ اس عورت کے اجازت کے بغیر وہ نکاح درست نہیں ہوا تھا وہ اجنبیہ تھی اس لئے اس مرد پر وہ واقعۃ حرام تھی۔ اسی لئے اس کا کچھ کہنا بد تہذیبی یا بے ادبی سے نہیں تھا اور یہ ظہار متوقف بھی نہیں رہا۔ کیونکہ ظہار شوہر کے حقوق میں سے کوئی حق نہیں ہے کہ وہ متوقف رہتا۔ یعنی جب عورت نکاح کی اجازت دیتی تب صحیح ہوتا۔ مسئلہ نکاح موقوف کے برخلاف بیع موقوف کی اس صورت کے کہ جس نے دوسرے کا غلام غصب کیا اور اس سے کسی شخص نے خرید کر آزاد کر دیا تو یہ آزاد کرنا بھی موقوف رہا۔ یہاں تک کہ اگر اصلی مالک نے اس غاصب کو اس غلام کی بیع کی اجازت دے دی تو اس کی آزادی صحیح ہو جائے گی۔ کیونکہ آزاد کرنا ملک کے حقوق میں سے ہے۔

توضیح: اپنی بیوی کے علاوہ کسی دوسرے سے بھی ظہار ہو سکتا ہے یا نہیں
مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل

قال ولایکون الظهار الامن الزوجة حتی لوظاهرمن امته لم یکن مظاهرا ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **لانه من حقوق الملك الخ** کیونکہ آزاد کرنا ملک کے حقوق میں سے ہے۔ ف: کیونکہ جس نے غلام آزاد کیا اس کا یہ کام اسی وقت صحیح ہوگا کہ یہ غلام اس کی پوری ملکیت میں آجائے۔ کیونکہ مالک ہوئے بغیر کسی غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ بیع موقوف میں غلام کو آزاد کرنا ملکیت کا ایک حق ہے اس لئے یہ موقوف رہتا ہے۔ یہاں تک کہ بیع کی اجازت مل جانے کے بعد اس کی پہلے سے آزادی اب نافذ ہو جاتی ہے۔ اور نکاح موقوف میں ظہار کرنا چونکہ مرد کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کا ظہار بھی موقوف نہیں رہتا ہے۔ بلکہ باطل ہو جاتا ہے۔

ومن قال لنسائه انتن علی کظهر امی کان مظاهرا منهن جمیعا لانه اضاف الظهار الیهن فصار کما اذا اضاف الطلاق وعلیه لکل واحدة کفارة لان الحرمة تثبت فی حق کل واحدة والکفارة لانهاء الحرمة فیتعدد بتعددها بخلاف الایلاء منهن لان الکفارة فیه لصیانة حرمته الاسم ولم یتعد دذکرالا سم.

ترجمہ۔ اور جس نے اپنی بیویوں سے کہا کہ تم سب مجھ پر میری اماں کی پیٹھ کے مانند ہو۔ تو وہ اس تمام سے ظہار کرنے والا ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے ان سب کی طرف ظہار کی نسبت کر دی ہے۔ تو یہ ظہار ایسا ہو گیا کہ جیسے ان سب کی طرف طلاق کی نسبت کی ہو یعنی اگر یہ کہا کہ تم سب طلاق پانے والی ہو تو سب کو طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر سب سے ظہار کیا تو سب سے ظہار ہو جائے گا اور اس پر ان عورتوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک ایک کفارہ لازم ہوگا۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ حرمت ثابت ہو چکی ہے اور اسی حرمت کو ختم کر دینے کے لئے ہی تو کفارہ لازم کیا جاتا ہے۔ اس لئے حرمتوں کے متعدد ہونے کی وجہ سے کفارے بھی متعدد ہوں گے برخلاف اس کے اگر ان کے ساتھ بجائے ظہار کرنے کے ایلاء کیا تو صرف ایک ہی کفارہ لازم آئے گا۔ کیونکہ ایلاء میں اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم و حرمت باقی رکھنے کے لئے کفارہ لازم ہوتا ہے۔ جبکہ ان تمام عورتوں سے ایک ایلاء کرنے میں اللہ تعالیٰ کا مبارک نام بار بار نہیں لیا گیا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی کئی بیویوں کو مخاطب کر کے کہا کہ
تم سب مجھ پر میری ماں کی مثل ہو۔ مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل

ومن قال لنسائه انتن علی کظهر امی کان مظاهرا منهن جمیعا لانه اضاف الظهار الیهن.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **ولم یتعدد ذکر الاسم الخ** حالانکہ ان تمام بیویوں سے ایک ساتھ ایلاء کرنے میں متعدد بار

اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا ہے۔ ف بلکہ صرف ایک ہی بار ذکر کیا گیا ہے اس لئے کفارہ بھی ایک ہی لازم ہوگا۔

چند ضروری مسائل

۱- اگر یوں کہا کہ تم مجھ پر مثل خون یا شراب یا سور یا غیبت یا چغلی یا زنا یا سود یا رشوت یا مسلمان کو قتل کرنے کے مانند ہو اور ان سے طلاق یا ظہار کی نیت کی تو صحیح قول یہ ہے کہ اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔ الخانیہ

۲- اگر تم سے میں نکاح کروں تو تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی جیسی ہو تو یہ ظہار صحیح ہے۔ اس لئے اگر اس نے بعد میں نکاح کر لیا تو اس کا کفارہ دینا ہوگا۔

۳- اور اگر یوں کہا کہ تم سو مرتبے میرے لئے ایسی ہو تو سو کفارے لازم ہوں گے۔

۴- اگر ایک بیوی سے کئی بار ظہار کیا خواہ ایک ہی مجلس میں ہو یا مختلف مجلسوں میں تو ہر ظہار میں ایک کفارہ لازم ہوگا۔ اور اگر اس نے ایک ہی ظہار کی تاکید اور تکرار کا ارادہ کیا ہو اور ایک مجلس میں ہو تو قاضی اس کی تصدیق کر سکے گا ورنہ نہیں۔ ت۔ د۔

۵- ایلاء اور ظہار میں اسی وقت کفارہ لازم آتا ہے جبکہ اس سے ہمبستری کا ارادہ کرے۔

۶- اگر بیوی نے شوہر سے کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مثل ہو یا یوں کہا کہ میں تم پر تمہاری ماں کی پیٹھ کے مثل ہوں تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اور یہی صحیح بھی ہے۔ اور امام مالک و شافعی و احمد و اسحق رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ کا بھی یہی قول ہے۔

۷- اگر شوہر نے کہا کہ تم میری ماں ہو تو ظہار نہ ہوگا۔

۸- اگر شوہر نے ظہار کا کفارہ ادا کرنے میں تاخیر کی تو اس عورت کو اس کی ادائیگی کے مطالبہ کا اختیار ہوگا۔ اور قاضی اس کے شوہر کو مجبور کرے گا۔ اور عورت کو اختیار بلکہ لازم ہوگا کہ شوہر کو کفارہ ادا کرنے سے پہلے خود سے ہمبستری کرنے اور ہاتھ لگانے اور بوس و کنار وغیرہ سے انکار کرے۔

۹- اگر شوہر نے کہا کہ میں نے کفارہ ادا کر دیا ہے تو اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔ بشرطیکہ وہ جھوٹ بولنے میں مشہور نہ ہو اور اگر اس نے کفارہ دینے سے انکار کیا تو قاضی اسے قید کرے گا۔ اگر اس کے بعد بھی انکار کرتا رہے تو اسے مارے گا۔ الحاصل ایسے مطالبہ میں اسے مارا بھی جائے گا حالانکہ قرضہ کے بارے میں مارا نہیں جاتا ہے۔ مع

فصل فی الکفارة قال و کفارة الظهار عتق رقبة فان لم یجد فصیام شهرین متتابعین فان لم یستطع فاطعام ستین مسکینا للنص الوارد فیه فانه یفید الکفارة علی هذا الترتیب قال و کل ذلك قبل المسیس و هذا فی الاعتاق والصوم ظاهر للتنصیص علیه و کذا فی الاطعام لان الکفارة فیه منهیة للحرمة فلابد من تقدیمها علی الوطی لیکون الوطی حلالاً۔

ترجمہ۔ یہ فصل کفارہ کے بیان میں ہے قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ظہار کا کفارہ ایک غلام آزاد کرنا ہے اگر نہ پائے تو متواتر دو مہینے روزے رکھ لے اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو ساٹھ (۶۰) مسکینوں کو کھانا کھلا دے اس نص قرآنی کی وجہ سے جو اس کے بارے میں ہے اور وہ اسی ترتیب کا فائدہ دیتا ہے۔ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہ سب وطی کرنے سے پہلے ہے یہ حکم غلام آزاد کرنے اور روزہ رکھنے میں ظاہر ہے کیونکہ اسی ترتیب سے نص قرآنی ہے اور اسی طرح سے کھانا دینے کے بارے میں بھی ہے کیونکہ ظہار میں کفارہ دینا حرمت کو ختم کرنے کے واسطے ہے اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ یہ کفارے ہاتھ لگانے سے پہلے ہوں تاکہ ہمبستری حلال ہو جائے۔

☆☆☆

توضیح: کفارہ کا بیان، کفارہ کا سبب، کفارہ کی ترتیب، دلیل

فصل فی الکفارة قال و کفارة الظهار عتق رقبة فان لم یجد فصیام شهرین متتابعین ......الخ

کفارہ کے بارے میں مشائخ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ اختلاف ہے کہ اس کا سبب کیا ہے لیکن جمہور مشائخ کے نزدیک اس کا سبب ظہار اور ہمبستری کی طرف رجوع کرنا ہے۔ د۔ اور عینی میں مذکور ہے کہ فحش کلامی تو صرف توبہ سے معاف ہو جاتی ہے اس بناء پر کفارہ کا سبب صرف ہمبستری کی طرف مائل کرنا ہوا۔ لیکن تحقیقی نظر سے ان باتوں میں کوئی مخالفت نہیں ہے کیونکہ ہمبستری کی طرف رجوع کرنا جب کفارہ کا سبب ہے کہ اس نے فحش کلام زبان سے نکالا تھا تو ظہار اور رجوع کرنا دونوں باتیں کفارہ کا سبب ہیں۔ اب یہ بات کہ یہ کفارہ کب اور کس طرح ہوگا اس کے بارے میں کتاب میں فرمایا ہے۔

و کفارة الظهار عتق رقبة فان لم یجد فصیام شهرین متتابعین فان لم یستطع فاطعام ......الخ

یعنی ظہار کا کفارہ ایک غلام آزاد کرنا ہے اگر غلام نہ ملے تو متواتر دو مہینے کے روزے رکھنے ہیں اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو ساٹھ (۶۰) مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔ للنص الوارد فیه الخ نص قرآنی کی دلیل سے جو ظہار کے کفارہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے کیونکہ اس نص نے اس بات کا فائدہ دیا ہے کہ یہ کفارہ اسی ترتیب سے ہے۔ ف یعنی روزے اس وقت جائز ہیں جب غلام آزاد کرنا ممکن نہ ہو اور اگر روزے رکھنے کی بھی طاقت نہ ہو تب ساٹھ ۶۰ مسکینوں کو کھانا کھلانا جائز ہے۔

و کل ذلك قبل المسیس و هذا فی الاعتاق والصوم ظاهر للتنصیص علیه ......الخ

ان میں سے ہر ایک بات ہمبستری کرنے سے پہلے ہے یعنی آزاد کرنا اور روزے رکھنے کا حکم ہمبستری سے پہلے ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ اسی کے مطابق نص میں تصریح ہے۔ ف یعنی فرمان خداوندی ہے ﴿من قبل ان یتماسا﴾ اس میں فرمایا ہے کہ یہ سب باتیں مساس سے پہلے ہوں یہ غلام آزاد کرنا اور روزہ رکھنا دونوں صورتوں میں تصریح کی ہے جیسا کہ اوپر میں آیت گزر گئی۔

و کذافی الاطعام لان الکفارة فیه منهیة للحرمة فلابدمن تقدیمها علی الوطی لیکون الوطی حلالاً......الخ

یہی حکم کھانا دینے میں بھی ہے کہ مساس سے پہلے کھانا دے کیونکہ ظہار میں کفارہ دینا اس لئے ہے کہ یہ کفارہ حرمت کو ختم کر دیتا ہے لہٰذا اس کفارہ کو ادا کرنا صحبت کرنے سے پہلے کرنا ضروری ہے تاکہ صحبت حلال ہو سکے۔ ف: یعنی جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ ظہار کرنے سے صحبت حرام ہو جاتی ہے کفارہ ادا کرنے تک کے لئے تو کفارہ دینا اس وطی کو حلال کر دیتا ہے جیسے حیض سے وطی حرام ہو جاتی ہے پاک ہو جانے تک کے لئے اب جب کہ یہ معلوم ہو گیا کہ جب تک کفارہ نہیں دے گا وطی حلال نہیں ہوگی تو غلام آزاد کرنا اور روزے رکھنا اور کھانا کھلانا ان میں سے جس چیز سے بھی کفارہ دے گا وہ وطی سے پہلے ہوگی تاکہ کفارہ کے بعد وطی حلال ہو۔

قال وتجزی فی العتق الرقبة الکافرة والمسلمة والذکروالانثی والصغیروالکبیر لان اسم الرقبة یطلق علی هولاء اذهی عبارة عن الذات المرقوق المملوك من کل وجه والشافعی یخالفنا فی الکافرة و یقول الکفارة حق الله تعالی فلایجوز صرفه الی عدوالله کالزکوٰة و نحن نقول المنصوص علیه اعتاق الرقبة و قد تحقق وقصده من الاعتاق التمکن من الطاعة ثم مقارنة المعصیة یحال به الی سوء اختیاره.

ترجمہ۔ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ غلام آزاد کرنے میں جائز ہوگا آزاد کرنا کافر کو اور مسلمان کو اور مذکر کو اور مؤنث کو اور چھوٹے کو اور بڑے کو بھی کیونکہ لفظ رقبہ ان سب پر بولا جاتا ہے کیونکہ اس رقبہ سے مراد ہے وہ انسانی ذات جو رقیق اور ہر طرح سے غلام ہو۔ لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کافر غلام کے بارے میں ہماری مخالفت فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ

اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس بناء پر یہ جائز نہ ہوگا کہ اللہ کے دشمنوں پر پھیر دیا جائے جیسا کہ زکوۃ میں اور ہم یہ کہتے ہیں کہ نص میں جو بات منقول ہے وہ رقبہ کا آزاد کرنا ہے اور وہ بات متحقق ہو جاتی ہے اور اس غلام کو آزاد کرنے کا مقصد یہی ہے کہ اپنے خالق عزوجل کی اطاعت پر اچھی طرح قابو پالے پھر اس کافر رقبہ کا گناہ سے ملا رہنا اپنے غلط اختیار کے استعمال کی بناء پر ہے۔

توضیح: کفارہ میں کیسا غلام آزاد کرنا چاہئے

قال وتجزی فی العتق الرقبة الکافرة والمسلمة والذکر والانثی والصغیر والکبیر ......الخ

قدوری رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ کفارہ ادا کرنے میں مطلقاً ایک غلام کافی ہے خواہ وہ غلام کافر ہو یا مسلمان یا عورت ہو یا مرد خواہ وہ بالغ ہو یا نہ ہو۔ف کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً رقبہ آزاد کرنے کا حکم دیا ہے ان میں سے ہر ایک جائز ہے۔لان اسم الرقبة الخ کیونکہ رقبتہ کا لفظ ان سب پر بولا جاتا ہے اس لئے رقبتہ ایسی انسانی ذات کو کہتے ہیں جو رقیق یا ہر طرح کا غلام ہو۔ف: خواہ وہ بڑا ہو یا چھوٹا خواہ وہ نر ہو یا مادہ اور مسلمان ہو یا کافر۔ف۔

والشافعیؒ یخالفنا فی الکافرة و یقول الکفارة حق الله تعالی فلایجوز صرفه الی عدوالله.....الخ

یعنی امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ رقبتہ کافرہ کی صورت میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ دینا ایک الٰہی حق ہے اس لئے دشمن خدا یعنی کافر کی طرف اسے پھیر دینا جائز نہیں ہے جیسے کافر کو زکوۃ دینا جائز نہیں ہے۔ف: اسی لئے جیسے کفارہ قتل میں لفظ رقبتہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید ہے وہ بھی یہاں معتبر ہوگی اور ہم احناف کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں تو رقبتہ مؤمنہ ہونے کی تصریح موجود ہے لیکن اسی مسئلہ میں تو رقبہ کو مطلق کہا گیا ہے اس میں کسی قسم کی کوئی قید نہیں لہٰذا کفارہ قتل میں مومن ہونا ضروری ہوا لیکن یہاں رقبتہ مطلق ہونا کافی ہے۔

و نحن نقول المنصوص علیه اعتاق الرقبة و قد تحقق وقصده من الاعتاق التمکن من ......الخ

اور ہم احناف کہتے ہیں کہ نص میں جو چیز موجود ہے وہ صرف ایک رقبہ آزاد کرنا ہے جو کافر رقبتہ کے آزاد کرنے سے پورا ہو جاتا ہے۔ف ہاں کافر کے ذمہ البتہ گمراہی بڑھ گئی۔وقصد من الخ کفارہ دینے والے کا مقصد اس کافر غلام کے آزاد کرنے سے یہی ہے کہ یہ شخص اپنے خالق کی اطاعت پر اچھی طرح قابو پائے۔ف: اب اگر اس نے آزاد ہو جانے کے بعد بھی ایسا نہیں کیا تو یہ اس کی بد بختی ہوگی۔اس لئے مصنف نے فرمایا ہے ثم مقارنتة الخ پھر اس غلام کا اپنے گناہ پر قائم رہنا اس کافر غلام کی بدراہی پر محمول ہوگا۔ف یعنی کافر غلام نے اپنے آزاد ہو جانے کے بعد اگر اطاعت الٰہی کی راہ اختیار نہ کی بلکہ اپنی بد بختی سے کفر و معصیت کی راہ اختیار کی تو اس میں آزاد کرنے والے کی کچھ برائی نہیں ہے۔

ولاتجزی العمیاء ولا المقطوعة الیدین اوالرجلین لان الفائت جنس المنفعة وهی البصر اوالبطش اوالمشی وهوالمانع امااذا اختلت المنفعاة فهو غیرمانع حتی یجوزالعوراء ومقطوعة احدی الیدین واحدی الرجلین من خلاف لانه مافات جنس المنفعة بل اختلت بخلاف مااذا کانتا مقطوعتین من جانب واحدحیث لایجوزلفوات جنس منفعة المشی اذهوعلیه متعذرویجوزالاصم والقیاس ان لایجوزوهو روایة النوادرلان الفائت جنس المنفعة الا انا استحسنا الجوازلان الاصل المنفعة باق فانه اذاصیح علیه لیسمع حتی لو کان بحال لایسمع اصلا بان ولداصم وهوالا خرس لایجزیه ولایجوزمقطوع ابهامی الیدین لان قوة البطش بهما فیفواتهما یفوت جنس المنفعة ولایجوز المجنون الذی لایعقل لان الانتفاع بالجوارح لایکون الابالعقل فکان فائت المنافع والذی یجنّ ویفیق یجزیه لان الاختلال غیر مانع.

ترجمہ۔ایسار (قبہ انسان) آزاد کرنا جائز نہیں ہوگا جو اندھا ہو یا اس کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں۔اس لئے

کہ اس رقبہ میں نفع حاصل کرنے (منفعت) کی جنس جاتی رہی ہے یعنی اس کی بینائی یا پکڑنے کی طاقت یا چال وغیرہ۔ اور یہی بات کفارہ ادا کرنے سے مانع ہے اور اگر منفعت میں صرف کچھ خلل ہو تو یہ مانع نہیں ہے۔ اسی لئے ایسا غلام جو آنکھ کا کانا ہو یا جس کا الٹی طرف سے ایک ہاتھ اور ایک پیر کٹا ہوا ہو تو وہ جائز ہوگا۔ کیونکہ اس کی جنس منفعت بالکل ختم نہیں ہوئی ہے۔ بلکہ اس میں صرف خلل آگیا ہے۔

بخلاف اس غلام کے جس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں ایک ہی طرف کا کٹا ہوا ہو تو اس غلام کو کفارہ میں ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ چلنے کی منفعت اپنی جنس سے ختم ہوگئی ہے۔ کیونکہ ایسے غلام کے لئے چلنا ناممکن ہے۔ اور بہرہ غلام کو کفارہ میں ادا کرنا جائز ہوگا مگر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ بھی جائز نہ ہو اور یہ نوادر کی روایت ہے کیونکہ اس کی جنس منفعت ختم ہوگئی ہے۔ لیکن استحسان کی دلیل سے ہم نے اسے جائز کہا ہے۔ کیونکہ اس میں اصلی منفعت باقی ہے۔ کیونکہ اس سے چلا کر باتیں کرنے سے وہ سن لیتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی اتنا بہرا ہو گیا ہو جو بالکل نہ سنتا ہو اس طرح سے کہ وہ پیدائشی بہرا ہو ایسا ہی شخص گونگا بھی ہوتا ہے تو اس کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح جس کے دونوں ہاتھوں کے دونوں انگوٹھے کٹے ہوئے ہوں تو اس کو آزاد کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ حملہ کرنے اور پکڑنے کی طاقت ان ہی دونوں سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے ان دونوں انگوٹھوں کے ختم ہو جانے سے جنس منفعت ختم ہو جائے گی۔ اسی طرح ایسا غلام بھی آزاد کرنا جائز نہ ہوگا جس کو عقل بالکل نہ ہو۔ کیونکہ عقل کے بغیر اعضاء بدن سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے غلام اس حالت میں ہے کہ اس کی منفعت بالکل ختم ہو چکی ہے۔ اور وہ غلام جو کبھی دیوانہ ہو جاتا ہو اور کبھی اسے افاقہ بھی ہو جاتا ہو تو اسے افاقہ کی حالت میں آزاد کرنا صحیح ہو جائے گا۔ کیونکہ اس وقت جتنا خلل اس میں موجود ہے وہ مانع نہیں ہے۔

توضیح۔ ظہار کے کفارہ میں کیسے غلام کو آزاد کرنا صحیح ہے اور کیسے غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہے۔ حکم، دلیل

ولاتجزی العمیاء ولا المقطوعة الیدین اوالرجلین لان الفائت جنس المنفعة......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف یعنی جب کسی نفع پہنچانے کی جنس مثلاً چلنا، پھرنا، پکڑنا، دیکھنا، سونگھنا وغیرہ میں سے اگر اس کی کوئی ایک بھی پوری صلاحیت ختم ہوگئی ہو تو اسے آزاد کرنا صحیح نہ ہوگا البتہ اگر کسی میں کچھ کمی آگئی ہو تو اسے آزاد کرنا صحیح ہوتا ہے۔

ولایجزی عتق المدبروام الولد لاستحقاقهما الحرية بجهة فكان الرق فيهمانا قصاوكذا المكاتب الذى ادى بعض المال لأن اعتاقه يكون ببدل وعن ابى حنيفة يجزيه لقيام الرق من كل وجه ولهذا تقبل الكتابة الانفساخ بخلاف اومية الولد والتدبيرلا نهما لايحتملان الانفساخ فان اعتق مكاتبالم يُود شيئا جاز خلافا للشافعى له انهاستحق الحرية بجهة الكتابة فاشبه المدبرولنا ان الرق قائم من كل وجه على مابينا ولقوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقى عليه درهم والكتابة لاينافيه فانه فك الحجر بمنزلة الاذن فى التجارة الاانه بعوض فيلزم من جانبه ولوكان مانعا ينفسخ بمقتضى الاعتاق اذهويحتمله الا انه يسلم له الا كساب والا ولاد لان العتق فى المحل بجهة الكتابة اولان الفسخ ضرورى لايظهرفى حق الولد والكسب وان اشترى اباه اوابنه ينوى بالشراء الكفارة جازعنها وقال الشافعى لايجوز، وعلى هذا الخلاف كفارة اليمين والمسألة تاتيك فى كتاب الايمان ان شاء الله.

ترجمہ۔ اور مدبر اور ام ولد کو کفارہ میں ادا کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ایک اعتبار سے یہ دونوں آزادی پانے کے مستحق ہو چکے ہیں

اس لئے ان دونوں میں غلامی ناقص ہو گئی اور اسی طرح مکاتب کو بھی جس نے اپنے بدل کتابت کا کچھ حصہ ادا کر دیا ہو کیونکہ اس کو آزاد کرنا بدل کے عوض ہو گا اور امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اسے آزاد کرنا جائز ہو گا کیونکہ اس میں غلامی کا ہو نا ہر اعتبار سے باقی ہے۔اسی بناء پر یہ کتابت غلامی سے فسخ ہونے کو قبول کرتی ہے۔ بخلاف ام ولد اور مدبر بنانے کے کہ ان دونوں کے اندر غلامی ناقص ہوتی ہے کیونکہ یہ دونوں فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتے ہیں۔پس اگر کسی نے اپنے ایسے مکاتب کو آزاد کیا جس نے اس وقت تک کچھ بھی ادا نہ کیا ہو تو یہ جائز ہو گا۔

اس مسئلہ میں امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ کا اختلاف ہے۔ان کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب بھی کتابت کا معاہدہ کر لینے کی وجہ سے آزادی کا مستحق ہو چکا ہے اس لئے یہ بھی مدبر کے مشابہ ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس میں ہر اعتبار سے غلامی باقی ہے۔ کہ ہم یہ بات پہلے بھی بتا چکے ہیں۔اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مکاتب اس وقت تک غلام ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہے۔اور یہ کتابت ایسی بات ہے جو آزاد کرنے کے مخالف نہیں ہے۔کیونکہ اس غلام سے مکاتبت کرنا(تحریر دینی) تو اس کی ممانعت کو دور کرتا ہے۔ جیسے کہ تجارت کی آزادی دینی ہے صرف اتنا فرق ہوتا ہے کہ مکاتبت میں بدلہ کے بعد اجازت ہوتی ہے۔اس لئے غلام کی طرف سے لازم ہے۔اگر وہ آزاد کرنے سے مانع ہوتا تو آزاد کرنا اس کا تقاضا کرتا کہ مکاتبت ختم ہو جائے۔اس لئے کہ یہ فسخ ہو سکتا ہے۔ مگر آزاد کرنا تو فسخ نہیں ہوتا ہے لیکن اتنی بات ہے کہ کفارہ میں آزاد کئے ہوئے مکاتب کو اس کی کمائی اور اولاد اسی کے حوالہ کر دی جاتی ہے۔کیونکہ اس کے مکاتب ہونے کی وجہ سے اس کی ذات میں آزادی پائی جاتی ہے۔یا اس لئے کہ ضرورت کے وقت کتابت کا فسخ ہونا ثابت ہے اور اولاد اور کمائی کے حق میں اس کا کچھ اثر ظاہر نہیں ہو گا۔اگر کسی نے کفارہ میں ادائیگی کی نیت سے اپنے باپ یا بیٹے کو خریدا تو اس سے ادا کرنا جائز ہو گا۔اور امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس سے کفارہ کی ادائیگی جائز نہ ہو گی۔اسی اختلاف کے مطابق قسم کے کفارہ کا بھی حکم ہے۔اور اس کی مزید تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الایمان میں آئے گی۔

توضیح: کفارہ ظہار میں مدبر، ام ولد اور مکاتب کو آزاد کرنا
مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولایجزی عتق المدبر وام الولد لا ستحقاقهما الحرية بجهة فكان الرق فيهما ناقصا......الخ

مدبر یعنی ایسے غلام کو جس کے بارے میں اس کے مالک نے یہ کہہ دیا ہو کہ تم میرے مرنے کے بعد آزاد ہو جاؤ گے۔یا ام الولد یعنی ایسی باندی کو جس سے اس کے مالک کی اولاد ہوئی ہو کفارہ ظہار میں آزاد کرنا کافی نہیں ہے۔کیونکہ ایک اعتبار سے ان دونوں کی ذات کو آزاد ہو جانے کا حق حاصل ہو چکا ہے۔اس لئے ان کا غلام ہونا ناقص ہو گیا ہے۔ف حالانکہ مکمل غلام کو آزاد کرنے کی تصریح ہے۔کیونکہ نص قرآنی میں مطلق رقبہ سے مراد مکمل غلام ہے۔ **وکذلك المكاتب الخ** اسی طرح اگر کسی غلام کو مالک نے یہ لکھ کر دے دیا ہو کہ تم جب اتنا مال ادا کر دو گے آزاد ہو جاؤ گے۔کیونکہ کفارہ ظہار میں ایسے غلام کو بھی آزاد کرنا جائز نہیں ہے جس نے کچھ مال ادا کر دیا ہو۔کیونکہ اس کی آزادی کچھ مال کے بدلہ ہو گی۔

وعن ابی حنیفة یجزیه لقیام الرق من كل وجه ولهذا تقبل الكتابة الانفساخ......الخ

اور حسن رحمتہ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ ایسے مکاتب کو آزاد کرنا صحیح ہو گا کیونکہ اس کی غلامی ابھی تک ہر طرح سے موجود ہے۔اسی لئے اسے دی ہوئی تحریر اس لائق ہوتی ہے کہ وہ فسخ کر دی جائے۔اس کے برخلاف وہ باندی ہے جس سے اس کے مالک کو اولاد ہو گئی ہو۔ یا جس غلام کو مدبر بنایا ہو۔ان دونوں کی ملکیت ناقص ہے۔کیونکہ ان کا استحقاق اس قابل نہیں ہوتا ہے کہ فسخ کیا جائے۔ف: لیکن یہ روایت نوادر کی ہے۔اور ظاہر الروایۃ وہی پہلی روایت ہے۔اور یہی قول امام

مالک و شافعی و احمد اور زفر رحمہم اللہ کا ہے۔

فان اعتق مكاتبالم يُود شيئا جاز خلافا للشافعي له امته استحق الحرية بجهة الكتابة ......الخ

اور اگر ایسے غلام کو آزاد کیا جس نے کچھ بھی مال ادانہ کیا ہو تو جائز ہو گا۔ خلافا للشافعی رحمته الله علیه اس میں امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے اختلاف کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مکاتب تحریر آزادی دے دیئے جانے کی وجہ سے آزادی کا مستحق ہوا ہے۔ اس لئے یہ مدبر کے مشابہ ہو گیا ہے۔ ف اور ان کے مذہب میں مدبر کو بیچنا اور کفارہ میں آزاد کرنا جائز ہے۔ اس لئے ایسے مکاتب کو بھی آزاد کرنا جائز ہو گا جس نے ابھی تک کچھ بھی اپنا بدل کتابت ادانہ کیا ہو۔ اس میں حنیفہ پر یہ الزام ہے کہ انہوں نے مدبر کو ایک اعتبار سے آزادی کا مستحق ٹھہرا کر اسے کفارہ میں آزاد کرنا جائز نہیں کہتے ہیں۔ حالانکہ یہ مکاتب بھی تحریر پالینے کی وجہ سے آزادی کا مستحق ہو گیا ہے۔ اس لئے یہ بھی جائز نہیں ہونا چاہئے۔ لیکن یہ اعتراض اس وجہ سے پورا نہیں ہے کہ تحریر اور کتابت تو فسخ بھی کی جاسکتی ہے لیکن مدبر بنانا فسخ نہیں ہوتا ہے۔ اس طرح دونوں میں فرق ہو گیا۔

ولنا ان الرق قائم من كل وجه على مابينا ولقوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مکاتب میں ہر طرح سے ملکیت باقی ہے۔ جیسا کہ ہم اسے پہلے بیان کر چکے ہیں۔ **ولقوله عليه السلام الخ** جس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس غلام کو مکاتب بنالیا جائے (آزادی کے بدل کے ساتھ تحریر دے دی جائے) اس پر ایک درہم بھی باقی رہنے تک وہ غلام ہی رہتا ہے۔ ف ابوداؤد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ **والكتابة لاينا فيه الخ** اور مکاتب بنانا ایک ایسا عمل ہے جو آزاد کرنے کے مخالف نہیں ہے۔ کیونکہ کتابت تو صرف اس کی ممانعت کو دور کرتی ہے۔ یعنی وہ غلام اب ہر طرح کی جائز کمائی کر سکتا ہے۔ جیسے تجارت کی اجازت دینا صرف اتنا فرق ہے کہ اسے اس کی آزادی عوض کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس لئے غلام پر اس کی ادائیگی لازم ہو گی۔ اور اگر مکاتب بنانا کفارہ میں آزاد کرنے سے منع کرتا تو اس کو آزاد کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس سے معاہدہ اور مکاتب بنانا ختم ہو جائے کیونکہ یہ تو کسی وقت فسخ ہو سکتا ہے لیکن آزاد کرنا تو فسخ نہیں ہوتا ہے۔ البتہ جس مکاتب کو کفارہ میں آزاد کیا گیا ہے اس کو اس کی ساری آمدنی اور اولاد دے دی جائے گی اور اس کے پاس رہے گی۔ کیونکہ اس کی ذات میں آزادی اس کے مکاتب ہونے کی وجہ سے ہے۔ یا اس لئے کہ کتابت کا فسخ ہونا ضرورۃً ثابت ہوا ہے۔ اس لئے اس کی اولاد اور کمائی کے بارے میں اس کا کچھ اثر ظاہر نہ ہو گا۔

ف: اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جس غلام کے ساتھ عوض دے کر آزادی دینے کا تحریری معاہدہ ہو گیا ہے (مکاتب بنادیا گیا ہے) اور ابھی تک اس نے کچھ بھی ادانہ کیا ہو اور اس کے مالک نے اسے اپنے ظہار کے کفارہ میں آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس کے ساتھ کا معاہدہ ختم ہو جائے گا اور اس وقت تک اس نے جو کچھ کمایا ہو وہ اسی کا ہو جائے گا اور اس درمیان اسے جتنی اولاد ہوئی ہو گی وہ سب اس کے ساتھ آزاد ہو گی بشرطیکہ یہ اولاد کسی دوسرے کی باندی سے نہ ہو۔ **وان اشترى الخ** اور جس شخص پر کفارہ ظہار واجب ہوا گر وہ اپنے باپ یا بیٹے کو اس کفارہ میں آزاد کرنے کی نیت سے خریدے گا تو اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ ف جس کی صورت یہ ہو گی کہ ایک غلام شخص خود کسی طرح آزاد کر دیا گیا مگر اس کا باپ کسی دوسرے کا غلام رہ گیا۔ اس باپ کے مالک سے اسے اس بیٹے نے خرید لیا اس نیت کے ساتھ کہ اس سے میرے ظہار کا کفارہ ادا ہو جائے۔ یا اس کی ایک بیوی دوسرے شخص کی باندی ہے اس سے جو لڑکا پیدا ہوا وہ اس دوسرے شخص کا غلام ہوا۔ تو اگر اس شخص نے اپنے اس بیٹے کو اس کے مالک سے اس نیت سے خریدا کہ وہ لڑکا غلام اس کے ظہار میں کفارہ ہو کر آزاد ہو جائے۔ تو ان دونوں صورتوں میں اس کے ظہار کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کسی ذی رحم محرم کو کوئی خریدے یا کسی دوسری وجہ سے اس کی ملکیت میں آجائے تو وہ ملک میں نہیں رہتا ہے بلکہ آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی لئے اگر باپ اور بیٹے کے علاوہ دادا یا پوتا یا بیٹی وغیرہ کسی ذی رحم محرم کو اس نیت سے خریدا کہ اس سے کفارہ ظہار ادا ہو جائے تو بھی جائز ہو گا۔

وقال الشافعي لايجوز، وعلى هذا الخلاف كفارة اليمين والمسألة تاتيك في كتاب الايمان......الخ

اور امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس سے کفارہ ظہار ادا نہیں ہوگا۔ اور اگر اسی طرح کفارہ قسم میں کیا تو بھی یہی اختلاف ہوگا۔ اور مزید بیان انشاء اللہ عنقریب کتاب الایمان میں آئے گا۔ ف: اور مثل شافعی رحمتہ اللہ علیہ کے قول کے امام مالک واحمد وزفر رحمھم اللہ کا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کا بھی پہلا قول ہے۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب باپ یا بیٹے یا ذی رحم محرم کے مالک ہونے میں اس کے فعل کو کچھ دخل ہو۔ مثلاً خریدے یا کسی کے ہبہ کو قبول کرلے۔ کیونکہ اگر اس کی مرضی کے شامل کئے بغیر از خود اسے مل گیا ہو جیسے میراث میں کوئی غلام ملا جو رشتہ میں ذی رحم محرم تھا تو وہ غلام از خود آزاد ہو جائے گا مگر کفارہ ظہار سے بالاتفاق آزاد نہ ہوگا۔ ع

فان اعتق نصف عبدمشترك وهوموسرو ضمن قيمة باقيه لم يجزعندابى حيفة ويجوزعندهما لانه يملك نصيب صاحبه بالضمان فصار معتقاكل العبدعن الكفارة وهو ملكه بخلاف ماذا كان المتعق معسرا لانه وجب عليه السعاية في نصيب الشريك فيكون اعتاقابعوض ولابى حنيفة ان نصيب صاحبه ينتقص على ملكه ثم يتحول اليه بالضمان ومثله يمنع الكفارة وان اعتق نصف عبد عن كفارته ثم اعتق باقيه عنها جازلانه اعتقه بكلامين والنقصان متمكن على ملكه بسبب الاعتاق بجهة الكفارة ومثله غير مانع كمن اضجع شاة للاضحية فاصاب السكين عينها بخلاف ماتقدم لان النقصان تمكن على ملك الشريك وهذا على اصل ابى حنيفة واماعندهما الاعتاق لايتجزى فاعتاق النصف اعتاق الكل فلايكون اعتاقا بكلامين وان اعتق نصف عبده عن كفارته ثم جامع التى ظاهر منها ثم اعتق باقيه لم يجزعندابى حنيفة لان الاعتاق يتجزى عنده وشرط الاعتاق ان يكون قبل المسيس بالنص واعتاق النصف حصل بعده وعندهما اعتاق النصف اعتاق الكل فحصل الكل قبل المسيس.

ترجمہ۔ اگر کسی نے اپنے اور غیر کے درمیان میں مشترک غلام میں سے نصف اپنے حصہ کا کفارہ میں آزاد کیا اور یہ شخص مالدار (ذی حیثیت) بھی ہے اس لئے باقی نصف غلام کی قیمت تاوان کے طور پر اپنے شریک کو دے دی تو امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا۔ لیکن صاحبین رحمتہ اللہ علیہما کے نزدیک جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ شخص اپنے شریک کے حصہ کا ضمان دے کر مالک ہو گیا تو اس طرح پورا غلام خود اپنے کفارہ سے آزاد کرنے والا ہو گیا۔ ایسی حالت میں کہ وہ غلام اس کی ملک میں موجود تھا۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اپنے حصہ کو آزاد کرنے والا اگر تنگ دست ہو تو جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں خود اس غلام پر یہ لازم ہوتا ہے کہ وہ اپنے دوسرے مالک کی نصف قیمت کو خود کسی صورت سے بھی ہو ادا کرے۔ ایسی صورت میں اس غلام کی آزادی بدلہ دے کر حاصل ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کی دلیل ہے کہ اس کے شریک کا حصہ اس کی ملکیت میں ناقص رہ گیا پھر یہ حصہ گھوم کر آزاد کرنے والے کی ملکیت میں ضمانت لینے کی وجہ سے آیا ہے۔ اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے مانع ہے اور اگر کسی شخص نے اپنے نصف غلام کو اپنے کفارہ میں آزاد کیا۔ پھر باقی کو بھی آزاد کر دیا تو یہ جائز ہوگا۔ ف اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو لیکن استحسان کی دلیل سے جائز ہے۔ کیونکہ اس نے اپنے ہی غلام کو دو مرتبوں یا دو جملوں میں آزاد کیا ہے اور اس کی ملکیت میں جو کمی ہوتی ہے وہ اسے کفارہ میں آزاد کرنے کی وجہ سے ہے۔ اور ایسی کمی کفارہ جائز ہونے سے نہیں روکتی ہے یہی قول امام شافعی واحمد رحمتہ اللہ علیہما کا ہے۔ جیسے کہ کسی نے اپنی قربانی کے جانور کو ذبح کرنے کے لئے لٹایا لیکن اس کی چھری اس کی آنکھ میں لگ گئی تو یہ نقصان قربانی سے مانع نہیں ہے۔ بخلاف اس نقصان کے جو پہلے مسئلہ میں گذرا کیونکہ وہ خرابی تو شریک کی ملکیت میں ہوئی ہے۔

یہ تقریر امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کی اصل پر ہے۔ کہ آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے اور مرحلوں میں ہو سکتا ہے۔ لیکن صاحبین

رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس طرح ٹکڑے ہو کر نہیں ہو سکتا ہے۔ پس آدھے کو آزاد کرنا ہی پورے کو آزاد کرنا ہوا۔ اس لئے دو مربے کے آزاد کرنے سے وہ آزاد نہ ہوگا۔ ف اس سے پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جماع کرنے سے پہلے آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر کسی نے اپنے نصف غلام کو اپنے کفارہ ظہار میں آزاد کیا پھر جس بیوی سے ظہار کیا تھا اس سے ہمبستری کرلی۔ پھر غلام کے باقی نصف حصہ کو آزاد کر دیا تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ ف: اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کفارہ ادا ہو گیا۔ کیونکہ ان کے نزدیک آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے کر کے جائز ہوتا ہے۔ لیکن آزاد کرنے کے لئے نص سے یہ شرط ثابت ہے کہ مکمل آزادی ہمبستری سے پہلے ہو۔ حالانکہ موجودہ مسئلہ میں نصف غلام کو آزاد کرنا ہمبستری کے بعد ہوا ہے اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک نصف کو آزاد کرنا کل کو آزاد کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے پورے غلام کو آزاد کرنا ہمبستری کرنے سے پہلے پایا گیا ہے۔

توضیح: مشترک غلام کو کفارہ میں آزاد کرنا۔ کفارہ کی ادائیگی کے درمیان ہمبستری کر لینا مسئلہ کی تفصیل، احکام، ائمہ کا اختلاف، دلائل

فان اعتق نصف عبد مشترك وهو موسر وضمن قيمة باقيه لم يجز عند ابي حيفة ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **ولابي حنيفته الخ** اور ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کا حصہ اس کی ملکیت میں ناقص رہ گیا ہے پھر ضمانت لینے کی وجہ سے آزاد کرنے والے کی ملکیت میں دوبارہ آگیا ہے۔ اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے مانع ہے۔ ف: اور ضمان دینے سے اگرچہ مالک ہو جانا ابتدائے آزادی کے وقت قرار دیا جاتا ہے مگر وہ ضامن کے حق میں ہے اور کفارہ کے حق میں نہیں ہے اور چونکہ کفارہ میں آزاد کرتے وقت غلام ناقص تھا اس لئے کفارہ ادا نہ ہوا۔ **وان اعتق نصف عبده الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

واذا لم يجد المظاهر مايعتق فكفارته صوم شهرين متتابعين ليس فيهما شهر رمضان ولايوم الفطرولايوم النحرولا ايام التشريق اماالتتابع فلانه منصوص عليه و شهر رمضان لايقع عن الظهار لمافيه من ابطال ماأوجبة الله والصوم في هذا الايام منهي عنه فلاينوب عن الواجب الكامل فان جامع التي ظاهر منهما في خلال الشهرين ليلا عامدا اونهارا نا سياااستانف الصوم عند ابي حنيفة و محمد وقال ابو يوسف لايستانف لانه لايمنع التتابع اذلايفسد به الصوم وهوالشرط وانكان تقديمه على المسيس شرطاً ففيما ذهبنا اليه تقديم البعض و فيما قلتم تاخير الكل عنه ولهما ان الشرط في الصوم ان يكون قبل المسيس و ان يكون خالياعنه ضرورة بالنص و هذا الشرط ينعدم به فيستانس وان افطرمنهايومابعذر اوبغير عذراستانف لفوات التتابع وهوقادرعليه عادة وان ظاهر العبد لم يجزفي الكفارة الاالصوم لانه لاملك له فلم يكن من اهل التكفير بالمال وان اعتق المولى اواطعم عنه لم يجزه لانه ليس من اهل الملك فلايصير مالكابتمليكه و اذا لم يستطع المظاهر الصيام اطعم ستين مسكينا لقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا.

ترجمہ: اگر ظہار کرنے والا کفارہ کے لئے غلام یا اس کی قیمت نہ پائے تو پھر اس کا کفارہ ہوگا متواتر ایسے دو مہینے روزے رکھنا جس کے درمیان رمضان کا مہینہ اور عید کا دن اور قربانی کا دن اور تشریق کے تین دن نہ آئیں۔ متواتر ہونا اس لئے ضروری ہے کہ قرآن پاک میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اور رمضان کے مہینے کے روزے ظہار کی طرف سے ادا نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے کہ ایسا ہونے سے اللہ تعالیٰ نے جو روزے فرض کئے ہیں ان کا ختم کرنا لازم آئے گا اور باقی پانچ دنوں کے روزوں کی ممانعت ثابت ہے اس لئے ان دونوں کے روزے کفارہ ظہار کے روزوں کے قائم مقام نہیں ہو سکتے ہیں۔ جو کہ کامل واجب ہوتے ہیں۔ اگر مرد نے

اپنی جس بیوی سے ظہار کیا ہے اس سے ان دو مہینوں کے درمیان ہمبستری کر لی خواہ رات کے وقت قصداً ہو یا دن کے وقت ہو بھول کر ہو تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے بعد پھر سے از سر نو شروع کرے۔ اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ پھر سے شروع کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور یہی قول امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ کا بھی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ایسی وطی متواتر ہونے کے خلاف نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس وطی سے کوئی روزہ نہیں ٹوٹتا ہے اور شرط صرف یہی ہے کہ وہ متواتر ہوں اور اگر روزوں کا وطی سے پہلے ہونا شرط بھی ہے تو ہماری اس صورت میں کچھ روزے ہی جماع ہونے سے پہلے ہوں گے لیکن دوسری صورت میں جو آپ نے اختیار کی ہے یعنی پھر شروع کرنا اس میں تو کل روزے جماع کے بعد ہو جائیں گے۔ اور امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمتہ اللہ علیہ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ روزوں میں ایک شرط یہ ہے کہ وطی سے پہلے ہوں اور ضروری ہے کہ اس عرصہ میں وطی نہ ہوئی ہو۔ یہ بات یقیناً نص سے ثابت ہے۔ اور چونکہ موجودہ صورت دوسری شرط سے خالی ہے اس لئے استیناف (از سر نو شروع) کرے۔ اور اگر ان روزوں کے درمیان کسی عذر یا بغیر عذر کے بھی روزہ نہ رکھا تو بھی استیناف کرلے۔ تتابع (پے درپے) فوت ہو جانے کی وجہ سے۔ حالانکہ یہ شخص عام عادت کے مطابق اس کے کرنے پر قادر تھا۔ اور اگر غلام نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تو سوائے روزے رکھنے کے اور کوئی کام اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اسے کسی چیز پر ملکیت حاصل نہیں ہے اس لئے یہ شخص مال سے کفارہ ادا کرنے والوں میں سے نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اگر اس کے مولیٰ نے اس کی طرف سے دوسرا غلام آزاد کر دیا یا اس کی طرف سے کھانا کھلا دیا تو بھی اس کے لئے کافی نہیں ہوگا کیونکہ اس غلام کو مالک بننے کی بھی اہلیت نہیں ہے۔ اس لئے کہ مولیٰ کے مالک بنا دینے سے بھی یہ مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ ف یہی قول امام شافعی و احمد اور حسن بصری رحمتہ اللہ علیہ کا ہے۔ اور جب ظہار کرنے والا شخص دوسرے کام یعنی روزے رکھنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو پھر ساٹھ (۶۰) مسکینوں کو کھانا کھلائے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ جو شخص روزے رکھنے کی بھی طاقت نہ رکھے تو وہ ساٹھ (۶۰) مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

توضیح۔ اگر ظہار کرنے والے کو کفارہ کی ادائیگی کے لئے غلام آزاد کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو وہ کیا کرے۔ مسئلہ کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

و اذا لم یجد المظاهر مایعتق فکفارته صوم شهرین متتابعین لیس فیهما شهر رمضان.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فان جامع الخ پھر اگر ان دو مہینوں کے اندر اسی عورت سے وطی کر لی جس سے ظہار کیا تھا خواہ رات کے وقت ارادہ کے ساتھ یا دن کے وقت بھول کر ہو تو امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک پھر سے روزے رکھے۔ ف: یہی قول سفیان ثوری و مالک اور احمد رحمتہ اللہ علیہم وغیرہ کا ہے۔ اور رات میں عمداً کی قید اتفاقی ہے کیونکہ اگر بھول سے بھی ہو جب بھی یہی حکم ہے اور اگر دوسری عورت کے جس کے ساتھ ظہار نہیں کیا ہے اس سے اگر اس طرح سے وطی کی جس سے اس کا روزہ نہیں ٹوٹا تو کفارہ پر اس کا اثر نہیں پڑے گا اور بالاتفاق اس کا پے درپے رہنا باقی رہ جائے گا۔ اور اگر روزہ ٹوٹ گیا تو بالاتفاق اس کا پے درپے ہونا ختم ہو گیا یعنی متواتر باقی نہ رہا۔ اس لئے صرف اس صوعت میں نکلے گا کہ ظہار والی عورت سے اس طرح وطی کرلے کہ جس سے روزہ نہ ٹوٹے۔ وقال ابو یوسف رحمتہ اللہ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

ویطعم کل مسکین نصف صاع من براوصا عامن تمراوشعیر اوقیمة ذلك لقوله علیه السلام فی حدیث اوس بن الصامت وسهل بن صخر لکل مسکین نصف صاع من برولان المعتبردفع حاجة الیوم لکل مسکین فیعتبر بصدقة الفطروقوله اوقیمة ذلك مذهبنا وقدذکرناه فی الزکوٰة فان اعطی منا من برومنوین من تمر اوشعیر جاز لحصول المقصود اذ الجنس متحد وان امرغیره ان یطعم عنه من ظهاره ففعل اجزاه لانه استقراض

معنی والفقیر قابض لہ اولا ثم لنفسه فتحقق تملکه ثم تملیکه فان غداهم وعشاهم جازقلیلاکان ماأکلوا اوکثیرا وقال الشافعی لایجزیه الاالتملیك اعتبارا بالزکوٰة وصدقة الفطروهذا لان التملیك ادفع للحاجة فلاینوب منابه الاباحة ولنا ان المنصوص علیه هو الاطعام وهوحقیقة فی التمکین من الطعم وفی الاباحة ذلك کمافی التملیك اماالواجب فی الزکوٰة الایتاء و فی صدقة الفطرالاداء وهما للتملیك حقیقة ولوکان فیمن عشاهم صبی فطیم لایجزیه لانه لا یستوفی کاملاولابدمن الادام فی خبزالشعیر لیمکنه الاستیفاء الی الشبع وفی خبزالحنطته لایشترط الادام.

ترجمہ: اور کفارہ ادا کرنے کے لئے ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا اس کا آٹا یا ستو یا ایک صاع چھہارا یا جو یا اس کی قیمت دے دے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت اوس بن الصامت ؓ اور سہل بن صخر ؓ سے منقول حدیث میں بیان فرمایا ہے کہ ہر مسکین کے لئے گیہوں سے نصف صاع ہے اور اس دلیل سے بھی کہ ہر مسکین کے ایک دن کی ضرورت پوری کرنی ہے اس لئے اس میں صدقہ فطر کا اعتبار کیا جاتا ہیاور قدوری رحمتہ اللہ علیہ کا یہ فرمانا کہ اس کی قیمت دے دے تو یہ ہمارا مذہب ہے۔ اور یہ مسئلہ ہم کتاب الزکوٰۃ میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر دیتے وقت اس نے ایک من یعنی ایک صاع کا چوتھائی حصہ گیہوں سے دیا اور اس کے ساتھ دو من (نصف صاع) چھوارے یا جو اسے دیئے تو یہ بھی جائز ہوگا۔ اصل مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے۔ کیونکہ ان کی جنس ایک ہی ہے اور اگر کسی دوسرے کو اس شخص نے یہ حکم دیا کہ تم میرے ظہار کے کفارہ میں میری طرف سے کھانا دے دو اور اس نے دے دیا تو بھی جائز ہو گیا۔ کیونکہ ایسا کرنا قرض لینے کے حکم میں ہے۔ اور چونکہ اس میں قبضہ چاہئے اس لئے فقیر نے پہلے اس کی طرف سے نائب ہو کر اس پر قبضہ کیا۔ پھر اپنے لئے اس پر قبضہ کیا۔ اس طرح پہلے اپنے ملک میں لینا اور پھر فقیر کے ملک میں دینا ثابت ہو گیا۔ پھر اگر ظہار کرنے والے نے ان ساٹھ ۶۰ مسکینوں کو صبح اور شام دو وقت کھانا کھلا دیا تو بھی جائز ہوگا۔ خواہ وہ خود تھوڑا کھائیں یا زیادہ کھائیں۔

اور امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ان کو مالک بنانا ضروری ہوگا کھلا دینا کافی نہ ہوگا۔ بلکہ یہ کہنا ہوگا کہ میں نے اس کھانے کا تم کو مالک بنا دیا ہے۔ اس کے بعد وہ خود کھائیں یا اسے ساتھ لے جائیں۔ زکوٰۃ اور صدقہ فطر پر قیاس کرتے ہوئے۔ یہ اس لئے ہے کہ مالک بنا دینے سے فقیر کی ضرورت پورے طور پر ادا ہوتی ہے۔ اس لئے صرف کھانا کھانے کو مباح کر دینا اس کے قائم مقام نہ ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نص قرآنی میں کھانا کھلا دینا مذکور ہے س کے حقیقی معنی ہیں ان کو کھانا کھانے پر قادر بنا دینا۔ جبکہ یہ بات مباح کر دینے میں بھی پائی جاتی ہے۔ جیسے کہ مالک بنا دینے میں بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اور زکوٰۃ میں تو دینا فرض ہے۔ اور صدقہ فطر میں ادا کرنا واجب ہے۔ اور دینا اور ادا کرنا دونوں کے حقیقی معنی ہیں مالک بنا دینا۔ جن لوگوں کو کھانا کھلایا ہے اگر ان میں کوئی دودھ پینے والا بچہ بھی ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا کیونکہ وہ پورا کھانا نہیں کھاتا ہے۔ اور کھلانے میں جو کی روٹی کے ساتھ سالن دینا بھی ضروری ہے لیکن گیہوں کی روٹی کھلاتے وقت سالن دینا ضروری نہیں ہے۔

توضیح۔ کفارہ میں کون سی اور کتنی چیز کس طرح دینی چاہئے
مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ویطعمه کل مسکین نصف صاع من براوصا عامن تمراوشعیر اوقیمة ذلك......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وقد ذکرناہ فی الزکوٰۃ نصف صاع گیہوں دینے کی دلیل اوس بن الصامت ؓ کی مروی حدیث ہے۔ ف: واضح ہو کہ حضرت اوس بن الصامت ؓ نے حدیث روایت نہیں کی ہے بلکہ ان کی بیوی حضرت خولہ بنت ثعلبہ سے ان کے ظہار کرنے کا واقعہ ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔ اس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تمہارا شوہر ایک غلام

آزاد کرے تو وہ بولیں کہ ان کو غلام نہیں ملے گا۔ تب آپ نے فرمایا کہ وہ متواتر دو مہینے کے روزے رکھیں اس پر انہوں نے کہا کہ وہ تو بہت بڑے آدمی ہیں روزے نہیں رکھ سکتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ ساٹھ ٦٠ مسکینوں کو کھانا کھلادیں۔ انہوں نے کہا کہ ان کے پاس تو کچھ بھی نہیں ہے جسے وہ صدقہ کر سکیں۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں ان کو ایک عرق چھوہارے کا دوں گا۔ تب ان کی بیوی نے کہا کہ میں ایک عرق چھوہارے سے ان کی مدد کر دوں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ خوب ہے اس کو وہ ساٹھ ٦٠ مسکینوں کو تقسیم کر دیں۔ ابوداؤد نے دوسری اسناد سے روایت کی ہے کہ ایک عرق میں تیس صاع سمائے ہیں۔ اور کہا کہ یہ واضح ہے۔ اور تیسری سند کی روایت میں ہے کہ وہ پندرہ صاع کا پیمانہ تھا۔ اور دوسری حدیث سہل بن صخر کی نہیں ہے بلکہ سلمہ بن صخر میاضی کی ہے۔ مبسوط میں یہی مذکور ہے۔ اس حدیث کے آخر میں ہے کہ آپ نے سلمہ بن صخر کو ایک جھابہ خرما دیا جس میں پندرہ صاع کی گنجائش ہوتی ہے۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ لیکن مصنف رحمتہ اللہ علیہ نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ ان دونوں حدیثوں میں مذکور نہیں ہے۔ م۔ ع۔

فان اعطى منا من برومنوين من تمر اوشعير جاز لحصول المقصود اذ الجنس متحد ...... الخ

ترجمہ سے اس کا مطلب بھی واضح ہے۔ فان غدا هم الخ اگر ظہار کرنے والے نے ساٹھ ٦٠ فقیروں کو ایک مرتبہ دن کے پہلے حصہ میں کھانا دیا پھر شام کو بھی کھانا دے دیا تو جائز ہو گیا۔ خواہ انہوں نے کم کھایا ہو یا زیادہ۔ ف: یعنی اگر چہ انہوں نے نصف صاع گیہوں سے بچھ کم بھی کھایا تو بھی ادا ہو گیا۔ وقال الشافعي رحمته الله عليه الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولو كان فيهم الخ اور اگر کفارہ کا کھانا کھانے والوں میں دودھ پینے والا بچہ بھی ہو تو کفارہ ادا نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ پورا کھانا نہیں کھا سکتا ہے۔ ف: یعنی ایسا بچہ جس کی غذا صرف کھانا اور غلہ ہی نہیں ہے بلکہ کچھ کھاتا بھی ہے اور کچھ دودھ بھی پیتا ہے تو اسے پورا کھانا کھلانا نہیں ہو گا۔ اور جو کی روٹی کھانا کھلانے کی صورت میں اس کے ساتھ کسی ایسی چیز کا ہونا بھی ضروری ہے جس کے ساتھ روٹی پیٹ بھر کر کھائی جا سکے اور اگر کھانے میں گیہوں کی روٹی ہو تو اس کے لئے سالن کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

وان اعطى مسكينا واحدا ستين يومااجزاه وان اعطاه في يوم واحد لم يجزالاعن يومه لان المقصود سدخلة المحتاج والحاجة تتجددفي كل يوم فالدفع اليه في اليوم الثاني كالدفع الى غيره وهذا في الاباحه من غير خلاف واماالتمليك من مسكين واحدفي يوم واحدبدفعات فقد قيل لايجزيه وقدقيل يجزيه لان الحاجة الى التمليك تتجددفي يوم واحد بخلاف ماذادفع بدفعة واحدة لان التفريق واجب بالنص وان قرب التي ظاهر منهافي خلال الاطعام لم يستانف لانه تعالى ماشرط في الاطعام ان يكون قبل المسيس الاانه يمنع من المسيس قبله لانه ربمايقدرعلى الاعتاق اوالصوم فيقعان بعدالمسيس و المنع لمعنى في غيره لايعدم المشروعية في نفسه.

ترجمہ: اور اگر کفارہ ادا کرتے ہوئے ایک ہی مسکین کو ساٹھ ٦٠ دنوں تک کھانا دیا تو یہ جائز ہو گا اور اگر ایک ہی شخص کو ایک ہی دن میں ساٹھ ٦٠ بار دیا تو صرف اسی ایک دن کا ادا ہو گا۔ کیونکہ اس کو کھانا دینے کی غرض محتاج کی ضرورت پوری کرنی ہے۔ حالانکہ ضرورت تو ہر روز نئی نئی پیدا ہوتی رہتی ہے۔ اس لئے ایک ہی مسکین کو دوسرے دن دینا دوسرے مسکین کو دینے کے حکم میں ہو گا۔ یہ حکم مباح کر دینے کی صورت میں بغیر اختلاف ہے اور ایک مسکین کو ایک ہی دن ساٹھ ٦٠ بار مالک بنادینے کی صورت میں اختلاف ہے۔ یعنی یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ جائز نہیں ہو گا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس طرح دینا بھی جائز ہو گا۔ کیونکہ کسی چیز کے مالک بنانے کی ضرورت ایک ہی دن میں نئی نئی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر ایک ہی مسکین کو ایک ہی مرتبہ میں سب دے دیا تو بالاتفاق جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ ان میں تقسیم کر کے دینا تو نص قرآنی سے ثابت ہے۔ اور اگر اس بیوی سے جس سے کہ ظہار لیا تھا اس کے کفارہ کے لئے کھانا کھلانے کے درمیان ہمبستری کر لی تو استیناف نہ کرے (پھر سے نہ دے) کیونکہ اللہ

تعالیٰ نے کھلانے کے بارے میں یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ وہ ہمبستری سے پہلے ہو۔ البتہ اس ظہار کرنے والے کو ہمبستری کرنے سے روکا جائے گا کیونکہ اس بات کا بہت زیادہ امکان رہتا ہے کہ وہ اسی موقع میں غلام کے آزاد کرنے یا روزے رکھنے پر قادر ہو جائے تو ایسی صورت میں یہ دونوں باتیں بھی ہمبستری کرنے کے بعد ہی ہو جائیں گی۔ اور جو بات کہ کسی ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو دوسری بات میں بھی پائی جاتی ہو تو وہ بات خود مشروع ہونے کے مخالف نہیں ہوتی ہے۔

توضیح۔ کفارہ ظہار ادا کرتے ہوئے ایک ہی مسکین کو ساٹھ ۶۰ دنوں تک یا ایک ہی دن میں ساٹھ ۶۰ بار کھانا دینا، کھانا دیتے ہوئے درمیان میں ہمبستری کر لینا مسئلوں کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

وان اعطى مسكينا واحدا ستين يوما اجزاه وان اعطاه في يوم واحد لم يجز الاعن يومه......الخ

اگر ظہار کرنے والے نے ایک ہی مسکین کو ساٹھ ۶۰ دنوں تک کھانا دیا تو جائز ہوگا۔ اور اگر ایک ہی دن میں ایک ہی شخص کو دیا تو صرف ایک ہی دن کا کفارہ صحیح ہوگا۔ ف یعنی اگر ایک مسکین کو ہر روز دونوں وقت پیٹ بھر کر ساٹھ ۶۰ دنوں تک کھلایا تو کفارہ ظہار ادا ہو گیا۔ اور اگر ایک ہی دن میں اسے ساٹھ ۶۰ بار دو وقت کھانا دیا تو صرف اسی ایک دن کی ادائیگی شمار ہوگی۔ لان المقصود الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ والمنع لمعنى في غيره الخ اور جو بات کہ ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو دوسری چیز میں پائی جاتی ہے تو یہ بات بذاتہ مشروع ہونے کو منافی نہیں ہے۔ ف: جیسے عید کے دن روزہ رکھنا ممنوع ہے۔ مگر یہ دن اپنے طور پر اس لائق ہے کہ اس میں روزہ رکھا جاسکے۔ اس لئے دن میں ذاتی خرابی نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس وجہ سے اس دن منع کیا گیا ہے کہ اس روز لوگ افطار کرتے ہیں تو یہ بات اس دن کی ذات سے خارج ہے۔ اسلئے اس دن روزہ رکھنا اپنی ذات میں تو مشروع ہے مگر اس وجہ سے ممنوع ہے۔ یہی حال جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت کرنے اور مکروہ وقتوں میں نماز پڑھنے کا ہے۔ م۔ ع

واذا اطعم عن ظهارين ستين مسكينا لكل مسكين صاعا من برلم يجزه الاعن واحدمنها عندابى حنيفة وابى يوسف و قال محمد يجزيه عنهما وان أطعم ذلك عن افطار وظهاراجزاه عنهما له ان بالمؤدى وفاء بهما والمصروف اليه محل لهما فيقع عنهما كما لواختلف السبب اوفرق فى الدفع ولهما ان النية فى الجنس الواحدلغو وفى الجنسين معتبرة واذالغت النية والمودى يصلح كفارة واحدة لان نصف الصاع ادنى المقادير فيمنع النقصان دون الزيادة فيقع عنها كمااذانوى اصل الكفارة بخلاف مااذافرق فى الدفع لانه فى الدفعة الثانيه فى حكم مسكين آخر.

ترجمہ: اور اگر ظہار کا کفارہ ادا کرنے والے نے اپنے دو ظہار کے کفارے کے کھانا دینے میں ساٹھ ۶۰ مسکینوں میں سے ہر ایک کو پورا ایک صاع گیہوں دیا تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمھم اللہ کے نزدیک صرف ایک ہی کفارہ ادا ہوگا۔ لیکن امام محمد رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ دونوں کفارے ادا ہو جائیں گے اور اگر اس ظہار کرنے والے نے ایک کفارہ ماہ رمضان میں قصداً افطار کر لینے اور ایک ظہار کرنے کے سلسلہ میں ادا کیا ہو تو بالاتفاق دونوں کفارے ادا ہو جائیں گے۔ امام محمد رحمتہ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ یعنی پورا ایک صاع اس نے ادا کیا ہے وہ دو کفاروں کے لئے کافی ہے اور جسے دیا گیا وہ دونوں کفاروں کے لئے دیئے جانے کا مستحق ہے۔ لہذا دیا ہوا مال دونوں کفاروں سے ادا ہو جائے گا۔ جیسے اس صورت میں ادا ہو جاتا ہے جب کفارہ کا سبب مختلف ہو یعنی مثلاً ایک ظہار اور ایک ماہ رمضان کا روزہ قصداً توڑنا سبب ہو۔ یا اس صورت میں جبکہ متفرق کر کے دیا ہو۔ اور ابو حنیفہ وابو یوسف رحمھما اللہ کی دلیل یہ ہی کہ ایک ہی جنس میں نیت لغو ہوتی ہے لیکن دو جنسوں میں معتبر ہوتی ہے۔ اور جب نیت لغو ہوگئی حالانکہ جو کچھ ادا کیا ہے وہ ایک کفارہ کے واسطے صحیح ہو سکتا ہے تو وہ ایک ہی ادا ہوگا۔ کیونکہ آدھا صاع گیہوں کا دینا تو کم سے کم مقدار ہے

لیکن اس سے زیادہ دینا منع نہیں ہے۔ اس لئے اگر نصف صاع سے بھی کسی نے کم دیا تو اسے غلط کہا جائے گا اور اگر اس سے زیادہ دے دیا تو اس کا انکار نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے بجائے نصف صاع گیہوں دینے کے اگر صاع پورا یا اس سے بھی زیادہ دے دیا تو اس کا انکار نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے وہ ایک ہی کفارہ مانا جائے گا۔ جیسے کہ اگر اس کی نیت صرف کفارہ ادا کرنے کی ہو تو بالاتفاق ایک ہی ادا ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر متفرق کر کے دیا تو دونوں ادا ہو جائیں گے۔ کیونکہ ایک ہی شخص کو دوبارہ دینے سے وہی شخص دوسرے فقیر کے حکم میں ہو جائے گا۔

توضیح: اگر ساٹھ ۶۰ مسکینوں میں سے ہر ایک کو پورا ایک صاع گیہوں دو کفاروں کی نیت سے دیا۔ مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

واذا اطعم الخ ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔

ومن وجبت عليه كفارتا ظهار فاعتق رقبتين لاينوى عن احدهما بعينها جازعنهما وكذا اذا صام اربعة اشهراواطعم مائة وعشرين مسكينا جازلان الجنس متحد فلاحاجة الى نية معينه وان اعتق عنهما رقبة واحدة اوصام شهرين كان له ان يجعل ذلك عن ايهماشاء وان اعتق عن ظهار وقتل لم يجز عن واحد منهما وقال زفر لايجزيه عن احدهما فى الفصلين وقال الشافعى له ان يجعل ذلك عن احد هما فى الفصلين لان الكفارات كلها باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد وجه قول زفرانه اعتق عن كل ظهارنصف العبدوليس له ان يجعل عن احدهما بعدمااعتق عنهما لخروج الامرمن يده ولنا ان نية التيعين فى الجنس المتحد غير مفيد فتلغو و فى الجنس المختلف مفيد و اختلاف الجنس فى الحكم و هوالكفارة ههنا باختلاف السبب نظير الاول اذاصام يومافى قضاء رمضان عن يومين يجزيه عن قضاء يوم واحد ونظير الثانى اذاكان عليه صوم القضاء والنذرفانه لابدفيه من التميز والله اعلم.

ترجمہ۔ ایسا شخص جس پر ظہار کے دو کفارے لازم ہوئے اس نے اس کے لئے دو غلام آزاد کر دیئے مگر اس کی نیت نہیں کی کہ کون سا غلام کس ظہار کے عوض ہے تو بھی دونوں کفارے صحیح ہوں گے۔ اسی طرح دو کفاروں کے لئے اس نے متواتر چار مہینے روزے رکھ لئے ان میں بھی تعین نہیں کی یا ایک سو بیس مسکینوں کو کھانا کھلا دیا تعین کئے بغیر تو بھی سب صحیح ہوں گے۔ کیونکہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے اس لئے تعین نیت کی ضرورت نہیں ہے اور اگر دو ظہاروں کے عوض ایک ہی غلام آزاد کیا یا بجائے چار کے دو ماہ روزے رکھے تو بعد میں اسے یہ اختیار ہوگا کہ اس غلام یا ان روزوں کو دونوں ظہاروں میں سے کسی ایک کے لئے متعین کر دے اور اگر ایک ظہار اور ایک قتل کے کفارہ میں بجائے دو کے صرف ایک ہی غلام آزاد کیا تو کسی ایک کی طرف سے ادا نہ ہوگا۔ اور امام زفر رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں بھی کفارہ صحیح ادا نہ ہوگا۔ اور امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس کفارہ ادا کرنے والے کو یہ اختیار ہوگا کہ اسے دونوں میں جس کسی ایک کی طرف سے چاہے متعین کر دے۔ کیونکہ مقصود کے اعتبار سے سارے کفارے ایک ہی جنس کے ہیں۔ امام زفر رحمتہ اللہ علیہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس نے دو ظہاروں میں سے ہر ایک کے لئے صرف نصف غلام آزاد کیا ہے۔ اور آزاد کر دینے کے بعد اب اس غلام پر اس کا اختیار ختم ہو چکا ہے اس لئے اسے یہ حق نہیں ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کے لئے اسے متعین کر دے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایک ہی جنس میں تعین کی نیت مفید نہیں ہوتی ہے اس لئے نیت لغو ہو جائیں گی۔ لیکن مختلف جنس میں مفید ہوتی ہے۔ اور جنس کا مختلف ہونا حکم میں مختلف ہونا ہے جو کہ یہاں کفارہ ہے۔ وہ سبب کے مختلف ہونے کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ اس پہلے قاعدہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے رمضان کے دو دنوں کی قضاء کی ایک ہی دن میں نیت کی تو وہ صرف ایک دن کا ہی ادا ہوگا۔ اور دوسری اصل

یعنی مختلف الجنس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی پر قضاء رمضان اور نذر باقی ہو تو روزہ رکھتے ہوئے ان میں تمیز کرنے کی نیت کرنی ضروری ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

توضیح: جس شخص پر ظہار کے دو کفارے واجب تھے اس نے دو غلام آزاد کئے یا چار مہینے روزے رکھے یا ایک سو بیس مسکینوں کو کھانا کھلادیا مگر ان میں کسی کو متعین نہیں کیا یا دو ظہار کے عوض صرف ایک غلام آزاد کیا۔ مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن وجبت عليه كفارتا ظهار فاعتق رقبتين لاينوى عن احدهما بعينها جاز عنهما......الخ

ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔

چند ضروری مسائل

ا- ابن المنذر رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ علماء کا اجماع ہے کہ اگر درمیانی تاریخ سے کوئی روزے رکھے تو پورے ساٹھ دن رکھے۔

۲- کفارہ ایسے فقیروں کو دینا جو ایسے کافروں میں سے ہوں جن سے مسلمانوں کی لڑائی نہیں ہے تو جائز ہے۔ اور اگر وہ مسلمانوں کے تابع ہو کر ملک اسلام میں بستے ہوں تو بھی جائز ہے۔ اس میں امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ اور تینوں اماموں کا اختلاف ہے۔ یعنی ان کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور ہمارے نزدیک مسلمان فقیروں کو دینا مستحب ہے۔

۳- اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تم اپنا غلام میرے کفارہ میں آزاد کردو۔ تو ہمارے نزدیک اس سلسلہ میں شرط وغیرہ نہیں رکھنے سے حکم دینے والے کی طرف سے وہ آزاد نہیں ہوگا۔ م۔ع

باب اللعان قال اذاقذف الرجل امرأته بالزناء و هما من اهل الشهادة و المرأة ممن يحد قاذفها اونفى نسب ولدها وطالبتهبموجب القذف فعليه اللعان والا صل ان اللعان عند ناشهادات مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن قائمة مقام حدالقذف فى حقه و مقام حدالزناء فى حقهالقوله تعالى و لم يكن لهم شهداء الا انفسهم و الاستثنا انمايكون من الجنس وقال الله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله نص على الشهادة واليمين فقلنا الركن هوالشهادة المؤكدة باليمين ثم قرن الركن فى جانبه باللعن لوكان كاذباوهوقائم مقام حدالقذف وفى جانبهابالغضب وهوقائم مقام حدالزناء.

ترجمہ۔ لعان کا بیان۔ شیخ قدوری رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگایا حالانکہ یہ دونوں میاں بیوی شہادت کے لائق ہیں یعنی ہر ایک کی گواہی معتبر ہو سکتی ہے اور وہ عورت بھی ایسی ہے کہ اگر کوئی اجنبی اس کو تہمت لگائے تو اسے حد ماری جاسکے۔ یا اس شوہر نے عورت کے بچہ کی خود سے نسب کی نفی کی یعنی یہ کہا کہ یہ بچہ جو پیدا ہوا ہے میرے نطفہ سے نہیں ہے اس بناء پر اس عورت نے تہمت لگانے کی سزا کا مطالبہ کیا تو اس مرد پر لعان لازم آجائے گا۔ اور اصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک لعان ایسی چند گواہیاں ہیں جو قسم کے ساتھ پختہ کردی گئی ہیں اور لعنت کے ساتھ ملادی گئی ہیں جو مرد کے حق میں تہمت کی حد کے عوض ہیں۔ اور عورت کے حق میں بجائے حد زناء کے ہیں۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ﴿والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الى آخره﴾ یعنی جو لوگ اپنی بیویوں کو عیب لگائیں حالانکہ ان کی اپنی ذات کے سوائے ان کے واسطے گواہ نہیں ہیں۔ الی آخرہ۔ اور یہ استثناء اپنی جنس سے ہی ہوا کرتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا پس ہر شوہر کی چار گواہیاں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ آخر تک یہ حکم صریح ہے کہ گواہی قسم کے ساتھ ہو۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ لعان کا رکن ایسی گواہیاں ہیں جو قسم کے ساتھ مؤکد ہوں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس رکن کے ساتھ شوہر کی جانب اگر وہ جھوٹا ہو تو لعنت ملائی

ہے۔اور یہ تہمت کی حد کے قائم مقام ہے اور عورت کی جانب غضب ملایا ہے اور یہ عورت کے حق میں حد زناء کے قائم مقام ہے۔

توضیح: لعان کا بیان، لعان کی اصل، رکن، شرط، حکم

باب اللعان قال اذاقذف الرجل امرأته بالزناء و هما من اهل الشهادة......الخ

یہ باب لعان کے بیان میں ہے۔ شریعت میں لعان یہ ہے کہ میاں بیوی میں چار بار گواہیاں اور پانچویں بار لعنت اور غضب اس سبب سے جاری ہو کہ شوہر نے اپنی بیوی پر زناء کاری کی تہمت لگائی حالانکہ کوئی گواہ موجود نہ ہو۔ اور اس کا رکن یہ ہے کہ قسم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو گواہ بنایا جائے اور اس کی شرط یہ ہے کہ دونوں کے درمیان نکاح موجود ہو۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ آپس میں لعان کے واقع ہونے کے بعد اس عورت سے وطی حرام ہو جاتی ہے۔ اور ہمارے نزدیک لعان کی لیاقت اس شخص کو ہے جس میں گواہی کی لیاقت موجود ہو۔ یہاں تک کہ اگر میاں اور بیوی دونوں غلام ہوں یا ان میں ایک غلام ہو یا نابالغ ہو تو لعان جاری نہ ہوگا۔

باب اللعان قال اذاقذف الرجل امرأته بالزناء وهما من اهل الشهادة......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وطالبته بموجب القذف الخ اور اس کی بیوی نے قاضی کے سامنے اس تہمت کے لازمی نتیجہ اور تقاضہ کا مطالبہ کیا تو مرد پر لعان کرنا واجب ہوگا۔ ف: یعنی اس عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ اس شوہر نے مجھ پر بلا دلیل زناء کی تہمت لگائی ہے حالانکہ میں اس سے بری ہوں۔ اور بچہ کی خود سے نفی کرنا عورت پر زناء کی تہمت ہوتی ہے۔ اب اگر یہ مرد کسی اجنبیہ کو ایسی تہمت لگاتا تو دلیل اور گواہوں کے نہ ہونے کی صورت میں اسے حد قذف لگائی جاتی۔ اور جب کہ اس نے اپنی بیوی کو ایسی تہمت لگائی حالانکہ اس کا کوئی گواہ بھی نہیں ہے اس لئے ان دونوں میاں بیوی کے درمیان لعان کرنا واجب ہوگا۔ والاصل ان الخ پورے ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

اذا ثبت هذا نقول لا بد ان يكونا من اهل الشهادة لان الركن فيه الشهادة ولابد ان تكون هي ممن يحد قاذفها لانه قائم في حقه مقام حد القذف فلا بد من احصانها ويجب بنفي الولد لانه لمانفى ولدها صار قاذفا لها ظاهرا ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطى من شبهة كما اذا نفى اجنبى نسبه عن ابيه المعروف وهذا لان الاصل فى النسب الفراش الصحيح والفاسد ملحق به فنفيه عن الفراش الصحيح قذف حتى يظهر الملحق به ويشترط طلبها لانه حقها فلا بد من طلبها كسائر الحقوق.

ترجمہ۔ اور جب لعان کی باتیں ثابت ہو چکیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات ضروری ہے کہ میاں اور بیوی دونوں شہادت کے لائق ہوں کیونکہ یہ شہادت تو لعان میں رکن ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ عورت بھی ان لوگوں میں سے ہو جس پر تہمت لگانے والے کو حد ماری جاتی ہو۔ کیونکہ شوہر کے حق میں یہ لعان حد قذف کے قائم مقام ہے۔ اس لئے اس عورت کا محصنہ ہونا ضروری ہوا اور بچہ کے انکار سے بھی لعان لازم آتا ہے کیونکہ اس کے بچہ کا انکار کرنے سے کھلم کھلا اس پر زناء کی تہمت لگانے والا ہو گیا۔ اور یہ احتمال قابل اعتبار نہیں ہوگا کہ شاید شوہر کی مراد یہ ہو کہ کسی دوسرے شخص نے اس سے دھوکہ میں وطی کرلی ہو اور اس سے یہ بچہ ہوا ہو۔ تو یہ ایسا ہوا کہ جیسے کہ کسی اجنبی شخص نے کسی بچہ کے نسب کا اس کے مشہور و معروف باپ سے انکار کر دیا ہو۔ کیونکہ اس سے بچہ کی ماں کو صراحتہ زناء کی تہمت ہوتی ہے۔ اور ایسا احتمال معتبر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نسب کے مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ بستر صحیح ہو۔ پھر بھی فاسد بستر سے جو بچہ ہوگا اسے اسی صحیح بستر سے ملایا جائے گا۔ اس بناء پر اگر نسب کا صحیح بستر سے انکار کر دیا تو یہ تہمت لگانا قرار پائے گا۔ جب تک کہ واضح اور مدلل طور پر یہ ظاہر نہ ہو جائے کہ یہ بچہ غلط بستر اور شخص سے پیدا ہوا ہے یعنی صرف احتمال ہونا کافی نہ ہوگا۔ اس کے علاوہ بیوی کی طرف سے اس لعان کا مطالبہ کرنا بھی شرط ہوا ہے۔ کیونکہ لعان

کرانے کا مطالبہ کرنا اس کا حق ہوتا ہے لہٰذا دوسرے حقوق کی طرح اس میں بھی اس کا مطالبہ کرنا ضروری ہوگا۔

توضیح: لعان کرانے سے پہلے میاں بیوی میں جن باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ تفصیل، دلائل

اذا ثبت هذا نقول لا بد ان يكونا من اهل الشهادة لان الركن فيه الشهادة ......الخ

ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔ف: محصین اسم فاعل۔ آزاد مکلّف مسلمان جس نے نکاح صحیح کے بعد اپنی بیوی سے وطی بھی کرلی ہو۔اور محصنہ اسم مفعول۔اس مرد محصن کی وہی بیوی جس سے وطی کی گئی ہو۔انورالحق قاسمی)

فان امتنع منه جسه الحاكم حتى يلاعن اويكذب نفسه لانه حق مستحق عليه و هوقادر على ايفائه فيحبس به حتى ياتي بما هوعليه اويكذب نفسه ليرتفع السبب ولولا عن وجب عليها اللعان لماتلونا من النص الاانه يبتدأ بالزوج لانه هوالمدعى فان امتنعت حبسها الحاكم حتى تلاعن اوتصدقه لانه حق مستحق عليها وهي قادرة على ايفائه فتحبس فيه واذاكان الزوج عبدااو كافرا اومحدودافي قذف فقذف امرأته فعليه الحد لانه تعذر اللعان لمعنى من جهة فيصارالى الموجب الاصلي و هوالثابت بقوله تعالى والذين يرمون المحصنت الاية واللعان خلف عنه.

ترجمہ۔اگر عورت کے مطالبہ پراس کے شوہر نے لعان کرنے سے انکار کردیا تو حاکم اسے قید میں ڈال دے گا۔ یہاں تک کہ یا تو وہ لعان کرلے یا اپنے جھوٹا ہونے کا اقرار کرلے۔کیونکہ اس شوہر پر یہ حق واجب ہے اور وہ اس کے پورا کرنے پر قادر بھی ہے۔اسی لئے اسے قید میں ڈال دیا جائے گا یہاں تک کہ شوہر یا تو اسے پورا کرے یا خود کے جھوٹا ہونے کا اقرار کرلے۔ تاکہ جس سبب سے یہ حق واجب ہوا تھا وہی دور ہو جائے اور اگر شوہر نے لعان کرلیا تو اس عورت پر بھی لعان کرنا واجب ہوگا۔اس نص قرآنی کی دلیل سے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کردی ہے لیکن لعان کرنے میں شوہر سے پہل کی جائے گی کیونکہ وہی مدعی ہے۔اس کے بعد اگر عورت نے لعان کرنے سے انکار کردیا تو حاکم اسے بھی قید کرے گا یہاں تک کہ یا تو وہ لعان کرلے یا مرد کی بات کی تصدیق کردے۔کیونکہ یہ حق اس عورت پر واجب ہے اور وہ اس کے پورا کرنے پر قادر ہے۔اس لئے اس معاملہ میں اسے قید میں دال دیا جائے گا۔اور اگر شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا کسی پر تہمت لگانے میں پہلے اسے حد ماری گئی ہو اور اس شوہر نے اپنی بیوی پر تہمت لگائی تو اس پر تہمت کی حد لازم آئے گی یعنی لعان نہ ہوگا۔کیونکہ اس کی طرف سے ایک ایسی بات پائی گئی ہے جس سے لعان کرنا ممتنع ہو گیا یعنی یہ کہ وہ گواہی کے لائق نہیں ہے۔اس لئے بغیر دلیل کے زناء کا عیب لگانے میں جو بات واجب ہوتی ہے وہی یہاں واجب ہوگی اور یہی موجب اصلی ہے۔یعنی اس پر حد قذف واجب ہوگی اور حکم الٰہی سے یہی بات ثابت ہے۔جس میں فرمایا ہے والذين يرمون المحصنت آخر آیت تک یعنی جو لوگ محصنہ عورتوں کو زناء کا عیب لگائیں اور گواہ نہ ہوں تو ان کو اسی ۸۰ کوڑے مارو اور ہمیشہ کے لئے ان کی گواہی قبول نہ کرو۔ آخر تک اور اس اصلی حکم کا خلیفہ لعان کرنا ہی ہے۔

توضیح: اگر عورت کے مطالبہ لعان پر شوہر نے انکار کیا یا شوہر کے مطالبہ لعان پر عورت نے انکار کیا، اور اگر شوہر ہو کر الزام لگائیں۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

فان امتنع منه جسه الحاكم ختى يلاعن اويكذب نفسه لانه حق مستحق عليه ......الخ

ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔

وان كان من اهل الشهادة وهي امة او كافرة اومحدودة في قذف او كانت ممن لايحد قاذفهابان كانت صبية اومجنونة اوزانية فلاحد عليه ولالعان لانعدام اهلية الشهادة وعدم الاحصان في جانبها وامتناع اللعان

لمعنی من جهتها فیسقط الحدکمااذا صدقته والاصل فی ذلك قوله علیه السلام اربعة لالعان بینهم و بین ازواجهم الیهودیة والنصرانیة تحت المسلم والملوکة تحت الحروالحرة تحت الملوك ولو کانا محدودین فی قذف فعلیه الحد.

ترجمہ۔اور اگر شوہر تو اہل شہادت میں سے ہو مگر اس کی بیوی کسی کی باندی ہو یا کافرہ ہو یا پہلے کسی تہمت کے معاملہ میں اس پر حد لگائی گئی ہو یا وہ عورت ان میں سے ہو جس پر تہمت لگانے والے کو حد نہیں ماری جاتی ہو یعنی وہ بچی نابالغہ ہو یا عورت دیوانی ہو یا زانیہ ہو۔ تو اس کے شوہر پر حد یا لعان کچھ بھی نہیں ہوگا شہادت کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے، اور عورت میں احصان کی صفت نہ ہونے کی وجہ سے، اور لعان کا ممتنع ہونا ایک ایسی بات کی وجہ سے ہے جو عورت کی طرف موجود ہے۔ اسی لئے شوہر کے ذمہ سے حد قذف ساقط ہو گی۔ جیسا کہ اس وقت ساقط ہو جاتی ہے جب کہ اس کی بیوی اس کے قول کی تصدیق کرلے۔ اس مسئلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث ہے کہ چار مرد ایسے ہیں جن میں ان کے اور ان کی بیویوں کے درمیان لعان نہیں ہوتا ہے ا یہودیہ جو مسلمان کے ماتحت ہو۔ ۲ نصرانیہ جو مسلمان کے ماتحت ہو۔ ۳ اور باندی جو کسی آزاد مرد کے ماتحت ہو۔ ۴ اور آزا عورت جو کسی غلام کے ماتحت ہو۔ اور اگر شوہر اور اس کی بیوی دونوں کو تہمت لگانے کے جرم میں کبھی حد لگائی گئی ہو تو اس صورت میں شوہر کو حد لگائی جائے گی۔

توضیح: اگر شوہر تو اہل شہادت میں سے ہو مگر اس کی بیوی اہل شہادۃ میں سے نہ ہو

ایسے کون لوگ ہیں جن میں اور ان کی بیویوں کے درمیان لعان نہیں ہوتا ہے۔ اصل مسئلہ کی حدیث

وان کان من اهل الشهادة وهی امة او کافرة اومحدودة فی قذف او کانت ممن لایحد......الخ

ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔ ف: وہ حدیث جس میں چار ایسے لوگوں کا ذکر ہے جن میں اور ان کی بیویوں میں لعان نہیں ہوتا ہے۔ اس حدیث کو ابن ماجہ دارقطنی نے روایت کیا ہے۔ اور اس کے اسناد میں ضعف ہے۔ لیکن اس کی متابعت موجود ہے اس لئے متعدد طرق ہونے اور متابعت پائے جانے کی وجہ سے یہ حدیث قابل حجت ہے۔ م۔ف۔ع

وصفة اللعان ان یبتدی القاضی بالزوج فیشهدار بع مرات یقول فی کل مرة اشهدبالله انی لمن الصدقین فیمار میتها به من الزناء ویقول فی الخامسة لعنة الله علیه انکان من الکاذبین فیمارماها به من الزناء یشیر الیها فی جمیع ذلك ثم تشهدالمرأة اربع مرات تقول فی کل مرة اشهدبالله انه لمن الکاذبین فیمارمانی به من الزناء وتقول فی الخامسة غضب الله علیها ان کان من الصادقین فیمارمانی به من الزناء والاصل فیه ماتلوناه من النص وروی الحسن عن ابی حنیفة انه یاتی بلفظة المواجهة یقول فیما رمتیك به من الزناء لانه اقطع للاحتمال وجه ماذکرفی الکتاب ان لفظة المغایبه اذا انضمت الیها الاشارة انقطع الاحتمال.

ترجمہ۔ اور لعان کرنے کا طریقہ اور تفصیل یہ ہے کہ اس کام کے لئے قاضی شوہر سے ابتداء کرے اس طرح سے کہ وہ چار بار گواہ کرے یا شہادت کے ساتھ کہے جس میں ہر بار یہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ جو کچھ میں نے اس عورت پر زناء کا عیب لگایا ہے اس میں میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں۔ اور پانچویں بار یہ کہے اس (میں) نے جو اس عورت پر زناء کا الزام اور عیب لگایا ہے اس میں اگر وہ یعنی وہ خود جھوٹ بولنے والوں میں سے ہو تو اس (مجھ) پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے اور ان پانچوں مرتبوں میں اس عورت کی طرف اشارہ کرتا جائے۔ پھر عورت چار بار گواہی دے اور ہر بار یہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ اس مرد نے جو مجھے زناء کاری کا عیب لگایا اس میں یہ شخص جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے۔ اور پانچویں بار یہ کہے کہ اس نے جو مجھ پر زناء کاری کا عیب لگایا ہے اگر یہ مرد اس قول میں سچ بولنے والوں میں سے ہو تو اس (مجھ) پر

اللہ تعالیٰ کا غضب ہے۔

ف: یعنی شوہر تو لعنت کی صورت میں اور عورت غضب کی صورت میں اپنی ذات کی طرف اشارہ کرے اور اصل دلیل اس بارے میں وہ نص قرآنی ہے جس کی تلاوت ہم پہلے کر چکے ہیں۔اور حسن رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ شوہر خطاب کے لفظ سے بولے یعنی یوں کہے کہ زناء کا عیب جو میں نے تم کو لگایا ہے کیونکہ اس میں دوسرا کوئی احتمال باقی نہیں رہتا ہے۔اور ابھی کتاب میں جو مذکور ہوا اس کی وجہ یہ ہے کہ غائب لفظ کے ساتھ جب اشارہ مل گیا تو بھی احتمال جاتا رہا حاکم کے سامنے یہی ادا کرنا زیادہ مناسب ہے)۔

توضیح: لعان کرنے کا طریقہ اور تفصیل

وصفة اللعان ان يبتدى القاضى بالزوج فيشهداربع مرات يقول فى كل مرة اشهدبالله......الخ

ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔والاصل فيه ماتلوناه من النص. لعان کے طریقہ کے بارے اصل وہ نص قرآنی ہے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کر دی ہے۔ف: یعنی یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم﴾ الآية. پھر جو کچھ کیفیت بیان فرمائی اس میں شوہر نے عورت کو یوں کہا کہ میں نے جو زنا کی تہمت اس عورت کو لگائی ہے اور عورت نے یوں کہا کہ جو زنا کا عیب اس مرد نے مجھے لگایا یعنی ایک نے دوسرے کو لفظ غائب سے بیان کیا صرف اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

قال واذا التعنا لاتقع الفرقة حتى يفرق القاضى بينهما وقال زفرتقع بتلا عنهما لانه تثبت الحرمة الموبدة بالحديث ولنا ان ثبوت الحرمة بفوت الامساك بالمعروف فيلزمه التسريح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضى منابه دفعاللظلم دل عليه قول ذلك الملاعن عند النبى عليه السلام كذبت عليها يارسول الله فقال له امسكها فقال ان امسكتها فهى طالق ثلثا قاله بعد اللعان وتكون الفرقة تطليقة بائنة عندابى حنيفة و محمد لان فعل القاضى انتسب اليه كمافى العنين وهوخاطب اذااكذب نفسه عند هماوقال ابويوسف هوتحريم موبد لقوله عليه السلام المتلاعنان لايجتمعان ابدانص على التابيد ولهما ان الاكذاب رجوع والشهادة بعد الرجوع لاحكم لهاولايجتمعان ما داما متلاعنين ولم يبق التلاعن ولاحكمه بعد الاكذاب فيجتمعان.

ترجمہ: قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان دونوں میاں بیویوں کے لعان کر لینے سے ان کے درمیان جدائیگی واقع نہیں ہو گی یہاں تک کہ قاضی ان کے درمیان علیحدگی کروا دے اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان کے درمیان لعان ہوتے ہی جدائیگی ہو جائے گی۔ کیونکہ حدیث سے ثابت ہے کہ لعان کرنے سے ہمیشہ کے لئے ان کے درمیان حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت ثابت ہونا اس تعلق کو ختم کر دیتا ہے جو عام رواج میں اور مشہور و معروف طریقہ سے ہوا کرتا ہے۔اس لئے شوہر پر یہ لازم آیا کہ اس کو احسان کے ساتھ چھوڑ دے۔اب جبکہ شوہر نے خود ایسا نہیں کیا تو قاضی اس کا قائم مقام ہو گیا تا کہ ظلم کا عمل ختم ہو اور عورت کو رہائی مل جائے ہمارے اس قول اور دعویٰ کی دلیل لعان کرنے والے ان صحابیؓ کا قول ہے جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے دربار میں اپنی بیویوں سے لعان کر کے کہا تھا کہ یا رسول اللہ ﷺ اگر میں اب بھی اس عورت کو بیوی کی حیثیت سے اپنے پاس رکھوں تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ میں نے اپنی اس بیوی پر بالکل غلط الزام لگایا تھا۔اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم اسے اپنے پاس ہی روک کر رکھو۔جواب میں صحابیؓ نے کہا کہ اگر میں اسے روک کر رکھوں تو اسے تین طلاقیں ہیں۔انہوں نے یہ کلام لعان کے بعد کیا تھا۔اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ جدائی ایک بائن طلاق ہو جائے گی۔کیونکہ قاضی کا قول اسی شوہر کی طرف منسوب ہو گا جیسا کہ عنین نامرد شوہر کی صورت میں ہوتا ہے۔اور جب شوہر

نے لعان کے بعد خود کو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمتہ اللہ علیہما کے نزدیک شوہر بھی دوسروں کی طرح اس کے نکاح کا خطبہ اور پیغام دینے والا ہو گیا۔ لیکن ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ وہ تو لعان سے اس عورت پر ہمیشہ ہمیشہ کے لئے حرام ہو گیا ہے۔ رسول اللہ علیہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ لعان کرنے والے دونوں ایک جگہ کبھی بھی جمع نہیں ہو سکتے ہیں یہ دائمی حرمت پر نص ہے۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمتہ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ لعان کے بعد شوہر کا خود کو جھٹلانا اپنے قول سے پھر جانا ہوا۔ جبکہ کوئی گواہ اپنی گواہی سے پھر جاتا ہے تو اس کا کوئی حکم اور اثر باقی نہیں رہتا۔ ہاں جب تک وہ دونوں لعان پر قائم رہیں گے اس وقت تک ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔ لیکن اس جگہ خود کو جھٹلا دینے کی وجہ سے ان میں لعان کا معاملہ باقی نہیں رہا اور نہ اس کا حکم باقی رہا۔ اس لئے وہ دونوں اکٹھے ہو سکتے ہیں۔

توضیح: لعان سے میاں بیوی کے درمیان از خود فرقت ہو جاتی ہے یا نہیں
اگر مرد نے لعان کے بعد اپنا الزام واپس لے لیا
تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا التعنا لاتقع الفرقة حتی یفرق القاضی بینهما وقال زفر تقع بتلا عنهما ......الخ

ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔ ثبت الحرمة الموبد بالحدیث۔ لعان کر لینے سے دونوں کے درمیان ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ یہ بات حدیث سے ثابت ہوئی ہے۔ ف: یہ حدیث بخاری و مسلم میں سہل بن سعد سے عویمر عجلانی کے لعان کے قصہ میں روایت کی ہے۔ اور آخر میں ہے کہ پھر یہ طریقہ جاری ہو گیا کہ جس عورت و مرد میں ملاعنت ہو وہ دونوں کبھی جمع نہ ہوں۔ اور ان میں تفریق کر دی جائے۔ اور حضرت علی وابن مسعود وعمر وغیرھم ؓ سے یہی مروی ہے۔ م۔ ف

ولو کان القذف بنفی الولد نفی القاضی نسبه و الحقه بامه وصورة اللعان ان یأمر الحاکم الرجل فیقول اشهد بالله انی لمن الصادقین فیما رمیتك به من نفی الولدوکذا فی جانب المرأة ولو قذفها بالزنا ونفی الولد ذکرفی اللعان الامرین ثم ینفی القاضی نسب الولد ویلحقه بامه لماروی ان النبی علیه السلام نفی ولد امرأة هلال بن امیة عن هلال والحقه بها ولان المقصود من هذا اللعان نفی الولد فیوفرعلیه مقصوده فیتضمنة القضاء بالتفریق وعن ابی یوسف أن القاضی یفرق ویقول قد الزمتهٗ امهٗ واخرجته من نسب الاب لانه ینفك عنه فلابدمن ذکره.

ترجمہ: اور اگر زنا کا عیب لگانا اس طرح پر ہو کہ یہ بچہ میرے نطفہ سے نہیں ہے تو لعان کے بعد قاضی اس کے بچہ کا نسب اس مرد سے ختم کر کے بچہ کو اس کی ماں کی طرف منسوب کر دے اور اس میں لعان کی صورت یہ ہے کہ حاکم اس مرد کو حکم دے اور وہ یہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں۔ اس بات میں کہ میں نے جو تم کو بچہ کے انکار کرنے کا عیب لگایا ہے اور اسی طرح عورت بھی اپنی طرف سے کہے گی۔ اور اگر شوہر نے بیوی کو زناء کا اور لڑکے سے انکار کا عیب لگایا تو لعان کرتے ہوئے یہ دونوں باتیں ذکر کرے۔ اس کے بعد قاضی اس بچہ کے نسب کو اس کے شوہر سے ختم کر کے بچہ کو اس کی ماں کی طرف منسوب کر دے۔ اس روایت کی وجہ سے کہ نبی کریم ؐ نے ہلال ابن امیہ انصاری کی بیوی کے بچہ کے نسب کو ہلال سے ختم کر کے اس کی ماں کی طرف منسوب کر دیا تھا۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس لعان سے مقصود ہے اس بچہ کے نسب کا انکار کرنا۔ اس طرح شوہر کا مقصود اس سے پورا حاصل ہو جائے گا اور دونوں میں جدائی کا حکم دینے میں یہ مقصود بھی شامل ہے۔ اور ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ قاضی ان میں تفریق کر دے۔ اور یوں کہے کہ میں نے اس بچہ کو اس کی ماں کی طرف منسوب کر کے اس کے حوالہ کر دیا۔ اور اس مرد سے اس بچہ کا نسب ختم کر دیا ہے۔ کیونکہ جب اس بچہ کو اس مرد سے

بے تعلق کر دیا ہے تو اسے ذکر کرنا بھی ضروری ہے۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیوی کے بچہ سے اپنی نسبت سے نفی کا الزام لگایا یا زناء کرنے اور بچہ سے انکار کا بھی الزام لگایا تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

ولو كان القذف بنفي الولد نفى القاضي نسبه و الحقه بامه ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ و كذافي جانب المراة الخ مرد کے لعان کرنے کی طرف عورت بھی اپنی جانب سے کہے گی۔ ف یعنی عورت یوں کہے گی کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ یہ گواہی دیتی ہوں کہ تم نے مجھے میرے بچہ کے نسب کا انکار کر کے جو عیب لگایا ہے اس بات میں تم جھوٹ بولنے والوں میں سے ہو۔ ولو قذفها الخ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو زناء کرنے اور اس کے بچہ کے نسب کا خود سے انکار کر کے عیب لگایا تو لعان میں دونوں باتیں ذکر کی جائیں۔ پھر قاضی اس بچہ کے نسب کو اس شوہر سے نفی کر کے بچہ کو اس کی ماں کے ساتھ منسوب کر دے۔

لماروى ان النبي عليه السلام نفى ولد امرأة هلال بن امية عن هلال والحقه بها......الخ

لماروى ان الخ کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہلال بن امیہ انصاری کی بیوی کے بچہ کا نسب ہلال سے ختم کر کے اس کی ماں سے منسوب کر دیا تھا۔ ف اس کا قصہ حضرت ابن عباس ؓ سے اس طرح مروی ہے کہ ہلال بن امیہ جو ان تین صحابہ کرام میں سے ایک ہیں جن کی مغفرت کی بشارت اللہ تعالیٰ نے ﴿وعلى الثلثة الذين خلفوا﴾ الاية، نازل کر کے دی ہے۔ انہوں نے ایک رات اپنے کھیت سے اپنے گھر آکر دیکھا کہ ان کی بیوی کے ساتھ ایک مرد ہے جس کو انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور کانوں سے سنا۔ پس صبح تک کچھ نہیں بولے یعنی وہ شخص بھاگ گیا اور انہوں نے اس کا پیچھا نہیں کیا۔ صبح کے بعد رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں جاکر عرض کیا کہ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور کانوں سے سنا ہے۔ اس واقعہ سے آپ کو سخت ناگوار گذرا۔ اور صحیح کی روایت میں ہے کہ آپ نے اس کے گواہ طلب کئے۔ ہلال نے عرض کیا ایسی حالت دیکھ کر کون گواہ لا سکتا ہے۔ مگر آپ یہی فرماتے رہے کہ یا تو گواہ لاؤ ورنہ پیٹھ پر حد پڑے گی۔ ہلال ؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں سچا ہوں اور عنقریب اللہ تعالیٰ میرے بارے میں وہ آیت نازل فرمائیں گے جو میری پیٹھ کو حد سے بچادے گی۔ اس کے بعد ہی حضرت جبرئیل علیہ السلام ان آیات ﴿والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة احد هم اربع شهادات﴾ آخر آیت تک کو لے کر نازل ہوئے۔ بس جب وحی نازل ہو چکی اور وہ کیفیت ختم ہو کر آپ نے آنکھیں کھولیں تو فرمایا کہ ہلال تم کو بشارت ہو کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری مشکل کا حل نازل فرمادیا ہے۔ ہلال ؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ مجھ کو اپنے پروردگار سے یہی امید تھی۔ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے آدمی بھیج کر ان کی عورت کو بلوایا۔ ان کے آنے کے بعد آپ ؐ نے میاں بیوی دونوں کے سامنے وہ آیتیں پڑھ کر سنائیں۔ اور ان کو نصیحت فرمائی اور یہ بتلایا کہ آخرت کے عذاب کے مقابلہ میں دنیا کا عذاب بہت ہی آسان ہے۔ یہ سن کر ہلال ؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں نے جو کچھ کہا ہے بالکل سچ کہا ہے۔ عورت نے جواب میں کہا کہ نہیں بلکہ بالکل جھوٹ کہا ہے۔ تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ان دونوں میں لعان کرواؤ۔ اسکے بعد ہلال ؓ سے کہا کہ گواہی دو انہوں نے اللہ کی قسم کے ساتھ چار گواہیاں دیں کہ وہ (میں) سچ بولنے والوں میں سے ہوں۔ اور جب پانچویں بار کہنے کی نوبت آئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اے ہلال! تم اللہ تعالیٰ سے ڈرو، تقویٰ اختیار کرو۔ کیونکہ دنیا کا عذاب آخرت کے عذاب کے مقابلہ میں بہت آسان ہے۔ کہ یہ پانچواں کلمہ عذاب کو واجب کرنے والا ہے۔ ہلال ؓ نے عرض کیا کہ واللہ اللہ تعالیٰ مجھ کو اس کلمہ پر عذاب نہیں فرمائے گا۔ جیسے کہ میری پیٹھ کو حد سے بچالیا ہے۔ بالآخر پانچواں کلمہ بھی ادا کر لیا۔ کہ اگر وہ خود جھوٹوں میں سے ہو تو اس پر

اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو۔ پھر اس عورت سے کہا کہ تم بھی گواہی دو۔ انہوں نے بھی اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ چار گواہیاں دیں کہ یہ مرد جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے۔ پھر جب پانچویں کلمہ کی باری آئی تو ان سے بھی کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ سے ڈرو کہ آخرت کا عذاب سے دنیا کا عذاب بہت آسان ہے۔ اور یہ کلمہ تم پر عذاب واجب کرنے والا ہے۔ یہ سن کر وہ تھوڑا ٹھٹکیں پھر بولیں کہ واللہ میں ہمیشہ کے لئے اپنی قوم کو رسوانہ کروں گی۔ پھر پانچواں کلمہ بھی ادا کر دیا کہ اگر یہ مرد سچ بولنے والوں میں سے ہو تو اس عورت (خود) پر اللہ کا غضب ہے۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں میں جدائی کر دی۔ اور حکم دے دیا کہ اس کا بچہ کسی باپ کی طرف منسوب نہ ہو اور اس عورت کو یا اس کے بچہ کو عیب نہ لگایا جائے اور جو کوئی اس عورت کو یا اس کے بچہ کو عیب لگائے اس پر حد واجب ہوگی۔ اور یہ بھی حکم دیا کہ اس کے لئے نفقہ و سکنہ نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ ان دونوں کے درمیان طلاق یا موت کے بغیر جدائی ہوئی ہے۔

پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس کا بچہ پیدا ہونے کے بعد تم اسے دیکھنا کہ اگر وہ ایسی ایسی شکل کا ہو تو وہ ہلال بن امیہ کا ہے۔ اور اگر ایسی ایسی شکل و رنگ کا ہو تو وہ شریک بن سحماء کا ہے۔ اس کی پیدائش کے بعد بچہ کو دیکھا گیا تو واقعتاً نشانیاں ملیں جو آپ ؐ نے شریک بن سحماء کی صورت میں بیان فرمائی تھیں جب یہ بات رسول اللہ ﷺ کو بتائی گئی تو فرمایا کہ اگر لعان کے بارے میں حکم الٰہی نازل نہ ہوا ہوتا تو میں اس عورت کے بارے میں بہت کچھ کر گزرتا۔ عکرمہ ؒ نے کہا کہ اس عورت کا یہی لڑکا بعد میں ملک مصر پر حاکم بنایا گیا۔ حالانکہ وہ کسی باپ کی طرف منسوب کر کے نہیں پکارا جاتا تھا۔

اس کی روایت ابوداؤد اور احمدؒ نے کی ہے اور اس کی اصل صحیح میں ہے۔ الحاصل اس حدیث سے ثابت ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس عورت کے لڑکے کا نسب ہلال بن امیہ سے منقطع کر دیا تھا۔ ولان المقصود من الخ اور اس وجہ سے بھی مرد سے اس کا نسب منقطع کر دے کہ اس لعان سے مقصود یہی ہے کہ بچہ کا انکار ہو اس لئے شوہر کا مقصود اس سے پورا ہو جائے گا۔ اور دونوں کے درمیان جدائیگی کا حکم دینے میں یہ مقصود بھی پایا جاتا ہے۔ ف یعنی جب دونوں میں جدائی کا حکم دیا تو اسی کے ضمن میں یہ حکم بھی ہو گیا کہ جو بچہ بھی اس سے پیدا ہو وہ اس شوہر سے نہیں ہے۔ اور ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ قاضی ان میں تفریق دینے کے ساتھ صراحتہً یہ حکم بھی دے کہ میں نے اس بچہ کو اس کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ اور اس مرد سے اس کا نسب ختم کر دیا ہے۔ کیونکہ جب وہ اس مرد سے بے تعلق ہوتا ہے تو اس کا ذکر کرنا ضروری ہے

فان عاد الزوج واكذب نفسه حده القاضي لاقراره بوجوب الحد عليه، وحل له ان يتزوجها وهذا عندهما، لانه لماحد لم يبق اهل اللعان، فارتفع حكمه المنوط به، وهوالتحريم، وكذلك ان قذف غيرها فحدبه، لما بينا وكذا اذا زنت فحدت لانتفاء اهلية اللعان من جانبها.

ترجمہ: پھر اگر شوہر نے رجوع کر لیا اور اپنے آپ کو جھوٹا بتا دیا تو قاضی اس کو حد قذف لگائے گا۔ کیونکہ اس نے خود اپنے اوپر الزام تراشی کی سزا کے واجب ہونے کا اقرار کر لیا ہے۔ اور اس کے بعد اس عورت سے نکاح کر لینا جائز ہو جائے گا۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ جب اسے حد لگادی گئی تو وہ لعان کا اہل نہیں رہا۔ تو جو حکم اس کے ساتھ معلق تھا یعنی ہمیشہ کے لئے حرام ہونا وہ بھی ختم ہو گیا۔ اسی طرح اگر مرد نے کسی اجنبی عورت پر زناء کی تہمت لگائی جس کی وجہ سے اسے حد ماری گئی۔ اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر اس عورت نے زناء کر لیا جس کی وجہ سے اسے حد لگائی گئی یعنی کوڑے مارے گئے۔ کیونکہ عورت کی جانب سے لعان کی لیاقت باقی نہیں رہی۔

☆☆☆

توضیح: اگر لعان کرنے کے بعد مرد نے یا عورت نے اپنے جھوٹے ہونے کا اقرار کر لیا تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فان عاد الزوج واکذب نفسه حده القاضی لاقراره بوجوب الحد علیه.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فارتفع حکمه الخ لعان کے بعد غلطی کا اقرار کر لینے کی وجہ سے حد جاری ہونے کے بعد مرد لعان کے لائق نہیں رہا اس لئے اس کے ساتھ کا معلق حکم یعنی ہمیشہ کے لئے حرام ہو جانا وہ بھی ختم ہو گیا۔ ف: اور مبسوط میں لکھا ہے کہ حد قذف اسی وقت لگائی جاتی ہے جبکہ زناء کا عیب لگانے کے بعد عورت کو بائنہ طلاق نہ دی گئی ہو۔ کیونکہ اگر بائنہ طلاق دینے کے بعد اپنے آپ کو جھوٹا بتلا دیا تو اس پر حد یا لعان کچھ واجب نہ ہو گا کیونکہ لعان کا مقصود یہ تھا کہ دونوں میں جدائی ہو اور طلاق بائنہ ہو جانے کے بعد یہ مقصود حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اس پر حد بھی واجب نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسی تہمت لگانے سے صرف لعان واجب ہوتا ہے۔ تو ایسی تہمت سے کوڑوں کی حد واجب نہ ہو گی۔ وکذلك ان قذف الخ اسی طرح اگر مرد نے اجنبی عورت کو زناء کی تہمت لگائی جس کی وجہ سے اس پر حد جاری کی گئی۔ ف تو بھی اسے جائز ہے کہ اس عورت سے نکاح کر لے۔

فان عاد الزوج واکذب نفسه حده القاضی لاقراره بوجوب الحد علیه.....الخ

اس دلیل کی وجہ سے جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف یعنی وہ مرد لعان کے قابل نہیں رہا۔ وکذا اذا زنت الخ اسی طرح اگر اس عورت نے زنا کر لیا جس کی وجہ سے اس پر حد جاری کی گئی یعنی اسے کوڑے مارے گئے کیونکہ عورت میں اب وہ صلاحیت اور لیاقت باقی نہیں رہی کہ اس سے لعان کیا جا سکے۔ ف اس کی صورت یہ ہو گی کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور ابھی اس کے ساتھ ہمبستری بھی نہیں کی تھی کہ اس پر زناء کرنے کا عیب لگایا لہذا دونوں میں لعان ہو گیا۔ اور دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہو گئے۔ پھر اس عورت نے اس طرح زناء کیا کہ وہ پکڑلی گئی۔ پھر حاکم نے اسے زنا کی حد میں اسے کوڑے مارے اور یہی اس کی حد ہے۔ کیونکہ رجم اس وقت کیا جاتا ہے جبکہ نکاح صحیح کے بعد اس سے وطی کی جائے۔ اور یہ بات ابھی تک اس میں پائی نہیں گئی ہے۔

واذا قذف امرأته وهی صغیرة او مجنونة فلالعان بینهما لانه لایحد قاذفها لو کان اجنبیا فکذا لایلاعن الزوج لقیامه مقامه وکذا اذاکان الزوج صغیرا اومجنونا لعدم اهلیة الشهادة وقذف الاخرس لایتعلق به اللعان لانه یتعلق بالصریح کحد القذف وفیه خلاف الشافعی وهذا لانه لایعری عن الشبهة والحدود تندرئ بها، واذا قال الزوج لیس حملك منی فلا لعان وهذا قول ابی حنیفة وزفر، لانه لایتیقن بقیام الحمل فلم یصر قاذفا، وقال ابویوسف ومحمد اللعان یجب بنفی الحمل اذاجاء ت به لاقل من ستة اشهر وهو معنی ما ذکر فی الاصل لانا تیقنا بقیام الحمل عنده فیتحقق القذف قلنا اذا لم یکن قذفا فی الحال یصیر کالمعلق بالشرط فیصیر کانه قال ان کان بك حمل فلیس منی والقذف لایصح تعلیقه بالشرط.

ترجمہ: اور جب کسی نے اپنی ایسی بیوی پر زناء کرنے کی تہمت لگائی جو کہ نابالغہ یا دیوانی ہو تو ان دونوں کے درمیان لعان نہ ہو گا۔ کیونکہ اس پر تہمت لگانے والے کو حد نہیں لگائی جاتی ہے اگرچہ تہمت لگانے والا اجنبی ہو۔ اسی طرح شوہر سے بھی لعان نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ لعان تو حد قذف کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر شوہر نابالغ یا دیوانہ ہو تو بھی لعان نہیں ہو گا کیونکہ شوہر میں لعان کی صلاحیت نہیں ہے۔ اور گونگے کی تہمت سے لعان لازم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اشارہ سے کہنے سے لعان متعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ صراحۃً کہنے سے ہوتا ہے۔ حد قذف کی طرح۔ اس میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے۔ کیونکہ گونگے کا کہنا

شبہہ سے خالی نہیں ہوتا ہے۔ اور شبہہ پیدا ہو جانے سے ہی حدود ختم ہو جاتے ہیں۔ اور جبکہ شوہر نے یہ کہا کہ تمہارا حمل مجھ سے نہیں ہے تو اس سے لعان نہیں ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور زفر رحمتہ اللہ علیہ کا ہے۔ کیونکہ وہ حمل کے قائم ہونے کا یقین نہیں رکھتا ہے۔ اسی لئے وہ تہمت لگانے والوں میں سے نہیں ہوا۔ اور امام ابو یوسف و محمد رحمتہ اللہ علیہما نے کہا ہے کہ حمل کا انکار کرنے سے لعان واجب ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس عورت کو تہمت لگانے کے چھ ماہ کے اندر بچہ پیدا ہو جائے۔ یہی مطلب اس عبارت کا ہے جو مبسوط میں مذکور ہے کہ تہمت لگانے کے وقت میں حمل کے موجود ہونے کا یقین ہو گیا تو تہمت لگانا ثابت ہو گیا۔ ہم نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ جبکہ وہ شخص فی الحال تہمت نہیں لگا رہا ہے تو وہ شرط کے ساتھ معلق کی طرح ہو گیا۔ تو اس کی عبارت گویا اس طرح ہو جائے گی کہ اگر تم کو حمل ہو تو وہ مجھ سے نہیں ہوگا۔ حالانکہ اس تہمت لگانے کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: نابالغ یا دیوانہ میاں بیوی یا گونگے کا الزام لگانا یا حمل کا خود سے انکار کرنا
مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

واذا قذف امرأته وهي صغيرة او مجنونة فلالعان بينهما لانه لايحد قاذفها لو كان اجنبيا ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **والقذف لايصح تعليقه بالشرط** قذف کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ ف کیونکہ شرط تو احتمال یا غیر یقینی صورت میں لگائی جاتی ہے کہ واقعی ہوگی یا نہ ہوگی۔ اور قذف کرنا شرط کے بغیر ہوتا ہے۔ یعنی اگر زنا کیا تو وہ رفع ہو گیا۔ اس میں کچھ شبہہ نہیں ہے کیونکہ شبہ کے ساتھ قذف نہیں ہوتا اس لئے قذف کا شرط پر معلق ہونا صحیح نہیں ہوا۔

فان قال لها زنيت وهذا الحبل من الزناء تلاعنا لوجود القذف حيث ذكر الزناء صريحا ولم ينف القاضي الحمل وقال الشافعي ينفيه لانه عليه السلام نفى الولد عن هلال وقدقذفها حاملا و لنا ان الاحكام لاتترتب عليه الابعد الولادة لتمكن الاحتمال قبله والحديث محمول على انه عرف قيام الحبل بطريق الوحي واذانفى الرجل ولدامرأته عقيب الولادة اوفي الحالة التي تقبل التهنية وتبتاع ألة الولادة صح نفيه ولاعن به وان نفاه بعد ذلك لاعن ويثبت النسب هذا عندابيحنيفة وقال ابويوسف ومحمد يصح نفيه في مدة النفاس لان النفي يصح في مدة قصيرة ولايصح في مدة طويلة ففصلنا بينهما عدة النفاس لانه اثرالولادة وله انه لا معنى للتقديرلان الزمان للتامل و احوال الناس فيه مختلفة فاعتبر نامايدل عليه وهوقبوله التهنية اوسكوته عند التهنيت اوابيتاعه متاع الولادة اومضى ذلك الوقت وهوممتنع عن النفي ولو كان غائبا ولم يعلم بالولادة ثم قدم تعتبرالمدة التي ذكرنا هاعلى.

ترجمہ: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم نے زناء کیا ہے اور یہ بچہ جو تمہارے پیٹ میں ہے زناء سے ہے۔ تو دونوں لعان کریں۔ زناء کی تہمت پائے جانے کی وجہ سے کیونکہ اس مرد نے اپنے اس الزام میں صراحت کے ساتھ زناء کا ذکر کیا ہے۔ لیکن قاضی اس بچہ کے نسب کا اس مرد سے انکار نہیں کرے گا۔ اور امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ قاضی اس کی نفی بھی کر دے گا۔ کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے حضرت ہلال ؓ سے بچہ کی نفی کر دی تھی۔ اس وقت جبکہ حمل میں رہتے ہوئے عورت پر تہمت لگائی تھی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل پر حکم اس کے پیدا ہونے کے بعد ہی مرتب ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کے پیدا ہونے سے پہلے شبہہ رہ جاتا ہے کہ شاید یہ حمل نہ ہو بلکہ بیماری کی وجہ سے خون وغیرہ جمع ہو گیا ہو اور حضرت ہلال ؓ کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو وحی کے ذریعہ حمل کے ہونے کا علم ہوا ہو اور جبکہ کسی نے اپنی بیوی کے بچہ کی پیدائش کے بعد اس کے نسب کا انکار کیا یا اس زمانہ میں انکار کیا جبکہ ایک دوسرے کو مبارک بادیاں دیتے ہیں یا پیدائش کے زمانہ میں اس کے

ضروری سامان خریدے جاتے ہوں تو اس کا انکار صحیح مانا جائے گا یعنی نسب ثابت نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے لعان کرے گا۔ اور اگر اس کے بعد نفی کی تو لعان کرے گا نسب ثابت رہ جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کا ہے۔ اور شیخین (امام ابو یوسف و محمد) رحمھما اللہ نے کہا ہے کہ نفاس کی مدت میں اس کا انکار صحیح ہوگا اس دلیل سے کہ نفی کرنا جلد ہی تھوڑی مدت میں صحیح مانا جاتا ہے۔ اور دراز مدت میں کافی دنوں کے بعد انکار صحیح نہیں ہے۔ اس لئے ہم نے تھوڑے اور بہت کے درمیان مدت نفاس کو حد فاصل رکھا ہے۔ کیونکہ نفاس کا خون اور اس کا زمانہ پیدائش کا اثر ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مدت مقرر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ زمانہ تو غور و فکر کے لئے ہوتا ہے۔ تاکہ جلد بازی میں کوئی غلط فیصلہ نہ ہو جائے۔ اور اس بارے میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں۔ اس لئے ہم نے ایسی بات کا اعتبار کیا جو بچہ سے انکار نہ کرنے پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی یہ کہ اس نے مبارک باد قبول کی یا مبارک باد دیئے جانے کے وقت اس نے خاموشی اختیار کی یا بچہ پیدا ہونے میں جو چیزیں خریدی جاتی ہیں ان کو خریدا یا ایسا وقت اس حالت میں گزر گیا کہ بچہ سے اس نے انکار نہیں کیا۔ اور اگر شوہر گھر سے غائب یا اس کا حال بالکل معلوم نہ ہو۔ اور اسے اس عرصہ میں اس بچہ کی پیدائش کا علم نہیں ہو سکا۔ پھر وہ اچانک گھر پہنچ گیا یا رابطہ قائم ہو گیا تو ہم نے امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ اور صاحبین رحمھما اللہ میں سے ہر ایک کے اصل کے موافق جو مدت ذکر کی ہے وہ یہاں معتبر ہوگی۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم نے زناء کیا ہے اور تمہارے پیٹ کا بچہ زناء کا ہے یا بچہ کی پیدائش کے بعد ہی یا کچھ دیر کے بعد بچہ کا خود سے انکار کردے مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

فان قال لھازنیت وھذا الحبل من الزناء تلاعنا لوجود القذف حیث ذکر الزناء صریحا ..... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ تعتبر المدة الخ شوہر کو طویل مدت تک بے تعلق رہنے کے بعد گھر واپس آنے پر بچہ کی پیدائش کا علم ہوا تو ہم نے امام صاحب اور صاحبین رحمتہ اللہ علیہم کے اپنے اپنے اصول کے مطابق جو مدت ذکر کی ہے وہ یہاں معتبر ہوگی۔ ف: یعنی جس وقت وہ آگیا تو ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا عورت کو ابھی بچہ ہوا ہے۔ چنانچہ صاحبین رحمتہ اللہ علیہما کے نزدیک مدت نفاس کے اندازہ کے مطابق۔ اگر وہ انکار نہ کرے تو پھر بچہ کا انکار نہیں کر سکتا ہے اور امام اعظم رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک اگر اتنی مدت گزر جائے جس میں مبارک بادی قبول کرے تو پھر وہ انکار نہیں کر سکتا ہے۔

قال واذاولدت ولدین فی بطن واحد فنفی الاول واعترف بالثانی یثبت نسبھما لانھما توامان خلقامن ماء واحد وحدالزوج لانہ اکذب نفسہ بدعوی الثانی وان اعترف بالاول ونفی الثانی یثبت نسبھما لماذکرنا ولا عن لانہ قاذف بنفی الثانی ولم یرجع عنہ والاقرار بالعفةسابق علی القذف فصار کما اذاقال انھا عفیفة ثم قال ھی زانیة وفی ذلک التلاعن کذاھذا۔

ترجمہ: اور شیخ قدوری رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ جب بیوی کو ایک ہی حمل سے دو بچے پیدا ہوئے۔ اور شوہر نے ان کی خبر سن کر پہلے بچہ کا اپنے نسب ہونے سے انکار کیا اور دوسرے کا اقرار کر لیا تو دونوں بچوں کا اس سے نسب ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں بچے ایک ہی نطفہ سے فطری طور پر جوڑواں پیدا ہوئے ہیں۔ اور شوہر کو حد قذف لگائی جائے گی۔ کیونکہ اس نے دوسرے بچہ کا اقرار کر کے خود ہی اپنے دعویٰ کو جھٹلا دیا ہے۔ اور اگر اس نے پہلے بچہ کا اقرار کیا مگر دوسرے کا انکار کر دیا تب بھی دونوں کا نسب اسی سے ثابت ہوگا۔ پہلی بتائی ہوئی دلیل کی وجہ سے یعنی دونوں جوڑواں بچے ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئے ہیں اور لعان کرنا ہوگا۔ کیونکہ دوسرے کا انکار کر کے بیوی پر زناء کی تہمت لگانے والا ہو گیا اور بعد میں اس سے رجوع بھی نہیں کیا۔ حالانکہ بیوی

کے پاک دامن ہونے کا اقرار اس کو تہمت لگانے سے پہلے ہے۔اس کی صورت گویا یہ ہوئی کہ اس نے پہلے بچہ کی پیدائش پر یہ کہا کہ میری بیوی پاک دامن ہے۔ پھر کہا کہ وہ زناء کرنے والی ہے۔اور اگر ان ہی جملوں میں کہتا تو اس پر لعان کرنا واجب ہوتا تو یہاں بھی جب اس نے پہلے بچہ کا اقرار اور دوسرے کی نفی کی تو بھی لعان واجب ہوگا۔

توضیح: اگر ایک عورت کو ایک حمل سے دو بچے ہوئے۔اس کے شوہر نے ان میں سے پہلے کے نسب کا خود سے انکار کیا مگر دوسرے کا اقرار کر لیا یا اس کے برعکس ہوا تفصیل مسئلہ، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

فان قال لها زنيت وهذا الحبل من الزناء تلاعنا لوجود القذف حيث ذكر الزناء صريحا......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف:

چند مسائل

۱- محیط و مبسوط میں ہے کہ اگر شوہر نے دونوں بچوں کی نفی کی پھر ایک بچہ مر گیا یا مار ڈالا گیا۔ تو دونوں کا نسب اس سے لازم ہو جائے گا۔

۲۔اور اگر دو بچوں میں سے ایک مردہ پیدا ہوا تو بالاتفاق لعان کرنا ہوگا اور دونوں بچوں کا نسب اس مرد سے ملے گا۔

۳۔اور اگر شوہر کو بچہ کی پیدائش پر مبارک باد دی گئی تو اس نے دعاء پر آمین کہی یا کہا کہ اللہ تعالیٰ تم کو بھی ایسا بچہ دے تو یہ اس کا اپنا بچہ ہوگا اور نسب قائم رہے گا۔ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ جس صورت میں بچہ کا نسب کسی کی طرف متعین ہو جائے تو اس کے بعد وہ اس نسب سے نفی نہیں کر سکتا ہے۔

۴۔اور اگر یہ کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے یا کہا کہ مجھ سے نہیں ہے۔ لیکن عورت کا زناء کرنا ذکر نہیں کیا تو اس پر حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگا۔

۵۔اسی طرح اگر یہ کہا کہ اس عورت سے زبردستی زناء کیا گیا ہے۔ تو بھی کچھ حد یا لعان نہیں ہے۔

۶۔اور اگر بیوی پر زناء کی تہمت لگائی یا حرام طور پر اس سے وطی کی گئی تو ہمارے نزدیک حد یا لعان کچھ بھی نہیں ہے۔

۷۔اور اگر قاضی نے بجائے مرد کے پہلے عورت سے لعان لینا شروع کیا تو قاضی نے غلطی کی لیکن اس کا اعادہ کرنا ضروری نہیں ہے۔امام مالک رحمتہ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن امام شافعی اور احمد رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ لعان دوبارہ کرنا واجب ہے۔

۸۔اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر بیوی کو زناء کی تہمت لگائی اس طرح کہ جو بچہ پیدا ہوا اس کی نفی کر دی پھر دونوں نے لعان نہیں کیا یہاں تک کہ اس عورت کو کسی دوسرے شخص نے زناء سے اس بچہ کے پیدا ہونے کی تہمت لگائی پھر غیر شخص کو تہمت لگانے پر حد ماری گئی تو بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا اور اس کے بعد وہ اس کا انکار نہیں کر سکتا ہے۔ م۔ع

باب العنين وغيره

واذاكان الزوج عنينا اجله الحاكم سنة فان وصل اليها فيها والافرق بينهما اذا طلبت المرأة ذلك هكذاروى عن عمر وعلي وابن مسعودؓ ولان الحق ثابت كما فى الوطى ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ويحتمل لأفة اصلية فلابدمن مدة معرفة لذلك وقدرنا هابالسنة لاشتمالهاعلى الفصول الاربعة فاذامضت المدة ولم يصل اليهاتبين ان العجزبأفة اصلية ففات الامساك بالمعروف ووجب عليه التسريح

بالاحسان فاذا امنع ناب القاضی منابه ففرق بينهما ولابدمن طلبها لان التفريق حقها.

ترجمہ: باب عنین وغیرہ کا بیان۔ جبکہ شوہر نامرد ہو تو حاکم اسے ایک سال کی مہلت دے گا۔ اگر اس مدت میں بیوی سے ہمبستری کر لے تو اچھی بات ہے۔ ورنہ حاکم ان دونوں کے درمیان علیحدگی کروادے گا۔ بشرطیکہ بیوی نے اس کا مطالبہ بھی کیا ہو۔ حضرت عمرو علی اور ابن مسعودؓ سے اسی طرح مروی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ عورت کو بھی وطی کا مطالبہ کرنے کا حق ثابت ہے۔ اور اس حق کی ادائیگی سے انکار کرنا شاید کسی ایسی بیماری کی وجہ سے ہو جو پیدا ہو گئی ہو۔ اور شاید کہ اصلی بیماری ہو تو ان دونوں وجہوں میں فرق معلوم کرنے کے لئے ایک ایسی مدت کی ضرورت ہوئی جس سے معلوم ہو جائے کہ یہ عارضی بیماری ہے یا اصلی ہے۔ کیونکہ ایک سال کے اندر چاروں موسم یعنی ربیع و خریف و سردی اور گرمی کے آجاتے ہیں۔ اور اگر ان تمام موسموں کے آکر چلے جانے کے بعد بھی وہ بیوی کا حق وطی ادا کرنے پر قادر نہ ہو سکا تو اس سے ظاہر ہوا کہ وہ اب اصل بیماری کی وجہ سے عاجز ہے۔ اس حالت میں وہ مرد اپنی بیوی کا حق معروف طریقہ سے ادا نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے اس پر اب یہ واجب ہو گیا کہ خوبصورتی اور انسانیت و شرافت کے ساتھ اس کا راستہ کھول دے۔ اور جب شوہر نے از خود ایسا نہیں کیا اور نہیں کرنا چاہتا ہے تو قاضی اس کا قائم مقام ہو کر دونوں میں تفریق کروادے گا۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ عورت خود بھی اس کا مطالبہ کرتی ہو۔ کیونکہ اس سے جدائی کا حق اسی کا ہے۔

توضیح: باب: عنین وغیرہ کا بیان۔ عنین کی تعریف، حکم، دلیل

باب العنين وغيره......الخ

یہ باب عنین وغیرہ کے بیان میں ہے۔ عنین وہ شخص ہے جسے آلہ تناسل رہنے کے باوجود عورت کا حق ادا کرنے یا اس پر قابو پانے کی صلاحیت نہ ہو۔ اگر وہ شخص باکرہ پر قدرت نہ رکھتا ہو مگر ثیبہ پر وہ قادر ہو خواہ عارضی بیماری کی وجہ سے یا پیدائشی کمزوری کی وجہ سے یا بڑھاپے یا سحر کی وجہ سے تو وہ جس عورت پر قادر نہ ہو اس کا حق میں وہ عنین مانا جائے گا۔ یہاں تک کہ اس عورت کو یہ حق ہو گا کہ حاکم سے اپنی علیحدگی کی درخواست کر دے۔ اور مجبوب وہ شخص ہے جس کے آلہ تناسل کا زیادہ حصہ کٹا ہوا ہو۔ اور خصی وہ ہے جس کے دونوں خصیے نکال دیئے گئے ہوں یا چور کر دیئے گئے ہوں۔ م۔ ع۔

واذا كان الزوج عنينا اجله الحاكم سنة فان وصل اليها فبها والا فرق بينهما ......الخ

اور اگر کسی عورت کا شوہر عنین (نامرد) ہو (اور اس کی بیوی نے اس سے علیحدگی کا مطالبہ کیا) تو حاکم شرع اس کو ایک سال کی مہلت دے گا (فوری فیصلہ نہیں کرے گا) ف: یہ مہلت اس وقت سے شمار کی جائے گی جب سے کہ عورت نے مطالبہ کیا ہو۔ چاروں ائمہ فقہاء اور جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ اور صحابہ کرام اور تابعین سے یہی مروی ہے۔ ع۔ اور ہمارے مذہب میں یہ سال چاند کے اعتبار سے یعنی قمری شمار ہو گا۔ لیکن فتویٰ اس بات پر ہے کہ شمسی سال کا اعتبار ہو گا۔ مگر جبکہ مہینہ کے درمیان سے شروع کیا ہو تو بالاتفاق ۳۶۵ دنوں کا سال شمار ہو گا۔ مگر اس میں سے عورت کے حج اور سفر اور بیماری اور خود شوہر کی بیماری کے دن ان دنوں سے شمار نہ ہوں گے۔ بلکہ مستثنیٰ ہوں گے۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ لیکن عورت کے حیض اور رمضان کے دن بھی شمار ہوں گے۔ ت۔ د۔

• **فان وصل اليها فبها والافرق بينهما اذا طلبت المرأة ذلك هكذاروی عن عمر وعلی ......الخ**

اگر اتنے دنوں میں شوہر نے اس عورت سے ہمبستری کر لی تو بہتر ہے۔ کہ اختلاف ختم ہوا۔ ورنہ قاضی ان دونوں میں جدائیگی کروادے گا۔ بشرطیکہ وہ عورت خود اس کی درخواست کرے۔ اسی طرح حضرت عمرو علی اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔

ف چنانچہ عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے **اخبرنا معمر عن الزهری عن سعيد بن المسيب قال قضى عمر**

بن الخطاب الخ. یعنی سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ عمر بن الخطاب ؓ نے عنین کے بارے میں فیصلہ دیا ہے کہ اسے ایک سال کی مہلت دی جائے۔ اور معمر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ مجھے یہ خبر ملی ہے کہ مہلت کی ابتداء اس دن سے تھی جس دن عورت نے ناش کی۔ اور یہ حدیث ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اسمٰعیل بن مسلم کے واسطہ سے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایسا فیصلہ کیا ہے۔ اور اس روایت میں اتنی بات اور بھی زائد ہے کہ پھر جب سال گزر گیا اور وہ مرد اس عورت پر قادر نہ ہو سکا تو حضرت نے اس عورت کو اختیار دے دیا۔ چنانچہ عورت نے علیحدگی اختیار کرلی۔ تو حضرت عمرؓ نے ان دونوں میں جدائیگی کر دی۔ اور اس کو ایک بائن طلاق قرار دیا۔ اور ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مصنف میں ابو خالد احمر عن محمد بن اسحٰق عن خالد بن کثیر عن ضحاک روایت کی ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے عنین کو ایک سال کی مہلت دی کہ اگر اس مدت میں اس عورت سے ہمبستری کرلے تو خیر ہوگا ورنہ دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔ اور یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ ابو خالد اور محمد بن اسحٰق اور خالد بن کثیر اور ضحاک علمائے ثقات میں سے ہیں۔ اور یہی معنی ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کئے۔ م۔ ف۔ ع۔

ولان الحق ثابت كما فى الوطى ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ......الخ

ترجمہ سے آخر تک مطلب واضح ہے۔

وتلك الفرقة تطليقة بائنة لان فعل القاضى اضيف الى فعل الزوج فكانه طلقها بنفسه وقال الشافعى هوفسخ لكن النكاح لايقبل الفسخ عندنا وانما تقع بائنة لان المقصود وهودفع الظلم عنها لايحصل الا بها لا نها لولم تكن بائنة تعود معلقة بالمراجعة ولها كمال مهرها انكان خلابها فان خلوة العنين صحيحة و يجب العدة لمابينامن قبل هذا اذا اقرالزوج انه لم يصل اليها ولواختلف الزوج و المرأة فى الوصول اليهافان كانت ثيبافالقول قوله مع يمينه لانه ينكراستحقاق حق الفرقة والاصل هوالسلامة فى الجبلة ثم ان حلف بطل حقهاوان نكل يؤجل سنة وانكانت بكرانظراليها النساء فان قلن هى بكراجل سنة لظهور كذبه وان قلن هى ثيب يحلف الزوج فان حلف لاحق لهاوان نكل يؤجل سنة وانكان مجبوبافرق بينهما فى الحال ان طلبت لانه لافائدة فى التاجيل والخصى يوجل كما يؤجل العنين لان وطيه مرجو

ترجمہ: اور یہ جدائیگی بائنہ طلاق کے حکم میں ہوگی۔ کیونکہ قاضی کے فعل کو شوہر کے فعل کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ شوہر نے خود اسے طلاق دی ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہ تفریق فسخ کے حکم میں ہوگی۔ لیکن ہمارے نزدیک نکاح فسخ کو قبول نہیں کرتا ہے۔ اور بائنہ اس لئے ہوگی کہ اس جدائیگی کا مقصود اصلی شوہر کے ظلم کو دور کرنا ہے جو اس بائنہ کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر یہ طلاق بائنہ نہ ہوگی تو شوہر اس سے رجعت کرلے گا۔ پھر تو وہ معلق ہو کر رہ جائے گی۔ اب شوہر نے اگر اس سے خلوت کرلی ہوگی تو اسے پورا مہر ملے گا۔ کیونکہ عنین کی خلوت صحیح ہوتی ہے۔ اور عدت بھی لازم ہوگی یعنی استحسا احتیاطا اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے (ف یعنی باب المہر میں گزر گیا ہے۔) یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ شوہر نے بھی اس بات کا اقرار کرلیا ہو کہ یہ (خود) اس سے ہمبستری کا تعلق قائم نہیں کر سکا ہے۔ کیونکہ اگر مرد و عورت کے درمیان ہمبستری ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ ایسی صورت میں اگر وہ ثیبہ ہوگی تو شوہر کی بات قسم کے ساتھ مقبول ہوگی۔ کیونکہ وہ جدائیگی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا ہے۔ اس لئے کہ عام فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اپنے تمام اعضاء کے لحاظ سے تندرست ہو۔ اب مطالبہ قسم پر وہ قسم بھی کھالے تو عورت کا حق باطل ہو جائے گا۔ اور اگر قسم کھانے سے انکار کر دے تو اسے ایک سال کی مہلت دی جائے گی اور اگر عورت باکرہ (کنواری) ہو تو عورتیں اس کی شرم گاہ کو دیکھ کر اگر یہ کہہ دیں کہ وہ اب بھی باکرہ ہی ہے تو شوہر کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی اس مرد

کے جھوٹ ظاہر ہو جانے کی وجہ سے اور اگر وہ یہ کہہ دیں کہ ثیبہ ہے تو اس کے شوہر سے قسم لی جائے گی۔ اب اگر وہ قسم بھی کھالے تو پھر اس عورت کا کوئی حق نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر لیا تو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ یہاں تک عنین کے بارے میں احکام تھے۔ اور اگر شوہر مجبوب (آلہ تناسل کٹا ہوا) ہو تو ان دونوں میں بغیر مہلت فوراً علیحدگی کر دی جائے گی۔ بشرطیکہ اس عورت نے اس سے علیحدگی کا مطالبہ کیا ہو کیونکہ ایسی حالت میں مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور خصی کو ایسی ہی مہلت دی جائے گی جیسی عنین کو دی جاتی ہے۔ کیونکہ اس سے وطی کرنے کی امید رہتی ہے۔

توضیح: عنین سے تفریق کے بعد اب اس کا کیا حکم ہوگا۔ اگر شوہر نے اپنے عنین ہونے کا اقرار کر لیا ہو یا انکار کر دیا ہو۔ مسائل کی تفصیل' احکام' اختلاف ائمہ' دلائل

وتلك الفرقة تطليقة بائنة لان فعل القاضي اضيف الى فعل الزوج ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لانه ينكر الخ کیونکہ وہ شوہر جدائی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا ہے۔ اور پیدائشی خلقت میں اصل بات یہی ہے کہ تندرستی رہے۔ ف: اس لئے جب اس نے کہا کہ میں تندرست ہوں اور میں نے اس سے وطی کر لی تو یہ قول مقبول ہوگا مگر اس سے قسم لی جائے گی۔ ثم ان حلف الخ پھر اگر شوہر نے قسم کھالی تو بیوی کا حق باطل ہو گیا۔ اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ ف: یعنی اس مرتبہ فوراً ہی اسی دن سے اسے ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔

وان كانت بكرا نظر اليها النساء فان قلن هي بكر اجل سنة لظهور كذبه ......الخ

اور اگر عورت باکرہ' کنواری ہو تو عورتیں اسے دیکھیں یعنی ایک یا دو ہی کافی ہیں۔ پس اگر ان عورتوں نے کہا کہ باکرہ ہے تو مرد کو ایک سال تک کی مہلت دی جائے کیونکہ اس کا جھوٹ ظاہر ہو چکا ہے۔ اور اگر ان عورتوں نے کہا کہ یہ ثیبہ ہو گئی ہے تو اس کے شوہر سے قسم لی جائے گی۔ پس اگر وہ قسم کھا جائے تو عورت کا کوئی حق باقی نہیں رہا۔ اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ یہاں تک عنین کے مسائل تھے۔ اب اگر شوہر مجبوب ہو تو ان دونوں میں فوراً تفریق کر دی جائے۔ بشرطیکہ عورت خود درخواست کرے۔ کیونکہ مزید مہلت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

والخصي يوجل كما يؤجل العنين لان وطيه مرجو ......الخ

اور خصی کو بھی ایک سال کی مہلت دی جائے جیسے کہ عنین کو دی جاتی ہے۔ کیونکہ اب بھی اس سے کسی وقت وطی کر لینے کی امید کی جاتی ہے۔ ف کیونکہ اس کا آلہ تناسل موجود ہے۔ شاید کسی وقت اس میں وطی کی قوت پیدا ہو جائے۔

واذا اجل العنين سنة وقال قدجا معتها وانكرت نظراليها النساء فان قلن هي بكرخيرت لان شهادتهن تأيدت بمؤيد وهي البكارة وان قلن هي ثيب حلف الزوج فان نكل خيرت لتائيد هابالنكول وان حلف لاتخيروانكان ثيبافي الاصل فالقول قوله مع يمينه وقد ذكرناه فان اختارت زوجها لم يكن لها بعد ذلك خيار ولانهارضيت ببطلان حقهاوفي التاجيل تعتبر السنة القمرية هوالصحيح ويحتسب بايام الحيض وبشهر رمضان لوجود ذلك في السنة ولايحتسب بمرضه ومرضها لان السنة قد تخلوعنه.

ترجمہ: اور جب عنین مرد کو ایک سال کی مہلت دے دی گئی۔ آخر میں اس نے کہا کہ میں نے اپنی اس بیوی سے جماع کر لیا ہے۔ لیکن اس عورت نے اس کی بات ماننے سے انکار کر دیا تو چند عورتیں اس کی شرم گاہ دیکھیں گی۔ دیکھ کر اگر وہ یہ کہیں کہ یہ تو باکرہ ہے تو اس عورت کو اس سے علیحدگی کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ عورتوں کی گواہی اس عورت کے باکرہ ہونے سے قوی ہو گئی۔ اور اگر یہ کہیں کہ وہ تو ثیبہ ہو چکی ہے تب شوہر سے قسم لی جائے گی۔ اگر اس نے قسم سے انکار کر دیا تو عورت کو اختیار دیا

جائے گا کیونکہ شوہر کے انکار سے اس کی تائید ہو گئی۔ اور اگر شوہر قسم کھالے تو عورت کو اختیار نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر یہ عورت پہلے سے ثیبہ ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ مقبول ہو گا۔ یہ بات تو ہم نے پہلے بھی بیان کر دی ہے۔ اب اگر عورت نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا یعنی اس کے نامرد ہونے کے باوجود اس کے ساتھ ہی رہنے پر راضی رہی تو اس کے بعد اس کو اپنے اس شوہر سے جدائیگی کا اختیار نہ ہو گا۔ کیونکہ یہ تو اپنے حق کے باطل کرنے پر راضی ہو چکی ہے۔ اور مہلت دینے میں قمری سال کا اعتبار ہوتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔ اس سال میں سے حیض کے دن اور رمضان کا مہینہ بھی حساب کیا جائے گا (یعنی اسے چھوڑ کر شمار نہیں کیا جائے گا) کیونکہ سال بھر میں ان دنوں کا آنا ضروری ہے۔ البتہ مرد یا عورت کی بیماری کے دن اس سے منہا ہو جائیں گے۔ کیونکہ سال تو کبھی بیماری سے بالکل خالی ہوتا ہے۔

توضیح: عنین کو ایک سال کی مہلت دینے کے بعد اگر میاں بیوی میں ہمبستری کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ سال کا اعتبار کس طرح ہو گا۔ مسائل کی تفصیل 'احکام' اختلاف ائمہ 'دلائل

واذا اجل العنين سنة وقال قدجا معتها وانكرت نظراليها النساء فان قلن هي بكر خيرت ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وان حلف...... الخ اگر شوہر نے قسم کھالی تو عورت کو اختیار نہیں ہو گا۔ اور اگر یہ عورت پہلے سے ثیبہ ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ مقبول ہو گا۔ اس مسئلہ کو ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔

ف: یعنی شوہر اس بات کا انکار کرتا ہے کہ جدائی کا حق ثابت ہے۔ اور انکار کرنے والے ہی کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوا کرتا ہے۔ لیکن اس میں اصل اور شرط یہ ہے کہ اس کا آلہ تناسل پیدائشی طور سے سالم ہو۔ فان اختارت الخ اگر عورت نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا یعنی اس کے عنین ہونے کے باوجود اسی کے ساتھ رہنا پسند کیا تو اس کے بعد اس عورت کو اس سے جدائیگی کا اختیار نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ اپنے حق کو ختم کرنے پر راضی ہو گئی ہے۔ اور اس مہلت کے بارے میں قمری سال کا اعتبار ہو گا۔ یہی صحیح قول ہے۔ اور اس سال میں سے حیض کے دن اور رمضان کا مہینہ کم نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ سال میں ان کا رہنا ضروری ہے۔ لیکن مرد کی یا عورت کی بیماری کے دن اس میں سے نکال دیئے جائیں گے۔ کیونکہ پورا سال کبھی بیماری سے بالکل خالی بھی جاتا ہے۔

ف: خلاصہ یہ ہوا کہ ظاہر مذہب میں سال قمری معتبر ہے۔ اسی لئے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اصل میں سال کو مطلق رکھا ہے۔ یعنی قمری یا شمسی کی قید نہیں لگائی ہے۔ اور ولوالجی نے کہا ہے کہ سال قمری کا معتبر ہونا صحیح ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اسی پر فتوی ہونا چاہئے۔ اور شرح طحاوی میں ہے کہ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ پھر ماہ رمضان اور حیض کے دن جو سال کے اندر آجائیں وہ بھی سال میں شمار ہوں گے یعنی ان کے عوض اور دوسرے دن نہیں بڑھائے جائیں گے۔ کیونکہ صحابہؓ نے ان کو منہا نہیں کیا ہے۔ حالانکہ ان کو سال کے اندر ان دنوں کا ہونا ضرور معلوم تھا۔ بخلاف بیماری کے دنوں کے کہ سال میں کسی کا بیمار ہو جانا ضروری نہیں ہوتا۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ بیماری کے جتنے دن ہوں گے وہ دوسرے سال میں دیئے جائیں گے۔ اور اس پر فتوی ہے۔ مع

واذاكان بالزوجة عيب فلاخيار للزوج وقال الشافعي يرد بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون والرتق والقرن لانها تمنع الاستيفاء حسا وطبعا والطبع مؤيد بالشرع قال عليه السلام فرمن المجذوم فرارك من الاسد ولنا ان فوت الاستيفاء اصلابالموت لايوجب الفسخ فاختلاله بهذه العيوب اولى وهذا لان الاستفاء من الثمرات والمستحق هوالتمكن وهو حاصل.

ترجمہ: اور جبکہ بیوی میں کوئی عیب ہو تو شوہر کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان پانچ قسم کی بیماریوں کی وجہ سے نکاح فسخ کر سکتا ہے۔ یعنی (۱) جذام (۲) برص (۳) جنون (۴) رتق (۵) قرن۔ کیونکہ ان بیماریوں کی وجہ سے حسی یا طبعی نفرت پیدا ہو جانے کی وجہ سے نفع حاصل کرنے میں رکاوٹ ہوتی ہے۔ اور صرف طبیعت کی تابعداری نہیں ہے بلکہ شریعت سے بھی اس کی تائید حاصل ہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جذامی سے ایسے بھاگو جیسے شیر سے بھاگتے ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موت کی وجہ سے جب نفع حاصل کرنے کی مطلقاً کوئی صورت بھی باقی نہیں رہتی ہے جب بھی نکاح فسخ نہیں ہوتا ہے حالانکہ ان عیبوں کی وجہ سے نفع حاصل کرنے میں کمی آجانے کے باوجود دوسرے کافی منافع حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ اس لئے بدرجہ اولی نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ اور اس میں بھید یہ ہے کہ نفع حاصل کرنا تو نکاح کا نتیجہ اور پھل ہے۔ اور حق تو صرف اتنا ہے کہ اس سے نفع اٹھانے پر قدرت حاصل ہو اور یہ بات اسے حاصل ہوتی ہے۔

توضیح: اگر بیوی میں کوئی عیب آجائے تو اس سے نکاح فسخ کرنے کا حق شوہر کو ہوتا ہے یا نہیں۔ مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

واذا کان بالزوجة عیب فلاخیار للزوج وقال الشافعي یرد بالعیوب الخمسة ......الخ

اگر بیوی میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو شوہر کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ ف: بلکہ اسے یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اسے طلاق دے یا رہنے دے۔ وقال الشافعی رحمۃ اللہ علیہ الخ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان پانچ عیبوں میں سے کسی ایک کے ہونے کی صورت میں وہ فسخ بھی کر سکتا ہے (۱) جذام (۲) برص (۳) جنون (۴) رتق (۵) قرن۔ ف: رتق یہ ہے کہ عورت کو صرف پیشاب کرنے کا سوراخ ہو دوسرا کوئی نہ ہو۔ قرن عورت کی شرم گاہ میں ہڈی وغیرہ ہو جانے کی وجہ سے اس قدر تنگی ہوگئی ہو کہ اس میں آلہ تناسل داخل ہونے کا راستہ نہ ہو۔

لانها تمنع الاستیفاء حسا وطبعا ......الخ

کیونکہ یہ بیماریاں حسی یا طبعی طور سے اس سے نفع حاصل کرنے میں رکاوٹ بن جاتی ہیں۔ ف: کیونکہ جس عورت کو رتق یا قرن کی بیماری ہوگی طبیعت اس سے ہمبستری کو پسند نہیں کرے گی یا اس میں داخل کرنا ممکن نہیں ہوگا۔ اور برص وجنون و جذام کو دیکھنے سے طبیعت کو نفرت پیدا ہوتی ہے۔

والطبع مؤید بالشرع قال علیه السلام فرمن المجذوم فرارك من الاسد ......الخ

اور یہ صرف طبیعت کی فرماں برداری نہیں ہے بلکہ شریعت نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جذامی شخص سے اس طرح بھاگو جس طرح شیر سے بھاگتے ہو۔ ف اس حدیث کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ اور دوسری حدیث میں یہ ہے کہ ایک مجذوم نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر بیعت کرنے کا ارادہ کا تھا۔ تو جواب میں اسے آپ ؐ نے یہ کہلا دیا کہ راستہ سے ہی واپس چلے جاؤ کہ ہم نے تمہاری بیعت قبول کر لی ہے۔ اور حضرت عمرؓ نے ایک جذامی عورت کو طواف کرتے ہوئے دیکھ کر فرمایا کہ تم اپنے گھر میں کیوں نہیں بیٹھتی ہو کہ لوگوں کو تم سے تکلیف نہ ہو۔ چنانچہ وہ پھر کبھی بھی طواف کے لئے نہیں آئی۔ اور وہ حدیث جس میں یہ بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک جذامی آدمی کے ساتھ کھانا کھایا اور وہ اچھا ہو گیا تو یہ آپ کا معجزہ تھا۔

ولنا ان فوت الاستیفاء اصلابالموت لایوجب الفسخ فاختلاله بهذه العیوب اولی ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب موت کی وجہ سے ہر قسم کا فائدہ اٹھانا ختم ہو جاتا ہے اس وقت تو نکاح فسخ نہیں ہوتا ہے۔ تو ان عیوب سے جبکہ خلل کے ساتھ نفع اٹھانا بھی ممکن ہوتا ہے تو بدرجہ اولی نکاح فسخ نہیں ہوگا۔

وهذا لان الاستفاء من الثمرات والمستحق هو التمكن وهو حاصل......الخ

اس میں راز یہ ہے کہ نفع حاصل کرنا نکاح کا ثمرہ ہے۔ اور اس پر حق تو صرف اتنا ہوتا ہے کہ اس سے نفع اٹھانے کی قدرت ہو اور یہ بات اسے حاصل ہے۔ ف: پھر اگر نفرت کی وجہ سے نفع حاصل نہ کرے تو اسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ اگر رکھنا نہ چاہے تو اسے طلاق دے کر رخصت کردے۔ ویسے رتق اور قرن کی بیماریاں بھی ایسی ہیں کہ ان کا علاج ہو سکتا ہے۔ اور عنایہ میں لکھا ہے کہ جذامی آدمی سے بھاگنے کے معنی یہ ہوئے کہ اسے طلاق دے کر اپنے پاس سے دور کردے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے دوسرے منافع حاصل کرنا اور اوپر سے تمتع حاصل کرنا ممکن ہوتا ہے۔ اس لئے زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوئی کہ پورے طور سے نفع نہیں حاصل کر سکا ہے۔ اسی لئے اسے ہر وقت طلاق دینے کا اختیار حاصل ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہا کہ جب مرد میں نامردی اور اس جیسی بیماری پیدا ہو جائے تو بیوی کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ لیکن جب بیوی میں جذام' برص وغیرہ بیماریاں اور عیوب ہوں تو ان کی وجہ سے شوہر کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار تو نہیں ہوتا ہے لیکن طلاق وغیرہ کا اختیار ہوتا ہے۔ م

واذا كان بالزوج جنون اوبرص اوجذام فلاخيارلها عندابيحنيفة وابى يوسف وقال محمد لهاالخيار دفعا للضرر عنها كمافي الجب والعنة بخلاف جانبه لانه متمكن من دفع الضرر بالطلاق ولهما ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الزوج و انما يثبت فى الجب والعنة لانهما يخلان بالمقصود المشروع له النكاح وهذه العيوب غير مخلة به فافترقاوالله اعلم بالصواب.

ترجمہ: اور اگر شوہر کو جنون' برص یا جذام کی بیماری ہو جائے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کی بیوی کو فسخ کا اختیار نہ ہوگا۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اسے اختیار ہوگا اس کے ضرر کو اس سے دور کرنے کے لئے۔ جیسا کہ اس کے آلہ تناسل کٹجانے یا نامرد ہو جانے کی صورت میں ہوتا ہے۔ برخلاف شوہر کی جانب کے کیونکہ شوہر تو اپنی ذات سے تکلیف کو جب چاہے اسے طلاق دے کر دور کر سکتا ہے۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اصل بات تو یہی ہے کہ بیوی کو اختیار نہیں ہونا چاہئے کیونکہ ایسا ہونے سے شوہر کا حق باطل کرنا لازم آتا ہے۔ پھر بھی مجبوب اور عنین ہونے کی صورت میں عورت کو صرف اس لئے اختیار دیا جاتا ہے کہ ان بیماریوں کے ہو جانے کی وجہ سے اس کے اصل مقصد میں خلل پڑتا ہے جس کے لئے نکاح کرنا مشروع ہوا ہے۔ لیکن یہ جذام وغیرہ تو ایسے عیوب ہیں کہ ان سے اس اصل مقصد میں کوئی خلل نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے عنین اور مجبوب ہونے میں اور جذام وغیرہ عیوب ہونے میں فرق ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: اگر شوہر کو جنون' برص یا جذام کی بیماری لگ جائے۔ حکم' اختلاف ائمہ' دلائل

واذا كان بالزوج جنون اوبرص اوجذام فلاخيارلها عندابيحنيفة وابى يوسف ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ من دفع الضرر بالطلاق کہ شوہر کو یہ اختیار ہر وقت رہتا ہے کہ بیوی کو طلاق دے کر اپنی تکلیف دور کردے۔ ف: پس اگر جذامی شوہر کی صورت میں مثلاً بیوی کو فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا تو اسی شوہر کے ساتھ ہمیشہ زندگی گزارنے پر مجبور ہوگی۔ اور ایسا ہونے سے اسے سخت تکلیف ہوگی۔

ولهما ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الزوج و انما يثبت فى الجب ......الخ

اور ان دونوں یعنی شیخین رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ بیوی کو اختیار نہ ہونا ہی اصل ہے کیونکہ اختیار ہونے سے شوہر کا حق باطل کرنا لازم آتا ہے۔ ف اگر یہ وہم ہو کہ یہی بات مجبوب اور عنین وغیرہ میں بھی لازم آئے گی حالانکہ وہاں بالاتفاق زوجہ کا حق اختیار مسلم ہے۔ اس لئے اس کا جواب دیا کہ وانما یثبت الخ مجبوب اور عنین کی صورت میں عورت کو اسی وجہ سے

اختیار حاصل ہوا کہ عنین ہونے اور مجبوب ہونے سے وہ مقصد اصلی حاصل نہ ہوگا جس کے لئے شریعت نے نکاح کا طریقہ جاری کیا ہے۔

وهذه العيوب غير مخلة به فافترقا والله اعلم بالصواب......الخ

اور جذام وغیرہ تو ایسے عیوب ہیں کہ یہ مقصد اصلی میں مخل نہیں ہوتے ہیں۔اس طرح عنین اور مجبوب ہونے میں اور جذام وغیرہ عیوب لگ جانے میں فرق ظاہر ہو گیا۔واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ف: اور شاید کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ایسے قابو پانے کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے کیونکہ عورت کے حق میں اس بیماری سے ضرر اور خف ہے۔ جیسے کہ اولاد کے حق میں خوف ہے اسی لئے عورت کو یہ اختیار دیا ہے۔اور امام مالک وشافعی اور احمد رحمھم اللہ کا یہی قول ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔م

باب العدة

واذاطلق الرجل امرأته طلاقابائنا اور جعيا اووقعت الفرقة بينهما بغير طلاق وهي حرة ممن تحيض فعد تهاثلثة اقراء لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والفرقة اذاكانت بغير طلاق فهي في معنى الطلاق لان العدة وجبت للتعرف عن براء ة الرحم في الفرقة الطارية على النكاح وهذايتحقق فيها والافراء الحيض عندناوقال الشافعي الاطهار واللفظ حقيقة فيهما اذهومن الاضدا دكذا قال ابن السكيت ولاينتظمهما جملة للاشتراك والحمل على الحيض اولى اماعملا بلفظ الجمع لانه لوحمل على الاطهار والطلاق يوقع في طهرلم يبق جمعا اولانه معرف لبراء ة الرحم و هوالمقصود اولقوله عليه السلام وعدة الامة حيضتان فيلتحق بيانابه.

ترجمہ: باب عدت کا بیان۔ شوہر نے جب اپنی بیوی کو طلاق دی خواہ بائن ہو یا رجعی یا طلاق کے بغیر ہی ان دونوں میں کسی وجہ سے جدائیگی ہو گئی اور وہ بیوی آزاد ہو اور ان عورتوں میں سے ہو جسے حیض آتا بھی ہو تو اس کی عدت تین قروع ہیں۔اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ طلاق پائی ہوئی عورتیں اپنے آپ کو تین قروع تک روک کر رکھیں۔اور ایسی جدائی جو کہ طلاق کے بغیر ہو وہ طلاق ہی کے حکم میں ہوتی ہے۔کیونکہ نکاح پر جو جدائی آئی ہے اس میں رحم کو حمل سے پاک (خالی) پہچاننے کے واسطے عدت واجب ہوئی ہے۔اور یہ معنی ایسی جدائی میں بھی پائے جاتے ہیں جو طلاق کے بغیر ہوئی۔اور اقراء سے مراد ہمارے نزدیک حیض ہے۔اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس سے مراد طہر ہے (ف یعنی تین طہر گزریں تب عدت پوری ہوگی۔) حالانکہ لفظ قرء دونوں معنوں میں حقیقت ہے (ف یعنی قرء کے حقیقی معنی حیض اور طہر دونوں ہیں)۔ کیونکہ یہ لفظ اضداد میں سے ہے (یعنی اس کے ایسے دو معنی ہیں جو آپس میں ضد ہیں۔) ابن لسکیت لغوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایسا ہی کہا ہے۔ لیکن یہ لفظ جو قرآن پاک میں ہے وہاں بیک وقت دونوں معنوں میں شامل نہیں ہے کیونکہ لفظ مشترک ہے۔اور یہاں حیض کے معنی مراد لینا اولی ہے۔یا تو اس لئے کہ حیض مراد لینے میں لفظ جمع پر عمل ہو جاتا ہے۔کیونکہ اگر اسے اطہار پر محمول کیا جائے تو جمع باقی نہیں رہے گا کیونکہ طلاق خود طہر میں دی جاتی ہے۔یا اس وجہ سے حیض مراد لینا بہتر ہے کہ حیض ہی رحم کے خالی اور پاک ہونے کو بتلاتا ہے۔اور مقصود یہی ہے۔یا اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ باندی کی عدت دو حیض ہیں۔تو یہ حدیث اس لفظ قروء کا بیان اس کے ساتھ لاحق ہوا

توضیح: باب۔ عدت کا بیان، عدت کی تعریف، طلاق کی عدت کی مدت، قروء کے معنی، اختلاف ائمہ، دلائل

باب العدة...... الخ

یہ باب عدت کے بیان میں ہے۔ عدت شریعت میں عورت کے وہ ایام ہیں جو عورت کے اوپر سے شوہر کی ملک تمتع زائل ہونے کے بعد اس کو انتظار میں گزارنے لازم ہوتے ہیں۔ بشرطیکہ اس سے ہمبستری ہو چکی ہو یا خلوت صحیحہ ہو گئی ہو یا شوہر مر گیا ہو۔ اور میں مترجم کہتا ہوں کہ جس عورت سے شبہ میں وطی کی گئی ہو وہ بھی عدت کے مسائل میں شامل ہے۔ فافہم۔ م۔

واذاطلق الرجل امرأته طلاقابائنا اور جعيا اووقعت الفرقة بينهما بغير طلاق ......لاخ

اور جب شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق بائن یا طلاق رجعی دے دی یا دونوں میں بغیر طلاق کی جدائی ہو گئی حالانکہ یہ عورت ایسی عورتوں میں سے ہو جن کو حیض آتا ہو تو اس کی مدت تین حیض ہیں۔ ف: یعنی اگر وہ آزاد عورت ہو اور اس کے شوہر نے اسے طلاق دے دی یا اس کے بالغ ہونے پر اسے نکاح ختم کر دینے کا اختیار حاصل ہوا تھا اور اس نے اپنا نکاح توڑ دیا۔ یا اپنے غلام شوہر کو خرید لیا شوہر برابر اور کفو میں سے نہیں تھا اس لئے اس سے جدائی ہوئی یا معاذ اللہ وہ مرتد اور بے دین ہو گیا اور یہ عورت ایسی بالغہ ہے کہ اسے حیض آتا ہے تو وہ تین حیض عدت میں گزارے۔

لقوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء﴾ والفرقة اذاكانت بغير طلاق ......الخ

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے والمطلقات الخ یعنی طلاق پائی ہوئی عورتیں اپنے آپ کو تین حیض انتظار میں رکھیں ف اس لئے جب تک اس کی عدت کے دن نہ گزر جائیں تب تک شوہر اس عورت کی بہن سے نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ اور اگر اس کے علاوہ اور بھی تین بیویاں موجود ہوں تو چوتھی سے نکاح نہیں کر سکتا ہے۔

والفرقة اذاكانت بغير طلاق فهي في معنى الطلاق لان العدة وجبت للتعرف عن براء ة الرحم ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

ولاينتظمهما جملة للاشتراك والحمل على الحيض اولى اماعملا بلفظ الجمع ......الخ

اور قرآن میں جہاں یہ لفظ مذکور ہے اس میں ایک ساتھ ان دونوں معنوں کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ لفظ مشترک ہے۔ ف اور لفظ مشترک سے ایک مرتبہ استعمال میں ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں۔ اور خاص کر یہاں تو دونوں معنی ایک دوسرے کی ضد ہیں اس لئے دونوں معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔ اس لئے لامحالہ دونون میں سے ایک ہی معنی مراد ہیں۔

والحمل على الحيض اولى اماعملا بلفظ الجمع لانه لوحمل على الاطهار ......الخ

اور اس جگہ حیض کے معنی لینا ہی کئی وجہوں سے بہتر ہے۔ اما عملا بلفظ الخ (۱) یا تو اس وجہ سے کہ قروع سے حیض کے معنی مراد لینے میں لفظ جمع پر عمل ہو جاتا ہے۔ یعنی لفظ قروع جمع ہے جس سے تین قرء مکمل ہونے چاہئے حالانکہ طہر کے معنی مراد لینے سے پورے تین طہر نہیں ہو سکتے بلکہ کم ہو جاتے ہیں کیونکہ اگر ہم طہر کے معنی لیں اور طلاق خود بھی طہر ہی میں دی جاتی ہے۔ اسلئے پورے تین طہر جمع نہیں رہ سکتے۔ ف کیونکہ اگر اس طہر کو شمار کیا جائے تو یہ ایک نامکمل طہر اور باقی دو مکمل طہر ملا کر کچھ کم تین طہر ہوتے ہیں اس لئے پورے تین نہ ہونے کی وجہ سے جمع نہیں ہو سکا۔ اور اگر اسے چھوڑ کر بعد کے تین طہر شمار کئے جائیں تو تین سے کچھ زائد ہی ہو جائیں گے۔ جس سے اس کی عدت کے اوقات بڑھ جائیں گے۔ پس معلوم ہوا کہ قرء سے حیض ہی مراد ہے۔

اولانه معرف لبراء ة الرحم و هوالمقصود ......الخ

(۲) یا اس وجہ سے حیض کے معنی لینا بہتر ہے کہ حیض کے آنے سے ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بچہ دانی بچہ سے خالی اور پاک ہے۔ اور یہی مقصود ہے۔ ف کہ عدت سے رحم کا پاک ہونا معلوم ہو۔

اولقوله عليه السلام وعدة الامة حيضتان فيلتحق بيانابه......الخ

یا (۳) یا رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ باندی کی عدت دو حیض ہیں۔ ف یہ حدیث حسن ہونے کی وجہ سے

قابل حجت ہے۔ اور باب الطلاق سے کچھ پہلے گزری ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ جب باندی کی عدت دو حیض سے ہوئی تو آزاد عورت کی عدت بھی حیضوں سے ہوگی۔ کیونکہ یہ عدت کا بیان ہے۔ فیلتحق الخ تو یہ حدیث اس لفظ قروء کا بیان ہو کر اسکے ساتھ لاحق ہوئی۔ ف یعنی جب قرآن میں لفظ قروء ذکر کیا گیا جو کہ مشترک ہے۔ اور فن اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ مشترک کے کئی معانی میں سے ایک معنی اس کے تعریف سے لئے جاتے ہیں تو ہم نے حدیث سے یہ معلوم کیا کہ قروء سے مراد حیض ہیں۔ لہٰذا یہ اس لفظ کا بیان ہوا۔

وان کانت ممن لاتحیض من صغر او کبر فعدتها ثلثه اشهر لقوله تعالی ﴿واللائی یئسن من المحیض من نسائکم﴾ الآیة، وکذا التی بلغت بالسن ولم تحض باٰخرالاٰیة و انکانت حاملا فعد تها ان تضع حملها لقوله تعالی ﴿واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن﴾ وان کانت امة فعدتها حیضاتان لقوله علیه السلام طلاق الامة تطلیقتان وعدتها حیضتان، ولأن الرق منصف والحیضة لاتتجزی فکملت فصارت حیضتیان والیه اشار عمرؓ بقوله لواستطعت لجعلتها حیضة ونصفا وان کانت لاتحیض فعدتها شهر ونصف لانه متجز فامکن تنصیفه عملابالرق.

ترجمہ: اور اگر بیوی ان میں سے ہو جسے حیض نہ آتا ہو خواہ کم عمری کی وجہ سے یا زیادہ عمری کی وجہ سے تو اس کی عدت تین مہینے ہیں اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ وہ عورتیں جو تمہاری بیویوں میں سے ہوں اور ان کے بارے میں حیض سے مایوسی ہو ان کی عدت تین مہینے ہیں۔ اسی طرح وہ عورت جو عمر سے تو بالغہ ہو چکی ہو لیکن اسے حیض نہ آتا ہو آخر آیت تک۔ اور اگر حاملہ ہو تو اس کی عدت وضع حمل ہے۔ اس آیت پاک کی وجہ سے کہ حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ ان کو وضع حمل ہو جائے۔ اور اگر باندی ہو تو اس کی عدت دو حیض ہیں رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ باندی کی پوری طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ اور اس وجہ سے بھی کہ غلامی نعمت کو آدھی کرنے والی ہے۔ لیکن ایک حیض کو ٹکڑے نہیں کیا جاسکتا ہے اسی لئے پورے دو حیض رکھے گئے ہیں اور اس بات کی طرف حضرت عمرؓ نے اشارہ فرمایا ہے کہ اگر میرے ہاتھ میں اختیار ہوتا تو میں اس کی عدت ایک حیض اور نصف (ڈیڑھ حیض) مقرر کر دیتا۔ اور اگر اسے حیض نہ آتا ہو تو اس کی عدت ڈیڑھ مہینے ہیں کیونکہ مہینہ کو ٹکڑا کیا جاسکتا ہے اسی لئے اسے آدھا کرنا ممکن ہو گیا غلامی پر عمل کرتے ہوئے۔

توضیح: کمسن یا زائد عمر والی طلاق یافتہ 'باندی' اور حاملہ کی عدت
تفصیل مسئلہ 'حکم' اختلاف ائمہ 'دلائل

وان کانت ممن لاتحیض من صغر او کبر فعدتها ثلثه اشهر لقوله تعالی ﴿واللائی یئسن﴾ ......الخ

اگر بیوی ایسی عورتوں میں سے ہو جن کو کم عمری یا بڑھاپے کی وجہ سے حیض نہیں آتا ہے تو اس کی عدت تین مہینے ہیں۔ ف: یعنی وہ تین مہینے تک انتظار کرے۔ لقوله تعالی واللائی الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے ایسی عورتوں کے لئے جن کے حق میں حیض سے مایوسی ہو تین مہینے عدت مقرر فرمائی ہے۔ وکذا التی الخ اسی طرح ایسی عورت جو عمر کے اعتبار سے تو بالغ ہو چکی ہو مگر اب تک اسے حیض نہیں آتا ہے۔ ف تو اس کی مدت بھی تین مہینے ہیں۔ اس ٹکڑے کی وجہ سے جو آیت پاک کے آخر میں ہے۔ ف جو یہ ہے واللائی لم یحضن (آخر تک).

و ان کانت حاملا فعدتها ان تضع حملها لقوله تعالی ﴿واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن﴾

اور اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اس کی عدت یہ ہے کہ وضع حمل کرے۔ ف: یعنی اگر حاملہ کو طلاق دی یا شوہر مر گیا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جن باتوں سے عدت لازم آتی ہے وہ واقع ہو تو اس کی عدت یہ ہے کہ حمل کا وضع ہو یعنی بچہ پیدا ہو جائے اب اگر طلاق

سے ایک دن بعد ہی حمل وضع ہو گیا تو اس کی عدت گزر گئی۔اور اگر طلاق سے نو مہینوں کے بعد وضع ہوا تو اب عدت گزری۔اس آیت پاک **واولات الاحمال** الخ سے۔یعنی حاملہ عورتوں کی عدت یہ ہے کہ اپنا حمل جنیں۔یہ احکام اسی صورت میں ہیں جبکہ عورت آزاد ہو۔کیونکہ اگر وہ کسی کی باندی ہے تو اس کی عدت دو حیض ہیں رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر وہ کسی کی باندی ہو تو اس کی پوری طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ف یعنی ایسی بیوی کو جو کسی کی باندی ہو اس کو اگر دو طلاقیں ہی دی جائیں تو اس کی ساری طلاقیں ہو جائیں گی۔اور وہ مغلظہ ہو کر بغیر حلالہ اب دوبارہ اس کی بیوی نہیں ہو سکتی ہے۔اور اگر اس کو طلاق دی جائے تو جب اسے دو حیض آجائیں اس کی عدت پوری ہو گئی۔یہاں تک کہ اب اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔

ولان الرق منصف والحیضة لاتتجزی فکملت فصارت حیضتیان ......الخ

اور اس دلیل سے کہ غلام نعمت کو آدھی کر دیتی ہے۔جبکہ ایک حیض کا نصف نہیں ہوتا۔**فکملت حیضتین** پس وہ پورا ہوا اور دوسرا املا دینے سے دو حیض پورے ہو گئے۔اور اسی طرف حضر عمرؓ نے اشارہ فرمایا ہے کہ اگر میرے اختیار میں ہوتا تو میں اس کی عدت کو ایک حیض اور نصف حیض کر دیتا۔ف بعض باندی کی عدت اگر چہ اصل میں ڈیڑھ حیض ہے لیکن آدھے ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے اس لئے اسے پورا ہی کر کے دو حیض کر دیئے گئے ہیں۔حضرت عمرؓ کا اس کہنے کا مقصد یہ ہوا کہ حدیث میں دو حیض کی عدت اس لئے بتائی گئی ہے کہ نصف حیض نہیں ہوتا ہے۔حضرت عمرؓ کے اس قول کو عبد الرزاق رحمتہ اللہ علیہ نے اپنے مصنف میں اور شافعی و بیہقی رحمہما اللہ نے سند جید کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔

وان کانت لاتحیض فعدتها شهر ونصف لانه متجز فامکن تنصیفه عملابالرق......الخ

اور اگر باندی بیوی ایسی ہو کہ اسے حیض نہیں آتا ہے تو اس کی عدت ڈیڑھ ماہ ہے۔ف: کیونکہ آزاد عورت کے تین ماہ کو نصف یعنی ڈیڑھ کرنا صحیح ہے۔پھر حیض نہ ہونا خواہ کم سنی کی وجہ سے ہو یا بہت بوڑھی ہو جانے کی وجہ سے ہو یا اس کی عمر پندرہ برس کی ہو جائے مگر حیض نہیں آتا بہر صورت ان سب کی عدت ڈیڑھ ماہ ہیں۔**لانه متجز** الخ کیونکہ مہینوں کو حساب میں ٹکڑے کیا جاتا ہے اس لئے اسے آدھا کرنا ممکن ہو گیا تا کہ اس کی باندی ہونے کے حکم پر بھی عمل کیا جا سکے۔یعنی لونڈی ہونے کی وجہ سے وہ نصف نعمت کی مستحق ہوئی اور تین ماہ کو نصف کرنا ممکن ہے کیونکہ مہینہ کا حصہ اور ٹکڑا ہو سکتا ہے اس لئے اس کی عدت ڈیڑھ ماہ ہوئی۔بخلاف ڈیڑھ حیض ہونے کے کہ یہ ناممکن ہے۔

وعدة الحرة فی الوفات اربعة اشهروعشر، لقوله تعالی ﴿ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا﴾ وعدة الامة شهران وخمسة ایام، لان الرق منصف، وانکانت حاملا فعد تها ان تضع حملها لاطلاق قوله تعالی ﴿واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن﴾ وقال عبدالله ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصریٰ نزلت بعدالأیة التی فی سورة البقرة وقال عمرؓ لو وضعت وزحها علی سریرة لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج.

ترجمہ: اور شوہر کی وفات کی صورت میں آزاد عورت کی عدت چار مہینے اور دس دن ہیں۔اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ جن کے شوہر مر جائیں اور اپنی بیویوں کو چھوڑ جائیں تو وہ عورتیں چار ماہ دس دن تک انتظار کریں۔اور باندی کی عدت دو ماہ پانچ دن ہیں کیونکہ غلامی نعمت کو آدھا کر دیتی ہے۔اور حاملہ عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنے حمل کو وضع کر دیں۔اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے کہا ہے کہ جو شخص چاہے میں اس سے اس بات پر مباہلہ بھی کرنے کو تیار ہوں کہ سوہ نساء اس آیت کے بعد نازل ہوئی ہے جو سورہ بقرہ میں ہے۔اور حضرت عمرؓ نے کہا ہے کہ اگر کسی عورت کو وضع حمل ایسی حالت میں ہو جائے کہ اس کا شوہر اس وقت مردہ کے کھاٹ پر موجود ہو تب بھی اس عورت کی عدت پوری ہو جائے گی اور اس کے لئے اب

دوسرا نکاح کرنا جائز ہو گیا ہے۔

توضیح: آزاد عورت اور باندی اور حاملہ کی عدت وفات۔ تفصیل، احکام، دلائل

وعدة الحرة فی الوفات اربعة اشهر وعشر، لقوله تعالی ﴿ویذرون ازواجا یتربصن﴾......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وان کانت حاملة الخ بیوہ یعنی وہ عورت جس کا شوہر مر گیا ہو خواہ وہ آزاد ہو یا باندی اگر حمل سے ہو تو اس کی عدت یہ ہے کہ اسے بچہ پیدا ہو جائے۔ ف پس معلوم ہوا کہ اوپر جو چار ماہ دس دن کی مدت بیان کی گئی ہے وہ ایسی عورت کے لئے ہے جو بیوہ اور رانڈ ہوتے وقت حمل سے نہ ہو۔ کیونکہ اگر وہ حمل سے ہو گی تو اس کی عدت اس کا بچہ پیدا ہوتے ہی پوری ہو جائے گی۔ اس بناء پر اگر شوہر کے مرنے کے وقت سے چند دنوں کے بعد ہی بچہ پیدا ہو گیا تو اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔ اور اگر اس وقت صرف چند دنوں کا حمل تھا جو نو مہینے پورے ہونے پر پیدا ہوا تو پیدا ہوتے ہی اس کی عدت پوری ہو گی۔

وانکانت حاملا فعد تها ان تضع حملها لاطلاق قوله تعالی ﴿واولات الاحمال اجلهن﴾ ......الخ

اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً ہر عورت کے لئے یہی حکم دیا ہے کہ حاملہ عورتوں کی مدت عدت یہ ہے کہ ان کو بچہ پیدا ہو جائے۔ ف یہ آیت سورہ نساء میں واقع ہے۔ اور چار ماہ دس دنوں کی آیت سورہ بقرہ میں ہے۔

وقال عبدالله ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصری نزلت بعدالأية التی......الخ

اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ جو شخص چاہے میں اس سے مباہلہ کی قسم کر سکتا ہوں کہ سورہ نساء اس آیت کے بعد نازل ہوئی ہے جو سورہ بقرہ میں ہے۔ ف اس طرح سورہ بقرہ کے معنی یہ ہوئے کہ جو لوگ اپنی بیویوں کو حمل کے بغیر چھوڑ کر مر جائیں ان کی بیویوں کی عدت چار مہینے اور دس دن ہیں۔ اور سورہ نساء کی آیت حاملہ عورتوں کے بارے میں ہے۔ اور یہ قول حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ہے جو سنن میں مروی ہے۔

وقال عمرؓ لووضعت وزوجها علی سریرة لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج......الخ

اور حضرت عمرؓ نے کہا ہے کہ اگر عورت نے ایسی حالت میں بچہ جنا کہ اس کا شوہر اس وقت تک اپنے تختہ تابوت پر موجود ہو پھر بھی اس کی عدت گزر گئی ہے اور اس کے لئے یہ حلال ہو گیا ہے کہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح کر لے۔ ف اس کی روایت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی موطاء میں کی ہے۔ یعنی مثلاً کسی عورت کے وضع حمل کا وقت بالکل قریب آگیا اور اس کے دن پورے ہو چکے تھے کہ اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا۔ اور وہ شوہر بھی گھر میں تختہ پر پڑا ہوا تھا کہ اسے بچہ پیدا ہو گیا تو اس کی عدت وفات پوری ہو گئی اور عورت کو یہ اختیار ہو گیا کہ وہ کسی سے بھی اپنا نکاح کر لے۔

واذا ورثت المطلقة فی المرض فعدتها ابعدالا جلین وهذا عندابی حنیفة ومحمد وقال ابویوسف ثلث حیض و معناه اذاکان الطلاق بائنا اوثلثا اما اذا کان رجعیا فعلیها عدة الوفات بالاجماع لابی یوسف ان النکاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمتها ثلث حیض وانما تجب عدة الوفات اذازال النکاح فی الوفات الا انه بقی فی حق الارث لا فی حق تغیر العدة بخلاف الرجعی لان النکاح باق من کل وجه و لهما انه لمابقی فی حق الارث یجعل باقیافی حق العدة احتیاطا فیجمع بینهما ولوقتل علی ردته حتی ورثته امرأته فعد تها علی هذا الاختلاف وقیل عدتها بالحیض بالاجماع لأن النکاح حینئذ ماعتبر باقیاالی وقت الموت فی حق الارث لان المسلمة لاترث من الکافر.

ترجمہ: اور جب اپنے شوہر کے مرض الموت میں طلاق پائی ہوئی بیوی اپنے شوہر کی وارث ہو گئی تو موت اور طلاق میں

سے جو طویل عدت ہو گی وہی اس کی عدت ہو گی۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے۔ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس کی عدت تین حیض ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے طلاق بائن دی گئی ہو یا تین طلاقیں دی گئی ہوں۔ کیونکہ اگر وہ طلاق رجعی ہو گی تو بالاجماع عدۃ الوفات ہی اس کی عدت ہو گی۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کے نکاح کا تعلق شوہر کی موت سے پہلے ہی طلاق کی وجہ سے ختم ہو چکا ہے جس کی وجہ سے اسے تین حیض کی عدت لازم آچکی ہے۔ اور عدت وفات تو اسی صورت میں لازم آتی۔ جبکہ وفات کے بعد نکاح کا رشتہ ختم ہوتا۔ البتہ میراث پانے کے حق میں اس کا نکاح باقی مانا گیا ہے اور عدت بدلنے کا حق میں باقی نہیں رہا۔ بخلاف طلاق رجعی کے کیونکہ اس میں ہر اعتبار سے نکاح باقی ہے۔ اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ جب میراث کے حق میں نکاح کو باقی مانا گیا ہے تو احتیاط کے طور پر عدت کے حق میں بھی باقی رکھا گیا اس لئے دونوں میں جمع کیا جائے گا۔ اور اگر مرتد ہونے کی بناء پر شوہر قتل کیا گیا یہاں تک کہ اس کی بیوی اس کی وارث ہوئی تو اس کی عدت بھی اسی اختلاف کے مطابق ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس عورت کی عدت بالاتفاق حیض ہی سے ہو گی۔ کیونکہ میراث کے حق میں مرتد شوہر کے قتل ہونے تک اس صورت میں نکاح باقی نہیں مانا گیا ہے۔ کیونکہ کوئی مسلمان عورت کسی کافر کی وارث نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح: شوہر کے مرض موت میں طلاق پائی بیوی کی عدت کیا ہو گی
تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

واذا ورثت المطلقة فی المرض فعدتها ابعد الاجلین وهذا عندابی حنيفة ومحمد ......الخ

اور جب شوہر نے اپنی بیوی کو مرض الموت کی حالت میں طلاق دی حالانکہ یہ عورت اس کی وارث بھی ہوتی ہےیعنی ایسی صورت میں کہ مرض الموت میں طلاق پائی ہوئی عورت اپنے شوہر کی وارث ہوئی تو اس کی مدت دونوں میں سے وہی ہو گی جو دراز ہو گی۔ ف مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے ایسے مرض میں جس میں بالآخر وہ مر گیا اور شفایاب نہ ہو سکا اپنی ایسی بیوی کو طلاق دی جسے حمل نہیں ہے۔ اب اس عورت کی عدت طلاق ختم نہیں ہو سکی تھی کہ اس کا شوہر اسی مرض میں مر گیا۔ جس کی وجہ سے عورت اپنے شوہر کی وارث ہو گئی۔ یا یہ کہ یہ عورت اپنے شوہر کی وارث ٹھہرائی گئی۔ تو کیا یہ عورت طلاق کی عدت پوری کرے گی یا وفات کی عدت پوری کرے گی۔ تو فیصلہ ہوا کہ اس کے حق میں دونوں میں سے جو عدت بھی دراز ہو گی یعنی جس میں زیادہ دن لگیں گے وہی پوری کرنی ہو گی۔ اسی لئے اگر شوہر کے مرنے کے بعد اس کے تین حیض چار ماہ اور دس دنوں میں پورے ہوئے تو عدت پوری ہو گئی اور اگر پہلے ختم ہوئے تو چار ماہ دس روز پر عدت پوری کرے۔

وهذا عندابی حنيفة ومحمد وقال ابويوسف ثلث حيض و معناه اذاكان الطلاق بائنا ......الخ

یہ حکم امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ وامام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے۔ لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس کی عدت تین حیض ہیں۔ ف خواہ وہ چار ماہ دس دنوں میں پورے ہو یا اس سے زیادہ یا کم میں۔ ومعناہ ......الخ یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ طلاق بائنہ ہو یا تین طلاقیں دی گئی ہوں۔ اور اگر طلاق رجعی دی گئی ہو تو بالاتفاق اس پر وفات کی عدت لازم ہو گی۔

لابی یوسف ان النكاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمتها ثلث حيض ......الخ

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کی وجہ سے شوہر کی موت سے پہلے ہی اس کے نکاح کا تعلق ختم ہو چکا ہے اس سے عورت کے ذمہ تین حیض کی عدت لازم ہوئی۔ وانما تجب الخ اور وفات کی عدت اسی وقت لازم آتی ہے جبکہ وفات کے بعد نکاح ختم ہوا ہو۔ ف موجودہ صورت میں یہ شرط نہیں پائی گئی ہے کیونکہ اس کا نکاح تو طلاق سے ختم ہو چکا تھا۔ الا

انه بقي الخ البتہ یہ بات ہے کہ میراث پانے کے لئے اس نکاح کو باقی مانا گیا ہے۔ لیکن عدت بدلنے کے لئے نکاح باقی نہیں رہا ہے۔ بر خلاف رجعی طلاق کے کیونکہ رجعی طلاق میں (خواہ ایک ہو یا دو) ہر طرح سے نکاح کا اثر باقی رہتا ہے۔ ف لیکن اس میں یہ ایک احتمال ضرور باقی رہ جاتا ہے کہ شاید فرار کی طلاق رجعی کے حکم میں ہو۔ کہ جس سے میراث باقی رہ جاتی ہے۔

و لهما انه لمابقي في حق الارث يجعل باقيافي حق العدة احتياطا فيجمع بينهما ......الخ

اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ جب میراث کے حق میں نکاح کے حکم کو باقی رکھا جاسکتا ہے تو احتیاط کے طور پر عدت کے حق میں بھی اس نکاح کا حکم باقی رکھا جاسکتا ہے۔ اس لئے دونوں میں جمع کیا جائے۔ ف اس طرح سے کہ وہ عورت عدت وفات پوری کرے۔ اور اگر اس سے عدت طلاق تین حیض کی مدت سے زیادہ ہو جائے تو اسی سے عدت پوری کرے تا کہ احتیاطاً عدت ضرور پوری ہو۔

پھر ایک مسئلہ اس جگہ یہ ہے کہ اگر شوہر مرتد ہو گیا تب بھی اس کی بیوی پر جدائی لازم ہے۔

ولوقتل على ردته حتى ورثته امرأته فعدتها على هذا الاختلاف ......الخ

اور اگر اس کا شوہر اپنے مرتد ہو جانے کی وجہ سے قتل کر دیا گیا۔ پھر بھی اس کی بیوی اس کی وارث ہوئی تو اس کی عدت بھی اسی اختلاف کے مطابق ہو گی۔ ف یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک عدت طلاق اور عدت وفات میں سے جو طویل ہو اسی کی مدت کو پوری کرے۔ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صرف تین حیض سے عدت پوری کرے۔

وقيل عدتها بالحيض بالاجماع لأن النكاح حينئذ مااعتبر باقياالي وقت الموت...... الخ

اور بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس عورت کی عدت بالاتفاق حیض ہی سے ہو گی۔ کیونکہ میراث کے حق میں مرتد شوہر کے قتل ہوئے تک اس صورت میں نکاح باقی نہیں مانا گیا ہے۔ کیونکہ مسلمان عورت کسی کافر سے وراثت نہیں پاتی ہے۔ ف بلکہ جس وقت اس کا شوہر مرتد ہوا اسی وقت اس کا نکاح ختم ہو گیا اور چونکہ وہ شخص قابل قتل ہے اس لئے اس کی طرف سے جدائی جیسے مرض الموت کے مریض سے طلاق ہے اسی لئے عوت وارث ہوئی۔ اور اس وجہ سے وارث نہیں ہو سکتی کہ مسلمان اس مرد کافر کی منکوحہ ہونے سے وارث ہے کیونکہ مسلمان کو کافر کا ترکہ نہیں ملتا ہے جیسے اسکے برعکس کافر کو مسلمان کا ترکہ نہیں ملتا ہے۔

فان اعتقت الامة في عدتها من طلاق رجعي انتقلت عدتها الى عدة الحرائر لقيام النكاح من كل وجه وان اعتقت وهي مبتوتة اومتوفى عنها زوجهالم تنتقل عدتها الى عدة الحرائر لزوال النكاح بالبينونة اوالموت وانكانت ائسة فاعتدت بالشهور ثم رأت الدم انتقض مامضى من عدتها وعليها ان تستانف العدة بالحيض ومعناه اذارأت الدم على العادة لان عودها يبطل الاياس هوالصحيح فظهرانه لم يكن خلفاهذالان شرط الخلفية تحقق الياس وذلك باستدامة العجز الى الممات كالفدية في حق الشيخ الفاني.

ترجمہ: اگر ایسی باندی جو طلاق رجعی پانے کی وجہ سے عدت گزار رہی تھی کہ اسی عرصہ میں وہ آزاد بھی کر دی گئی تو اس کی عدت اب آزاد عورت کی عدت سے بدل جائے گی اور اس کی بقیہ مدت میں اپنی عدت پوری کرے گی۔ کیونکہ اب تک اس کے نکاح کا تعلق باقی ہے۔ اور اگر وہ اس حالت میں آزاد کی گئی کہ بائنہ طلاق پائی ہوئی تھی یا اس کا شوہر مر چکا تھا تو اس کی عدت آزاد عورتوں کی عدت سے نہیں بدلے گی۔ کیونکہ طلاق بائن پانے یا شوہر کے مر جانے کی وجہ سے اس کا نکاح بالکل ختم ہو چکا تھا۔ اور اگر کوئی عورت جو حیض آنے سے مایوسی کی حالت میں ہو اور وہ مہینوں کے حساب سے عدت گزار رہی ہو اتنے میں اس نے اپنا ماہوار خون جاری ہوتے دیکھا تو عدت کے جتنے دن اس نے اب تک گزارے تھے وہ سب بے حساب ہو جائیں گے اور اب وہ پھر سے حیض کے اعتبار سے عدت گزارے گی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اپنا خون اپنی عادت کے مطابق جاری دیکھا

کیونکہ خون کا دوبارہ جاری ہو جانا ناامیدی کی کیفیت کو باطل کر دیتا ہے۔ اور یہی قول صحیح ہے تو اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ مہینہ کی عدت اس کا خلیفہ نہیں تھی۔ کیونکہ خلیفہ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی حیض سے مایوسی یقینی ہو۔ اور یہ بات اسی صورت میں ہو گی کہ وہ موت آنے تک حیض سے ناامید ہی رہے۔ جیسے کہ شیخ فانی کے معاملے میں روزہ کا فدیہ ہوتا ہے۔

توضیح: ایک باندی طلاق پائی ہوئی یا جس کا شوہر مر چکا تھا اسی عرصہ میں آزاد کر دی گئی اور حیض سے ناامیدی کی حالت میں عدت گزار رہی تھی کہ درمیان میں خون جاری ہو گیا مسائل کی تفصیل' احکام' اختلاف ائمہ' دلائل

فان اعتقت الامة فی عدتها من طلاق رجعی انتقلت عدتها الی عدة الحرائر ......الخ

اور اگر باندی بیوی رجعی طلاق کی مدت گزارتے ہوئے آزاد کر دی گئی تو اس کی عدت آزاد عورت کی عدت سے بدل جائے گی۔ ف: مثلاً زید کے نکاح میں خالد کی باندی ہے اس کو اس کے شوہر زید نے طلاق رجعی دے دی اس کے بعد وہ اپنی عدت گزارنے لگی اتنے میں اس کے مالک خالد نے سے آزاد کر دیا تو یہ اب باندیوں کی عدت (دو حیض) گزارنے کی بجائے آزاد عورتوں کی سی عدت (تین حیض) گزارے گی۔

لقیام النکاح من کل وجه وان اعتقت وهی مبتوتة اومتوفی عنها زوجها......الخ

یعنی اگر یہ باندی ایسی حالت میں آزاد کی گئی کہ وہ طلاق بائنہ یا تین طلاقیں پا کر عدت گزار رہی ہو یا اس کا شوہر اسے چھوڑ کر مر گیا ہو تو یہ باندی کی عدت سے بدل کر آزاد عورت کی عدت نہیں گزارے گی۔ **لقیام النکاح ......الخ** کیونکہ ہر طرح سے اس کا نکاح باقی ہے۔

وان اعتقت وهی مبتوتة اومتوفی عنها زوجها لم تنتقل عدتها الی عدة الحرائر ......الخ

اور اگر یہ باندی ایسی حالت میں آزاد کی گئی کہ وہ طلاق بائنہ یا تین طلاقیں پا کر عدت گزار رہی ہو۔ یا اس کا شوہر اسے چھوڑ کر مر گیا ہو تو اس کی عدت باندی کی عدت سے بدل کر آزاد عورت کی عدت نہ ہو گی۔ **لزوال النکاح الخ** کیونکہ قطعی جدائی یا موت کی وجہ سے شوہر سے نکاح ختم ہو چکا ہے۔ ف اس لئے اب آزاد ہونے سے اس کی عدت منتقل نہیں ہو گی۔

وان کانت ائسة فاعتدت بالشهور ثم رأت الدم انتقض مامضی من عدتها وعلیها ......الخ

اور اگر مطلقہ عورت اپنے حیض سے مایوس ہونے کی وجہ سے اپنی عدت مہینوں کے حساب سے پوری کر رہی ہو۔ کچھ دنوں بعد وہ پھر اپنا ماہواری خون جاری دیکھ لے یعنی اسے حیض آنے لگے تو جتنا بھی وقت اس کی عدت میں سے گزر چکا ہے وہ بے حساب اور بے اعتبار ہو جائے گا۔ اور اس پر یہ واجب ہو گا کہ وہ بالکل شروع سے اپنے حیض کے حساب سے عدت گزارے۔ **ومعناه اذا رأت الخ** اسکے معنی یہ ہیں کہ ایک مرتبہ اپنے حیض سے مایوس ہو جانے کے بعد اچانک معمول کے مطابق پھر حیض آتا ہوا دیکھ لے۔ کیونکہ خون دوبارہ جاری ہو جانے سے اس کی مایوسی بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ اس طرح یہ ظاہر ہو گیا کہ مہینہ کی عدت اس کا خلیفہ نہیں تھی۔ ف: یعنی عدت کے لئے اصل یہ ہے کہ وہ حیض سے پوری کی جائے۔ لیکن کسی مجبور مثلاً کمسنی یا بڑھاپے کی وجہ سے حیض سے عدت پوری نہ ہو سکے تو اس کا خلیفہ تین مہینے ہیں۔ پس اگر عورت نے یہ گمان کیا کہ وہ خون آنے سے مایوس ہے تو یہ سچا گمان مان لینے کے لئے کافی ہے اور وہ مایوس سمجھی جائے گی۔ لیکن اگر دوبارہ عادت کے مطابق اسے حیض کا خون آنے لگے تو اب یہ معلوم ہو گا کہ اس کی مایوسی غلط تھی۔ اس لئے مہینہ اور دن اس خون کا عوض اور خلیفہ نہیں رہا۔ اسی لئے وہ اب حیض سے ہی اپنی عدت پوری کرے گی۔ اور اس کا خلیفہ (مہینہ کا حساب) باطل سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اصل کے موجود ہوتے ہوئے خلیفہ کا حکم نہیں ہوتا ہے۔

هذا لان شرط الخلفية تحقق الياس وذلك باستدامة العجز الى الممات ......الخ

اور خلیفہ کو بے کار کہنے کی وجہ یہ ہے کہ خلیفہ ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اصل یعنی حیض آنے سے یقینی طور سے مایوسی ہو گئی ہو۔ اور یہ کیفیت اسی صورت میں ہو گی جبکہ زندگی کے آخری وقت تک اس سے مایوسی باقی رہے اور حیض نہ آئے۔ ف : حالانکہ موجودہ صورت میں اس کی پرانی عادت کے مطابق حیض آنے لگا۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس کی مایوسی غلط تھی اور اس سے عاجزی ہمیشہ کے لئے نہیں تھی۔ كالفديه في حق الخ جیسے کہ ایک بالکل بوڑھے آدمی کے حق میں روزہ کے فدیہ کا حکم ہوتا ہے۔ ف یعنی جو شخص روزہ رکھنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے لئے یہ لازم ہو جاتا ہے کہ وہ ہر ایک روزہ کے بدلہ فدیہ دے۔ لیکن یہ فدیہ اسی وقت کار آمد سمجھا جائے گا کہ موت آنے تک وہ روزے رکھنے سے عاجز ہی رہے۔ اسی لئے اگر درمیان میں کبھی بھی اسے روزے رکھنے کی قدرت ہو جائے تو یہ اداشدہ فدیہ صحیح نہیں رہے گا۔ اور اسے روزے ہی ادا کرنے ہوں گے۔ اسی طرح جو شخص حج کرنے سے خود عاجز ہو جائے تو اس کے عوض دوسرے کو حج ادا کرنا اسی شرط کے ساتھ صحیح ہو گا کہ یہ موت آنے تک حج ادا کرنے سے واقعۃً عاجز رہے۔

ولوحاضت حيضتين ثم ايست تعتد بالشهور تحرزاعن الجمع بين البدل والمبدل والمنكوحة نكاحاً فاسدا والموطؤة بشبهة عدتهما الحيض فى الفرقة والموت لانها للتعرف عن براء ة الرحم لالقضاء حق النكاح والحيض هوالمعرف واذامات مولى ام الولدعنها اواعتقها فعدتهاثلث حيض وقال الشافعي حيضة واحدة لانها تجب بزوال ملك اليمين فشابهت الاستبراء ولنا انها وجبت بزوال الفراش فاشبه عدة النكاح ثم امامنا فيه عمرؓ فانه قال عدة ام ولدثلث حيض ولوكانت ممن لاتحيض فعدتها ثلثة اشهر كمافي النكاح.

ترجمہ: اگر مطلقہ کو عدت گزارتے ہوئے دو حیض آئے پھر خون کا آنا طویل عرصہ کے لئے بند ہو گیا۔ جس کی وجہ سے وہ مایوس ہو گئی۔ تو وہ پھر مہینوں کے اعتبار سے عدت گزارے۔ بدل اور مبدل منہ دونوں کے جمع کرنے سے بچنے کے لئے۔ اور جس عورت سے نکاح فاسد کیا گیا اور جس عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی ان دونوں کی عدت جدائی اور موت دونوں حالتوں میں حیض ہے۔ کیونکہ عدت کا حکم حق نکاح ادا کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ رحم کو حمل سے پاک ہونے کی پہچان کے لئے ہے۔ اس پہچان کے لئے حیض ہی مخصوص طریقہ ہے۔ اور اگر باندی کا مالک جس کی اولاد اس باندی سے ہوئی ہے ایسی باندی کو چھوڑ کر مر گیا یا اس کو آزاد کر دیا تو اس کی عدت تین حیض ہیں۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صرف ایک حیض کی عدت ہی واجب ہے۔ کیونکہ یہ عدت تو مالک کی ملکیت (ملک یمین) کے ختم ہونے کی وجہ سے واجب ہوئی ہے اس لئے یہ بھی استبراء کے مشابہ ہو گئی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باندی (ام الولد) کی عدت اس لئے واجب ہوئی ہے کہ وہ اپنے مالک کے فراش اور ہمبستر ہونے کے لائق نہیں رہی۔ اس لئے عدت نکاح کے مشابہ ہو گئی۔ پھر اس حکم میں ہمارے امام حضرت عمرؓ ہیں کیونکہ انہوں نے فرمایا ہے کہ ام الولد کی عدت تین حیض ہیں۔ اور اگر وہ ان عورتوں میں سے ہو جس کو حیض نہ آتا ہو تو اس کی عدت تین مہینہ ہیں۔ جیسے نکاح میں ہے۔

توضیح: اگر مطلقہ کو عدت گزارتے ہوئے دو حیضوں کے آنے کے بعد خون آنا بند ہو جائے۔ جس عورت سے نکاح فاسد کیا گیا یا شبہہ میں کسی سے وطی کی گئی ام الولد کی عدت۔ مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل۔

ولوحاضت حيضتين ثم ايست تعتد بالشهور تحرزاعن الجمع بين البدل والمبدل ......الخ

اگر عورت کو عدت گزارتے ہوئے دو حیض آئے پھر وہ اس سے مایوس ہو گئی تو اب مہینوں کے اعتبار سے عدت شمار

کرے۔ف یعنی نئے طریقہ سے تین ماہ سے عدت پوری کرے (اور حیضوں کے گزرنے کا اعتبار نہ کرے۔(**تحرزا عن الجمع الخ** تاکہ بدل (مہینہ) اور مبدل (حیض) کے جمع کرنے سے احتراز ہو۔ف: یعنی عدت پوری کرنے میں یا تو حیض کا اعتبار ہوتا ہے یا مہینہ کا ہوتا ہے۔اور یہ جائز نہیں ہے کہ دو حیض اور ایک مہینہ جمع کر کے اسے ادا کیا جائے۔کیونکہ اس طرح اصل ٗحیض اور اس کا بدل ٗمہینہ دونوں کو جمع کرنا لازم آتا ہے۔

والمنكوحة نكاحاً فاسدا والموطؤة بشبهة عدتهما الحيض في الفرقة والموت ......الخ

اور جس عورت سے نکاح فاسد کیا گیا۔ف: پھر خلوت یا وطی ہو گئی۔اور جس عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی۔ف: یعنی دونوں میں نکاح نہیں ہوا۔مگر کسی مرد نے ایک عورت کو اپنی بیوی کے شبہہ میں وطی کر لی تو ان دونوں پر بھی عدت لازم ہو گی۔**عدتهما الحيض الخ** ان دونوں کی عدت حالت جدائی اور موت میں حیض ہے۔ف یعنی یہ دونوں تین حیض گزار کر اپنی عدت پوری کریں خواہ وطی کرنے والا مر گیا ہو یا ان میں جدائی کر دی گئی ہو۔

لانها للتعرف عن براءة الرحم لالقضاء حق النكاح والحيض هو المعرف ......الخ

کیونکہ عدت تو رحم کو حمل سے خالی اور پاک ہونے کی پہچان کے واسطے ہے۔حق نکاح ادا کرنے کے لئے نہیں ہے۔اس کی پہچان کے لئے حیض کا آنا ہی مخصوص ہے۔ف اس لئے حیض کے علاوہ وہ مہینوں سے عدت پوری نہیں ہو گی۔یہاں تک کہ اگر کوئی اتنی چھوٹی ہو کہ اسے حمل نہ رہ سکتا ہو یا حیض آنے کی امید نہ ہو تو اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہے۔

واذامات مولى ام الولدعنها اواعتقها فعدتهاثلث حيض وقال الشافعي حيضة واحدة ......الخ

اور جب ام الولد کا مولیٰ یعنی باندی کا مالک جس کی اولاد اس باندی سے ہوئی ہو اسے چھوڑ کر مر جائے یا اسے آزاد کر دے۔ف: یعنی وہ مرے نہیں بلکہ زندگی میں ہی اسے آزاد کر دے۔**فعدتها الخ** تو اس کی عدت تین حیض ہیں۔ف: کیونکہ اس کے لئے بھی خود کو حمل سے خالی اور پاک ہونے کو معلوم کرنا واجب ہے۔**وقال الشافعي رحمة الله عليه الخ** اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صرف ایک حیض گزار لینا واجب ہے۔کیونکہ یہ عدت تو اس کے او پر اس کے مالک کی ملکیت کے ختم ہونے کی وجہ سے واجب ہوئی ہے جو استبراء سے مشابہ ہو گئی۔ف: جیسے کسی نے اپنی ایسی باندی جس سے ہمبستری کر لی ہو فروخت کی تو اس کے خریدار پر یہ واجب ہے کہ اس سے ایک حیض کنارہ کشی رہ کر اس کے حمل سے خالی رہنے کو جان لے۔پس جیسے یہاں بیچنے والے کی ملکیت ختم ہونے سے استبراء واجب ہوا اسی مشابہت سے مولیٰ کا اپنی ام ولد کا آزاد کرنا ہوتا ہے اس لئے صرف ایک حیض سے ہی اس کی عدت پوری کرنی ضروری ہے۔

ولنا انها وجبت بزوال الفراش فاشبه عدة النكاح ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ام الولد کی عدت اس وجہ سے واجب ہوئی کہ وہ فراش نہیں رہی۔اس لئے اس کی عدت نکاح کی عدت کے مشابہ ہو گئی۔ف یعنی اس میں ایک حیض گزارنا کافی نہ ہو گا۔بلکہ پورے تین گزارنے ہوں گے۔اور خریدی ہوئی باندی کے استبراء پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔کیونکہ استبراء میں نئی ملکیت پیدا ہوتی ہے۔اور موجودہ صورت میں ملکیت ختم ہوتی ہے۔اس لئے ان دونوں مسئلوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔

ثم امامنا فيه عمرؓ فانه قال عدة ام ولدثلث حيض ......الخ

پھر اس حکم میں ہمارے امام حضرت عمرؓ ہیں۔اس لئے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ ام ولد کی عدت تین حیض ہیں۔ف یہ روایت غریب ہے۔لیکن ابن ابی شیبہ نے عیسیٰ بن یونس عن الاوزاعی عن یحییٰ بن ابی کثیر روایت کی ہے۔کہ عمرو بن العاصؓ نے حکم دیا ہے کہ ام ولد جب آزاد کی جائے تو تین حیض کی عدت پوری کرے۔پھر اپنا یہ قول حضرت عمرؓ کو لکھ کر بھیجا۔تو اس کے جواب میں انہوں نے لکھا کہ تم نے ٹھیک حکم دیا ہے۔اور یہی حکم محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں حضرت علی و

ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے۔اور حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور عطاء سے روایت کیا۔ان کی اقتداء کافی ہے

ولو كانت ممن لاتحيض فعدتها ثلثة اشهر كمافي النكاح......الخ

اور اگر ام ولد ایسی عورت ہو جس کو حیض نہیں آتا ہو تو اس کی عدت تین مہینے ہیں۔جیسے نکاح میں ہوتا ہے۔ف اور وہ بڑھاپے کی وجہ سے حیض آنے سے مایوس ہو تو وہ تین مہینوں سے اپنی عدت پوری کرے۔

واذامات الصغيرعن امرأته وبهاحبل فعدتها ان تضع حملها و هذاعند ابى حنيفةؒ و محمد وقال ابويوسف عدتها اربعة اشهروعشروهوقول الشافعي لان الحمل ليس بثابت النسب منه فصار كالحادث بعدالموت لهما اطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ولانهامقدرة بمدة وضع الحمل فى اولات الاحمال قصرت المدة اوطالت لاللتعرف عن فراغ الرحم لشرعها بالا شهر مع وجودالاقراء لكن لقضاء حق النكاح وهذا المعنى يتحقق فى الصبى وان لم يكن الحمل منه بخلاف الحمل الحادث لانه وجبت العدة بالشهور فلاتتغير بحدوث الحمل وفيما نحن فيه كماوجبت وجبت مقدرة بمدة الحمل فافترقاولا يلزم امرأة الكبير اذاحدث لهاالحبل بعدالموت لان النسب يثبت منه فكان كالقائم عندالموت حكما.

ترجمہ: اور جب کوئی نابالغ لڑکا مرا اور اپنی ایسی بیوی چھوڑی کہ اسے حمل ہو تو اس کی عدت وضع حمل ہوگی۔یہ قول امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس کی عدت چار مہینے دس دن ہیں۔امام شافعی کا یہی قول ہے۔امام مالک واحمد رحمۃ اللہ علیہما کا بھی یہی قول ہے۔کیونکہ اس حمل کا نسب اس نابالغ بچہ سے ثابت نہیں ہے۔تو ایسا ہو گیا جیسے اس نابالغ کے مرنے کے بعد حمل رہا ہو۔اور امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً یہ حکم دیا ہے کہ حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ وضع حمل کریں۔اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حاملہ عورتوں میں عدت کا اندازہ وضع حمل سے ہے۔خواہ وہ عدت تھوڑی ہو یا زیادہ ہو۔اور یہ حکم اس لئے نہیں ہے کہ رحم سے حمل کا خالی ہونا معلوم کیا جائے۔کیونکہ عدت وفات مہینوں کے اندازہ سے ایسی عورتوں کے لئے مقرر کی گئی ہے جن کو حیض آتا ہو۔ بلکہ یہ عدت حق نکاح ادا کرنے کے لئے ہے اور حق نکاح کا ادا کرنا نابالغ بچہ کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے۔اگرچہ اس کے نطفہ سے حمل نہ ہو۔ بخلاف ایسے حمل کے جو شوہر کی وفات کے بعد پیدا ہوا ہو۔کیونکہ پہلے مہینوں کے ساتھ عدت واجب ہو چکی ہے تو پھر حمل پیدا ہو جانے سے نہیں بدلے گی۔اور ہمارے موجودہ مسئلہ میں جب عدت واجب ہوئی تب ہی حمل کی مدت کے ساتھ واجب ہوئی (یعنی جس وقت وہ نابالغ مرا ہے اس وقت یہ عورت حاملہ موجود تھی۔اس لئے کسی تغیر کے بغیر پہلے ہی سے وضع حمل کے ساتھ عدت قرار پائی۔)اس طرح دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔اور اس پر بالغ مرد کی بیوی کا اعتراض لازم نہیں آتا ہے۔جبکہ اس بالغ مرد کے مرنے کے بعد اس کی بیوی کا حمل ظاہر ہو کیونکہ حمل کا نسب اس بالغ سے ثابت ہوگا۔تو گویا وہ موت کے وقت موجود تھا۔

توضیح: اگر نابالغ شوہر کے مرتے وقت اس کی بیوی حاملہ ہو تو اس کی عدت کتنی ہوگی۔مسئلہ کی صورت، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

واذامات الصغيرعن امرأته وبهاحبل فعدتها ان تضع حملها ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔لان الحمل الخ کیونکہ اس حمل کا نسب اس نابالغ شوہر سے ثابت نہیں ہوتا ہے۔اسلئے یہ ایسا ہو گیا جیسے کہ اس نابالغ کے بعد اسے حمل قائم ہوا ہو۔ف اور عامہ مشائخ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک موت کے بعد کا حمل اس

طرح ہوگا کہ اس کے مرنے کے دن سے چھ مہینے یا اس کے بعد بچہ پیدا ہوا ہو۔ یہی قول واضح ہے۔ ن۔ اور مرنے کے وقت کے حمل کی صورت یہ ہے کہ مرنے کے وقت سے چھ مہینوں کے اندر بچہ پیدا ہو۔ ف۔ ظ۔

مسئلہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ جس عورت کو اس کے شوہر کے مرنے کے وقت حمل نہ ہو تو بالاتفاق اس کی عدت چار مہینے دس دن ہیں۔ اور اگر اس کے مر جانے کے بعد حمل رہ جائے تو بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے جب شوہر نابالغ ہو تو بلاشبہ یہ حمل اسکے نطفہ کا نہیں ہے۔ تو ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا اس کے مرنے کے بعد کسی اور سے یہ حمل رہا ہے۔ اسی لئے اس کی عدت چار مہینے دس دن ہوگی۔

لهما اطلاق قوله تعالى ﴿واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن﴾ ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ترجمہ میں ذکر کئے ہوئے دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ اور اس پر بالغ مرد کی بیوی کا اعتراض لازم نہیں آتا ہے جبکہ اس بالغ شوہر کے مرنے کے بعد اس کا حمل ظاہر ہوا ہو۔ کیونکہ حمل کا نسب اس بالغ سے ثابت ہو جائے گا۔ تو گویا وہ اس کے مرنے کے وقت موجود تھا۔ ف خلاصہ دلیل یہ ہوا کہ اول تو اللہ تعالیٰ نے حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل رکھی ہے۔ خواہ وہ حمل اس کے شوہر کا ہو یا کسی دوسرے کا ہو۔ کیونکہ بالکل مطلق ہے۔ پس جب یہ عورت حاملہ ہے تو اس کی بھی عدت وضع ہوئی۔ اور دوم یہ کہ عدت وفات چار مہینے دس دن ایسی عورتوں کے بارے میں مقرر فرمائی ہے جن کو حیض آتا ہے۔ یعنی ان کی عدت حیض سے مقرر نہیں فرمائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ عدت رحم کی پاکی اور خالی ہونے کو معلوم کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ حق نکاح پورا کرنے کے لئے ہے۔ اور یہ بات چھوٹے اور نابالغ شوہر میں بھی پائی جاتی ہے۔ تو اسکی بیوی بھی خواہ جس حالت میں ہو اسی کے مطابق عدت پوری کرے۔ اور چونکہ موت کے وقت وہ حاملہ ہے اس لئے وضع حمل سے عدت پوری کرے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اسی پر قیاس کرتے ہوئے موت کے بعد اگر چار مہینے دس دنوں کے اندر زناء کا حمل ظاہر ہو جائے تو چاہئے کہ وہ بھی وضع حمل سے عدت پوری کرے۔ کیونکہ اس کا حمل اپنے شوہر کا نہیں ہے۔ جیسے نابالغ کی بیوی اپنے شوہر سے حاملہ نہیں ہے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ نابالغ کی بیوی پر تو شروع سے ہی حاملہ کی عدت واجب ہوئی ہے۔ بخلاف اس کے جب موت کے بعد حمل پیدا ہو تو پہلے چار مہینے دس دن کی عدت واجب ہو چکی تھی۔ بعد میں وہ حاملہ ہوئی تو اب وہ حکم نہیں بدلے گا۔ اگر دوسرا اعتراض یہ کیا جائے کہ بالغ کی بیوی میں حکم کیوں بدلتا ہے۔ یعنی اگر بالغ آدمی مر گیا اور اس وقت اس کی بیوی کا حمل ظاہر نہیں تھا۔ اس بناء پر اس کی عدت مہینوں کے حساب سے لازم آئی۔ اگر بعد میں معلوم ہوا کہ اسے حمل ہے تو اس حکم سے اس کی عدت مہینوں سے بدل کر وضع حمل ٹھہرادی جاتی ہے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ اس حمل کا نسب اس کے بالغ شوہر سے ثابت ہے۔ بخلاف نابالغ کی بیوی کے کہ اس کے حمل کا نسب اس نابالغ سے ثابت نہیں ہے۔ اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔

ولايثبت نسب الولدفي الوجهين لان الصبى لاماء له فلايتصورمنه العلوق والنكاح يقام مقامه في موضع التصور واذاطلق الرجل امرأ ته في حالة الحيض لم تعتدبالحيضة التي وقع فيها الطلاق لان العدة مقدرة بثلث حيض كوامل فلاينقص عنها واذاوطئت المعتدة بشبهة فعليها عدة اخرىٰ وتداخلت العدتان ويكون ماتراه' المرأة من الحيض محتسبامنهما جميعا واذا انقضت العدة الاولى ولم تكمل الثانية فعليها اتمام العدة الثانية وهذاعندناوقال الشافعي لاتتداخلان لان المقصود هوالعبادة فانها عبادة كف عن التزوج والخروج فلاتتداخلان كالصومين في يوم واحد ولنا ان المقصود التعرف عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدة فتتداخلان و معنى العبادة تابع الاترى انها تنقضي بدون علمها ومع تركها الكف.

ترجمہ: مذکورہ دونوں صورتوں میں بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوگا۔ کیونکہ نابالغ کا نطفہ نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کی طرف سے حمل ہونے کا تصور بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ اور نکاح کو وطی کا قائم مقام اسی جگہ کہا جاتا ہے جہاں وطی کرنا ممکن بھی ہو۔ اور جب کسی شخص نے اپنی بیوی کو اس کے حائضہ ہونے کی حالت میں طلاق دے دی تو وہ اس حیض کو جس میں اسے طلاق دی گئی ہے اپنی عدت میں شمار نہیں کرے گی۔ کیونکہ عدت میں پورے تین حیض ہونے کو لازم کیا گیا ہے۔ اس لئے اس میں کمی نہیں کی جائے گی۔ اور جب ایسی عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی جو پہلے سے طلاق بائن پا کر عدت گزار رہی تھی تو اس پر دوسری عدت واجب ہوگی۔ اور دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی۔ پھر عورت جو حیض دیکھ لے گی وہ دونوں عدتوں میں شمار ہوگا۔ اور اگر پہلی عدت تو ختم ہو جائے مگر دوسری ختم نہ ہو تو دوسری کو مکمل کرنا اس پر لازم ہوگا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل نہ ہوں گی۔ کیونکہ اس کی ادائیگی سے مقصود عبادت کرنا ہے۔ کیونکہ عدت گزارنا اس طرح عبادت ہے کہ نکاح کرنے اور باہر نکلنے سے خود کو روکنا ہوتا ہے۔ اس لئے ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوں گی۔ جیسے ایک دن میں دو روزے نہیں ہو سکتے ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت سے مقصود ہوتا ہے رحم کو حمل سے خالی ہونے کو پہچاننا۔ اور یہ بات تو صرف ایک عدت سے حاصل ہو جاتی ہے۔ اس لئے دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی۔ اور اس کی ادائیگی میں عبادت کا پایا جانا ایک ضمنی بات ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ عورت کو عدت کے گزر جانے کا علم نہ ہونے اور گھر سے نکلنا بند نہ کرنے یعنی گھر سے نکلتے رہنے کے باوجود اس کی عدت گزر جاتی ہے۔

توضیح: نابالغ شوہر کے مر جانے کے بعد اس کی بیوی کو بچہ پیدا ہونے سے نسب ثابت ہوگا یا نہیں۔ موطوءہ بالشبہ جو پہلے سے طلاق بائن کی عدت گزار رہی ہو کس طرح عدت گزارے گی۔ احکام 'اختلاف ائمہ' دلائل

ولایثبت نسب الولدفی الوجھین لان الصبی لاماء له فلایتصورمنه العلوق ......الخ

اور جو بچہ نابالغ کی بیوی سے پیدا ہوا اس کا نسب دونوں صورتوں میں ثابت نہ ہوگا۔ ف یعنی خواہ اس نابالغ کی موت کے وقت حمل موجود ہو یا اس کی موت کے بعد قرار پایا ہو کسی صورت میں اس نابالغ سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ لان الصبی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لان العدۃ مقدرۃ الخ کیونکہ عدت میں پورے تین حیض گزرنا فرض اور لازم ہے اس لئے اس سے کمی نہیں کی جائے گی۔ ف یعنی جس حیض کے درمیان طلاق واقع ہوئی اگر اسے بھی عدت میں شمار کیا جائے تو وہ پورا ایک حیض نہ ہوگا بلکہ ناقص ہوگا۔ اسی لئے بالاتفاق یہ جائز نہیں ہے۔

واذاوطئت المعتدۃ بشبھة فعلیھا عدۃ اخریٰ وتداخلت العدتان ......الخ

اور جو عورت کہ طلاق بائن کی عدت گزار رہی تھی اگر کسی مرد نے اسے اپنی بیوی کے شبہہ میں اس سے وطی کر لی تو اس پر دوسری عدت لازم ہوگی۔ اور دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی۔ اس کے بعد اسے جو حیض آئے گا وہ ان دونوں عدتوں میں شمار ہوگا۔ اور جب دوسری عدت باقی رہتے ہوئے پہلی عدت پوری ہو جائے تو اب اس دوسری عدت کے بقیہ دنوں کو پورا کرنا واجب ہوگا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ ف مثلاً طلاق بائن کی عدت میں ایک حیض گزرنے کے بعد اس سے شبہہ میں وطی کی گئی تو اب دوسری عدت تین حیض کی واجب ہوئی اس کے بعد اسے جو حیض آئے گا وہ پہلی عدت کا دوسرا اور دوسری کا پہلا ہوگا۔ اس کے بعد جب حیض آئے گا وہ پہلی عدت کا تیسرا اور دوسری عدت کا دوسرا ہوگا۔ اس کے ختم ہونے پر پہلی عدت پوری ہو جائے گی۔ مگر دوسری عدت کا تیسرا باقی رہ جائے گا۔ اس لئے حیض آنے کے بعد وہ تیسرا بھی پورا ہو جائے

گا۔اور خواہ وہ شبہ میں وطی کرنے والا وہی شوہر ہو جس نے اسے طلاق دی ہو یا کوئی دوسرا مرد ہو۔اور خواہ ایک عدت حیض کے حساب سے ہو اور دوسری مہینوں کے حساب سے ہوں۔ مثلاً عدت وفات ہو یا دونوں عدتیں ایک ہی جنس کی ہوں۔ بہر حال ہمارے اجتہاد میں دونوں ایک دوسری عدت میں داخل ہو جائیں گی۔ع۔م۔

وقال الشافعي لاتتداخلان لان المقصود هو العبادة فانها عبادة كف عن التزوج والخروج......الخ

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل نہ ہوں گی۔ کیونکہ اس سے اصل مقصود عبادت کرنا ہے۔اور عدت میں بیٹھنا عبادت اس طرح ہے (بحکم شریعت) کہ خود کو دوسرے سے نکاح کرنے اور گھر سے باہر ادھر ادھر جانے سے روکنا ہے۔اس لئے دو عبادتوں یا عدتوں میں تداخل نہ ہوگا۔ جیسے کہ ایک دن میں دو روزے ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوتے ہیں۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت سے مقصود یہ جاننا ہوتا ہے کہ رحم حمل سے خالی ہے یا نہیں۔اور یہ بات تو صرف ایک عدت گزارنے سے ہی معلوم ہو جاتی ہے۔اس لئے دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی۔اور اس میں عبادت کے معنی اس طرح پائے جاتے ہیں کہ وہ اس مقصود کے تابع ہیں۔اسی لئے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ عورت کو اپنی عدت گزارنے کی خبر ہو یا نہ ہو۔اس طرح وہ اپنی عدت میں بیٹھے یا نہ بیٹھے جب بھی اس کی عدت گزر ہی جاتی ہے۔ف مثلاً حالت سفر میں ایک شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق دی حالانکہ عورت کو خبر تک نہ ہوئی پھر اسے تین حیض گزر گئے تو اس کی عدت اس عرصہ میں از خود گزر گئی۔ حالانکہ اسے اس کی خبر تک نہ تھی۔اسی طرح اگر مثلاً عورت کو طلاق پانے کی خبر ملی اس کے باوجود گھر سے نکلتی رہی یا اس نے دوسرے شوہر سے نکال کر لیا تو اس کی عدت باطل نہ ہوگی۔ بلکہ نیا نکاح باطل ہوگا۔ اب اگر عدت کا رکن اصل عبادت ہی ہوتی تو عدت کے حقوق بجالائے بغیر یا خود کو ادھر ادھر جانے سے روکے بغیر ادا نہ ہوتی۔م۔ع

والمعتدة عن وفاة اذاوطئت بشبهة تعتدبالشهور وتحتسب بماتراه من الحيض فيها تحقيقا للتداخل بقدرالامكان وابتداء العدة فى الطلاق عقيب الطلاق و فى الوفاة عقيب الوفاة فان لم تعلم بالطلاق اوالوفاة حتى مضت مدة العدة فقدانقضت عدتها لان سبب و جوب العدة الطلاق اوالوفاة فيعتبر ابتداو هامن وقت وجود السبب ومشايخنا يفتون فى الطلاق ان ابتداء هامن وقت الاقرار ارنفيا لتهمة المواضعة.

ترجمہ: اور وہ عورت جو شوہر کے مرنے پر عدت گزار رہی ہو اگر اس سے شبہہ میں وطی کر لی گئی تو وہ مہینوں سے اپنی عدت پوری کرے۔اور اس مدت میں اسے جو حیض آجائے اسے دوسری عدت میں شمار کرے تاکہ جہاں تک ممکن ہو تداخل ہو جائے۔ف پھر اگر تین حیض پورے نہ ہوئے ہوں تو باقی پوری کرلے۔اور طلاق کی عدت کی صورت میں طلاق دینے کے فوراً بعد سے ہی عدت کی ابتداء ہو جائے گی۔اور وفات کی صورت میں شوہر کے مرتے ہی اس کی مدت کی ابتداء ہو جائے گی۔اگر کسی وجہ سے عورت کو اپنے طلاق دیئے جانے یا اس کے شوہر کے مرنے کی فوری خبر نہ مل سکی یہاں تک کہ اس کی مدت عدت ختم ہو گئی تو بھی اس کی عدت پوری ہو گئی۔ کیونکہ عدت واجب ہونے کا سبب یہی طلاق یا وفات ہے۔اس لئے سبب پائے جانے کے وقت سے ہی عدت کی ابتداء کا اعتبار ہوگا۔اور ہمارے مشائخ طلاق کی صورت میں یہ فتوی دیتے تھے کہ طلاق کے اقرار کے وقت سے عدت کی ابتداء ہوگی۔ تاکہ آپس کی قرارداد کی تہمت دور ہو۔

توضیح: وفات کی عدت گزارتے ہوئے اس سے شبہ کی وطی بھی ہو جائے تو عدت کس طرح گزارے۔عدت کی ابتداء کس وقت سے ہوگی

والمعتدة عن وفاة اذاوطئت بشبهة تعتدبالشهور وتحتسب بماتراه من الحيض فيها......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ومشائخنا رحمة الله عليه يفتون الخ اور ہمارے بخارا د سمرقند کے مشائخ طلاق کی

صورت میں یہ فتوی دیتے تھے کہ جب سے طلاق دینے کا اقرار کر لیا ہو اس وقت سے عدت کی ابتدا ہو گی۔ تا کہ آپس کی قرار داد (ملی بھگت) کا کوئی الزام نہ لگ سکے۔ف یعنی مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دی مگر اسے خبر نہ ہو سکی۔اس کے کافی دنوں بعد مرد نے یہ اقرار کیا کہ میں نے تم کو فلاں وقت ہی طلاق دے دی تھی۔ تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ طلاق کے اقرار کے وقت سے عدت شروع ہو گی۔ مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے اسی قول کو پسند فرمایا ہے۔ کیونکہ شاید اس شوہر نے طلاق دینے اور اس کی عدت گزارنے کا اقرار اس بناء پر کیا ہو کہ اپنے مرض الموت کی حالت میں اس بیوی کے لئے کچھ مالی وصیت کر جائے جو اس کے ترکہ کے اپنے حصہ سے زائد ہو یا اس کی یہ غرض ہو کہ اس بیوی کی بہن سے فوری نکاح کر لے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس قسم کی تہمت اس پر نہ لگ سکے۔اس لئے یہ فتوی دیا گیا ہے کہ جس وقت طلاق کا اقرار کیا ہو اسی وقت سے اس کی عدت شروع ہو۔ع

والعدة فی النكاح الفاسد عقيب التفريق اوعزم الواطی علی ترك وطيها وقال زفرمن اخرالوطيات لان الوطی هوالسبب الموجب ولنا ان كل وطی وجدفی العقدالفاسد يجری مجری الوطية الواحدة لاستناد الكل الی حكم عقدواحد ولهذا يكتفی فی الكل بمهر واحد فقبل المتاركة اوالعزم لاتثبت العدة مع جوار جودغيره ولان التمكن علی وجه الشبهة اقيم مقام حقيقة الوطی لخفائه ومساس الحاجة الی معرفة الحكم فی حق غيره واذاقالت المعتدة انقضت عدتی وكذبها الزوج كان القول قولها مع اليمين لانها امينة فی ذلك وقداتهمت بالكذب فتحلف كالمودع.

ترجمہ: اور نکاح فاسد کی جدائی کی وجہ سے جو عدت واجب ہوتی ہے وہ جدائی کے بعد ہی واجب ہوتی ہے۔یا جب سے وطی کرنے والے نے اس عورت سے وطی کرنا چھوڑ دینے کا پورا ارادہ کر لیا ہو اس کے بعد سے واجب ہوتی ہے۔اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس شخص نے جو آخری بار وطی کی ہو اس کے بعد سے ہی عدت شروع ہو گی کیونکہ عدت کے واجب کرنے کا سبب وطی کرنا ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح فاسد کے بعد جتنی بار بھی وطی ہو گی وہ سب ایک ہی وطی کے حکم میں ہو گی۔ کیونکہ سب کا تعلق اسی ایک نکاح فاسد کے ساتھ ہے۔اسی لئے ساری وطیوں کے لئے ایک ہی بار مہر لازم آتا ہے۔اسی وجہ سے جب تک کہ ان دونوں میں جدائیگی نہ ہو جائے یا چھوڑ دینے کا پختہ ارادہ نہ ہو جائے عدت شروع نہ ہو گی۔ کیونکہ اس وقت تک اور بھی وطی پائے جانے کا احتمال باقی ہے۔اور اس لئے بھی کہ شبہ کے طور پر وطی کرنے کا اختیار ہونا بھی حقیقی وطی کے حکم میں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ معاملہ تو انتہائی خاموشی اور مخفی طور پر کیا جاتا ہے۔اور اس بات کی ضرورت بھی ہے کہ وطی کرنے والے کے سوا دوسرے مرد کے حق میں معلوم ہو۔اور اگر عدت گزارنے والی عورت نے یہ دعوی کیا کہ میری عدت گزر گئی ہے لیکن اس کے شوہر نے اسے جھٹلا دیا تو اس عورت کی بات قسم کے ساتھ مقبول ہو گی۔ کیونکہ وہ اس معاملہ میں ایک امین مانی گئی ہے۔ حالانکہ اس میں جھوٹ کا بھی احتمال ہے اسی لئے اس پر قسم لے لی جائے گی۔ جیسے وہ شخص جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو۔

توضیح: نکاح فاسد میں عدت کب سے شروع ہو گی۔ اگر عدت گزارنے والی نے کہا کہ میری عدت گزر گئی۔ مگر شوہر نے اسے جھٹلا دیا۔ تفصیل مسئلہ' احکام' اختلاف ائمہ' دلائل

والعدة فی النكاح الفاسد عقيب التفريق اوعزم الواطی علی ترك وطيها ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ و مساس الحاجة الخ اور اس بات کی ضرورت ہے کہ وطی کرنے والے کے سوا دوسرے مرد کے حق میں معلوم ہو۔ف: یعنی نکاح فاسد کے بعد جس مرد سے اسے نکاح کرنا پسند ہے وہ اس عورت سے کس وقت نکاح

کر سکتا ہے۔اس دلیل کی وضاحت اس طرح سے ہوتی ہے کہ نکاح فاسد ہو جانے کی وجہ سے جب تک یہ عورت اس مرد کے قبضہ میں ہے تب تک یہ معلوم کرنا کہ یقینی طور سے اس عورت سے مزید کتنی بار وہ وطی کرے گا ایک مخفی معاملہ اور غیر واضح ہے۔اس کا سبب ظاہر یہ ہے کہ مرد کو اپنے شبہ کی وجہ سے اس عورت سے وطی جائز ہے۔اس لئے یہ احتمال ہمیشہ باقی رہے گا۔کہ بار بار وطی ہوتی رہے۔کیونکہ اس کا سبب موجود ہے۔اس لئے جب تک یہ سبب ختم نہ ہو گا تب تک اس کی آخری وطی نہیں جانی جاسکتی ہے۔اور یہ سبب یعنی مرد کا اس پر اختیار اسی وقت ختم ہو گا کہ دونوں میں جدائی کر دی جائے۔یا شوہر کا شبہ دور ہو جائے کہ وہ اس عورت کو حرام سمجھ کر اس سے وطی نہ کرنے کا پختہ اراد کر لے تب اس کی عدت شروع ہو گی۔

واذاقالت المعتدة انقضت عدتي وكذبها الزوج كان القول قولها مع اليمين ......الخ

اور جبکہ عدت گزارنے والی عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی اور شوہر نے اسے جھٹلایا تو عورت ہی کی بات قبول کی جائے گی مگر قسم کے ساتھ۔**لانها امينه الخ** کیونکہ یہ عورت اپنی عدت کے بارے میں امین قرار دی گئی ہے۔حالانکہ اس میں جھوٹ کا بھی احتمال ہے۔اسی لئے اس سے قسم بھی لی جائے گی۔جیسے کہ وہ شخص جس کے پاس کوئی امانت رکھی گئی ہو۔ف کیونکہ اسے اپنی چیز کا امانت دار قرار دیا گیا ہے۔پس اگر اس نے کہا کہ وہ چیز از خود ہلاک ہو گئی یا میں نے تم کو واپس کر دی ہے تو قسم لے کر اسی کی بات قبول کی جائے گی۔

واذاطلق الرجل امرأته طلاقابائنا ثم تزوجهافي عدتها وطلقها قبل الدخول بها فعليه مهر كامل وعليها عدة مستقلة وهذاعندا بيحنيفة وابى يوسف وقال محمد عليه نصف المهروعليها اتمام العدة واكمال العدة الاولى انمايجب بالطلاق الاول الاانه لم يظهرحال التزوج الثانى فاذا ارتفع بالطلاق الثانى ظهرحكمه كمالواشترى ام ولدثم اعتقها ولهما انها مقبوضة فى يده حقيقة بالوطية الاولى وبقى اثره وهوالعدة فاذاجددالنكاح وهى مقبوضة ناب ذلك القبض عن القبض المستحق فى هذالنكاح كالغاصب يشترى المغصوب الذى فى يده يصيرقابضا بمجرد العقد فوضح بهذا انه طلاق بعدالدخول وقال زفر لاعدة عليها اصلالان الاولى قدسقطت بالتزوج فلاتعود والثانية لم تجب و جوابه ماقلنا.

ترجمہ: اور جبکہ شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق بائن دی پھر اسی سے اس کی عدت کی حالت میں نکاح کر لیا اور وطی سے پہلے اسے پھر طلاق دے دی۔ تو اس شوہر پر دوسرا مکمل مہر لازم آئے گا اور اس عورت پر نئی مستقل عدت لازم آئے گی۔یہ حکم امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے۔لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس شوہر پر نصف مہر لازم آئے گا۔اور اس عورت پر پہلی عدت کو پورا کرنا لازم ہو گا۔کیونکہ موجودہ طلاق نکاح ثانی کے بعد ہاتھ لگانے اور خلوت صحیحہ ہونے سے پہلے ہوئی ہے اس لئے اس سے پورا مہر لازم نہیں آئے گا۔اسی طرح عدت بھی شروع سے نہیں گزارنی ہو گی۔اور پہلی عدت کو پورا کرنا تو پہلی طلاق کی وجہ سے واجب ہے۔کیونکہ دوسرے نکاح کا حال ظاہر نہیں ہے۔پس جب دوسرا نکاح دوسری طلاق کی وجہ سے ختم ہو گیا۔تو پہلی طلاق کا حکم ظاہر ہو گیا۔جیسے کسی نے اپنی ام ولد (اپنی ایسی بیوی کو جو دوسرے کی باندی ہے اور اس سے اس کی اولاد ہوئی ہے) کو خریدا پھر اسے آزاد کر دیا (یعنی خریدنے کی وجہ سے اب اس کا نکاح اس سے ختم ہو گیا۔ اس لئے اب دو حیض کی عدت واجب ہونی چاہئے تھی۔اور اب جبکہ اس نے اسے آزاد کر دیا تو اس کی ذاتی ملکیت بھی ختم ہو گئی اس کی وجہ سے اب عدت میں اسے تین حیض پورے گزارنے واجب ہو گئے۔کیونکہ اس سے پہلے جب تک وہ اپنے شوہر کی باندی تھی اس کے حق میں عدت ظاہر نہ تھی۔لیکن جب اس کی ملکیت ختم ہو گئی تب اس کی عدت کا حکم ظاہر ہو گیا۔) اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنے شوہر کے قبضہ میں پہلی وطی کی وجہ سے ہے۔اور اس پہلی وطی کا اثر یعنی عدت ابھی بھی باقی ہے۔پھر جب اس نے اس کے قبضہ میں رہتے ہوئے اس سے دوسرا نیا نکاح

کیا تو یہ قبضہ اس کے دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ قائم مقام ہو گیا۔ جیسے کہ کسی نے دوسرے کے غلام پر زبردستی قبضہ کر لیا پھر اس کو اس کے مالک سے خرید لیا اور وہ غلام ابھی تک اس کے قبضہ میں موجود ہے تو یہی قبضہ اس کی خریداری کے قبضہ کے قائم مقام ہو گیا۔ یعنی اس کے بیچنے والے پر اب یہ لازم نہیں رہا کہ اسے اس کا قبضہ بھی دلائے۔ کیونکہ وہ تو خریدتے ہی اس غلام کا جائز طور پر قابض ہوا ہے۔ چنانچہ اس بیان سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ دوسرے نکاح کے بعد جو جدائی و طلاق واقع ہوئی۔ وہ اس سے دخول کے بعد واقع ہوئی ہے۔ اس لئے اس مرد پر پورا مہر واجب ہو گا اور عورت پر پوری عدت واجب ہو گی۔ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس عورت پر عدت بالکل لازم نہ ہو گی۔ کیونکہ دوسرا نکاح کر لینے کی وجہ سے عدت ختم ہو گئی اور وہ پھر نہیں ہو گی۔ اور دوسری عدت واجب ہی نہیں ہوئی کیونکہ وطی کے قبل طلاق ہوئی ہے۔ لیکن اس کا جواب وہی ہے جو ابھی اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق بائن دے کر اس کی عدت میں اس سے دوبارہ نکاح کر لیا اور وطی سے پہلے اسے پھر طلاق دے دی۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

واذاطلق الرجل امرأته طلاقابائنا ثم تزوجهافي عدتها وطلقها قبل الدخول بها فعليه مهر كامل ......الخ
اگر مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی پھر عدت میں اس سے نکاح کیا لیکن وطی سے پہلے پھر اسے طلاق دی تو شوہر پر اس کا پورا مہر اور بیوی پر نئی پوری عدت لازم آئے گی۔ یہ قول امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کا ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ شوہر پر صرف نصف مہر اور عورت پر صرف پہلی عدت پوری کرنی واجب ہے۔ ف: اور اگر اس نے عدت گزر جانے کے بعد نکاح کیا ہو تو بالاتفاق نصف مہر لازم ہو گا۔ اور اگر عورت نے غیر کفو میں نکاح کیا جس نے اس کے ساتھ وطی بھی کر لی مگر وطی کی نالش کرنے سے قاضی نے دونوں میں علیحدگی کروادی اور شوہر پر مہر اور عورت پر عدت لازم کی۔ پھر عدت کے اندر اسی مرد نے اس عورت سے وطی کے بغیر نکاح کر لیا اور وطی سے پہلے قاضی نے پھر دونوں کو جدا کر دیا تو بھی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہ وابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک شوہر پر دوبارہ پورا مہر اور عورت پر نئی عدت واجب ہو گی۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نصف مہر اور صرف پہلی عدت پوری کرنی لازم ہو گی۔ ع۔ **لان هذا قبل طلاق** ......الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

واذاطلق الذمی الذمية فلاعدة عليها وكذااذا خرجت الحربية الينا مسلمة فان تزوجت جازالا ان تكون حاملا وهذاكله عندابى حنيفة وقالا عليها وعلى الذمية العدة اماالذمية فالاختلاف فيهانظيرالاختلاف فى نكاحهم محارمهم وقدبيناه فى كتاب النكاح وقول ابى حنيفة فيما اذاكان معتقدهم انه لاعدة عليها واماالمهاجرة فوجه قولهما ان الفرقة لووقعت بسبب اخروجبت العدة فكذابسبب التباين بخلاف ماالذاهاجرالرجل وتركهالعدم التبليغ وله قوله تعالى لاجناح عليكم ان تنكحوهن ولان العدة حيث وجبت كان فيها حق بنى ادم والحربى ملحق بالجماد حتى كان محلاللتملك الا ان تكون حاملا لان فى بطنها ولداثابت النسب وعن ابى حنيفة انه يجوز نكاحهاولايطاها كالحبلى من الزناء والاول اصح .

ترجمہ: اور اگر ذمی مرد نے ذمیہ عورت کو طلاق دی تو اس پر عدت لازم نہیں ہو گی۔ اسی طرح اگر حربی کافروں میں سے کوئی عورت اسلام لا کر ہمارے دار الاسلام میں کسی طرح آ گئی تو اس پر بھی عدت لازم نہیں ہو گی۔ اسی بناء پر اگر اس نے فوراً کسی سے نکاح کر لیا تو وہ نکاح جائز ہو گا بشرطیکہ وہ حاملہ نہ ہو۔ یہ تفصیل امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے۔ لیکن صاحبین

رحمۃ اللہ علیہما نے فرمایا ہے کہ اس حربیہ اور ذمیہ دونوں پر عدت لازم ہوگی۔ ذمیہ کے بارے میں یہ کہنا ہے کہ اس کے بارے میں جو بھی اختلاف بیان کیا گیا ہے وہ ایسا ہی اختلاف ہے جو ذمیوں کا اپنی دائمی حرام عورتوں (محرمات) سے نکاح کرنے کے بارے میں ہے۔ اس مسئلہ کو ہم کتاب النکاح (اہل الشرک کی بحث) میں ذکر کر چکے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول اس صورت میں ہے جبکہ ان ذمیوں کے اعتقاد میں یہ بات شامل ہو کہ طلاق یافتہ پر عدت نہیں ہوتی ہے۔ اور ہجرت کر کے آنے والی عورت کے بارے میں صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر کسی دوسرے سبب مثلاً طلاق سے جدائی ہوتی تو اس پر عدت لازم آتی اسی طرح دار الکفر چھوڑ کر دار الاسلام میں چلے آنے سے جو جدائی واقع ہوگی اس میں بھی عدت لازم ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر مرد مسلمان ہو کر دار الاسلام آجائے اور اپنی بیوی کو دار الحرب میں چھوڑ دے تو اس پر عدت لازم نہیں ہوگی کیونکہ شریعت کا حکم وہاں نہیں پہنچا اور اسے علم نہیں ہو سکا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ ﴿لا جناح علیکم ان تنکحوھن﴾۔ یعنی اگر تم ان عورتوں سے نکاح کر لو تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے (یعنی جو عورتیں دار الکفر سے مسلمان ہو کر دار الاسلام میں آئیں تو مسلمانوں کو ان سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اس حکم میں ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ عدت کے بعد جائز ہے۔ اس لئے ان پر عدت لازم نہیں ہے۔) اور دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ عدت ایسی جگہ لازم آتی ہے جہاں کسی آدمی کا کوئی حق ہوتا ہے (یعنی مثلاً شوہر کا حق ہوتا ہے۔) جبکہ حربی کافر کا کچھ حق نہیں ہوتا ہے اور اسے جمادات کے مانند سمجھا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اسے مملوک اور غلام بنایا جا سکتا ہے اور اس کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے اس کی بیوی پر اس کی عدت بھی نہیں ہوتی ہے۔ سوائے اس صورت کے جبکہ وہ حاملہ ہو۔ کیونکہ اس کے پیٹ میں ایسا بچہ ہے جس کا نسب ثابت ہے۔ اور حسن رحمۃ اللہ علیہ کی روایت سے ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی روایت ہے کہ اس حاملہ سے نکاح بھی جائز ہوتا ہے البتہ اس سے وطی جائز نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کہ اس عورت کا حکم ہے جس سے کسی مرد نے نکاح کیا حالانکہ اسے پہلے سے زناء کا حمل موجود ہے۔ اس جگہ دونوں اقوال میں پہلا قول اصح ہے۔ یعنی اس کی ولادت سے پہلے اس سے نکاح جائز نہیں ہے ف۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو حاملہ عورت مسلمان ہو کر دار الحرب سے ہجرت کر کے دار الاسلام آئی اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ثابت ہوتا ہے۔ بخلاف ایسی عورت کے جو زناء سے حاملہ ہو کہ اس کے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوتا ہے اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ ع۔ ن

توضیح: اگر کسی ذمی نے اپنی ذمیہ بیوی کو طلاق دی۔ اگر حربیہ عورت اسلام لا کر دار الحرب سے ہجرت کر کے دار الاسلام میں آگئی تو عدت لازم ہوگی یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

واذا طلق الذمی الذمیة فلاعدة علیها و کذا اذا خرجت الحربیة الینا مسلمة ......الخ

پوری عبارت کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

فصل قال: وعلی المبتوتة والمتوفی عنها زوجها اذا کانت بالغة مسلمة الحداد اما المتوفی عنها زوجها فلقوله علیه السلام لایحل لامرأة تومن بالله والیوم الاٰخران تحد علی میت فوق ثلثة ایام الاعلی زوجها اربعة اشهر و عشرا واما المبتوتة فمذهبنا وقال الشافعی لاحداد علیها لانه وجب اظهار اللتاسف علی فوت زوج وفی بعهد ها الی مماته وقد اوحشها بالابانة فلاتاسف بفوته ولنا ماروی ان النبی صلی الله علیه وسلم نهی المعتدة ان تختضب بالحناء وقال الحناء طیب ولانه یجب اظهارا للتاسف علی فوت نعمة النکاح الذی هو سبب لصونها و کفایة مؤنها والابانة اقطع لهامن الموت حتی کان لها ان تغسله میتا قبل الابانة لابعدها.

ترجمہ: فصل۔ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ جس عورت کی اپنے شوہر سے یقینی جدائی ہو گئی ہو۔ اور جس عورت کو چھوڑ کر اس کا شوہر مر گیا ہو تو اس پر سوگ کرنا واجب ہے۔ بشرطیکہ ایسی عورت بالغہ اور مسلمہ ہو۔ ان میں سے جس کا شوہر مر گیا ہو اس پر سوگ منانا رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر واجب ہے کہ جو عورت اللہ تعالیٰ اور قیامت کے دن پر ایمان لائی ہو اس کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ تین دنوں سے زیادہ کسی مردہ پر سوگ کرے سوائے اپنے شوہر کے کہ اس پر چار مہینے دس دن تک سوگ منائے۔ لیکن وہ عورت جس کی جدائی شوہر سے یقینی ہو گئی ہو اس پر سوگ منانا تو یہ ہمارا مذہب ہے۔ اس لئے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس پر سوگ منانا لازم نہیں ہے۔ کیونکہ سوگ کرنا تو ایسے شوہر کی وفات پر افسوس ظاہر کرنے کے لئے ہوتا ہے جس نے اپنے مرتے وقت تک اس عورت کے ساتھ تعلقات باقی رکھنے کے معاہدہ کو پورا کیا ہے۔ لیکن جس نے اپنی بیوی سے تعلقات بالکل ختم کر دیئے اس نے اس عورت کو انتہائی پریشان کر دیا اس لئے ایسے شخص کی جدائیگی پر اظہار غم و افسوس کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عدت گزارنے والی عورت کو (مطلقاً) مہندی وغیرہ کے رنگ کے استعمال کرنے کو منع فرمایا ہے۔ اور یہ کہا ہے کہ حنا خوشبو ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ نکاح کی نعمت چھن جانے اور ختم ہو جانے پر افسوس ظاہر کرنے کے لئے سوگ واجب کیا گیا ہے۔ کیونکہ نکاح کر لینے کی وجہ سے عورت اپنی ذات کے معاملہ میں محفوظ تھی۔ اور اس کی ضروریات پوری کی جاتی تھیں۔ اور یہ جدائی عورت کے حق میں شوہر کے مرنے سے زیادہ گبراہٹ کی چیز ہے اسی بناء پر وہ جدائی کے قبل اپنے مردہ شوہر کو غسل بھی دے سکتی ہے۔ لیکن اگر جدائی کے بعد شوہر مر جائے تو اسے غسل نہیں دے سکتی ہے

توضیح: فصل۔ حداد یعنی سوگ منانے کا بیان

فصل قال: وعلى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها اذا كانت بالغة مسلمة الحداد ......الخ

قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ جس عورت کی اس کے اپنے شوہر سے قطعی جدائی ہو گئی ہو خواہ ایک یا دو بائنہ طلاقوں سے یا تین طلاقوں سے یا خلع کے ذریعہ۔ اور جس عورت کو اس کا شوہر چھوڑ کر مر گیا ہو تو اس پر سوگ منانا اس صورت میں واجب ہوتا ہے جبکہ وہ عورت بالغہ اور مسلمان ہو۔ لیکن شوہر کے مر جانے کی صورت میں سوگ منانا واجب ہونے کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ اور قیامت کے دن پر ایمان لانے والی عورت کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ کسی کے مرنے پر تین دنوں سے زیادہ سوگ منائے سوائے اپنے شوہر کے مرنے کے کہ اس پر چار مہینے دس دن سوگ منائے۔ ف اس حدیث کو صحیح بخاری و مسلم نے ام عطیہ وام حبیبہؓ وزینبؓ سے روایت کیا ہے اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ وحفصہؓ سے اور مراسیل ابوداؤد میں عبداللہ بن عمرو بن العاص سے اور صحیحین میں ام سلمہ سے روایت کیا ہے۔ اور یہی مذہب چاروں فقہاء و غیرھم کا ہے۔ اسی پر تمام صحابہ کرام کا اتفاق ہے۔

واما المبتوتة فمذهبنا وقال الشافعي لاحداد عليها لانه وجب اظهار اللتاسف على فوت زوج......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولنا ماروی الخ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے کہ جس میں رسول اللہ ﷺ نے عدت گزارنے والی عورت کو حنا کا رنگ استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے اور یہ کہا ہے کہ حنا خوشبو ہے۔ ف حضرت ام مسلمہ نے روایت کی ہے کہ میں اپنے شوہر ابو مسلمہ کی وفات کی وجہ سے عدت گزار رہی تھی اس موقع پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم خوشبو دار چیز لگا کر کنگھی مت کرو۔ اور نہ حنا استعمال کرو۔ کیونکہ وہ رنگ ہے۔ ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور حنا کا خوشبو ہونا کتاب الحج میں بیان کیا جا چکا ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہر عدت گزارنے والی کو حنا اور عطر کا استعمال کرنا ممنوع ہے۔

ولانه يجب اظهارا للتاسف على فوت نعمة النكاح الذى هو سبب لصونها ......الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

والحداد ويقال الاحداد وهما لغتان ان تترك الطيب والزينة والكحل والدهن المطيب و غير المطيب الا من عذر و فى الجامع الصغير الامن وجع والمعنى فيه وجهان احدهما ماذكرنا من اظهار التاسف والثانى ان هذه الاشياء دواعى الرغبة فيها وهى ممنوعة عن النكاح فتجتنبها كيلا تصير ذريعة الى الوقوع فى المحرم و قد صح ان النبى عليه السلام لم يأذن للمعتدة فى الاكتحال والدهن لايعرى عن نوع طيب و وفيه زينة الشعر ولهذا يمنع المحرم عنه قال الامن عذر لان فيه ضرورة والمراد الدواء لاالزينة ولو اعتادت الدهن فخافت وجعا فان كان ذلك امرا ظاهرا يباح لها لان الغالب كالواقع وكذا لبس الحرير اذا احتاجت اليه لعذر لا باس به ولا تختضب بالحناء لما روينا ولا تلبس ثوبا مصبوغا بعصفر ولا بزعفران لانه يفوح منه رائحة الطيب.

ترجمہ: اور حداد جسے احداد بھی کہا جاتا ہے یعنی سوگ منانا یہ ہے کہ عورت چھوڑ دے خوشبو لگانے کو' زینت کرنے' سرمہ لگانے اور تیل لگانے کو خواہ وہ خوشبودار ہو یا نہ ہو۔ مگر کسی عذر کی وجہ سے جائز ہوگا۔ اور جامع صغیر میں (الامن عذر کی بجائے) الامن وجع ہے یعنی دکھ اور درد کی وجہ سے جائز ہے۔ اس سوگ منانے میں جو بھید ہے وہ دو طرح کا سمجھ میں آتا ہے۔ ایک وہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے کہ شوہر سے جدائی اور نکاح ختم ہو جانے پر اپنے افسوس کا اظہار کرنا ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قسم کی چیزوں کے استعمال سے مردوں کی ان عورتوں کی طرف رغبت بڑھ جاتی ہے۔ حالانکہ یہ عورت جدائیگی کے بعد عدت میں رہتے ہوئے نکاح کرنے سے منع کی گئی ہے تو ایسی چیزوں سے بھی اسے باز رکھا گیا ہے اس کی رغبت بڑھ جانے کا ذریعہ بنتی ہوں۔ اور یہ بات صحت کے درجہ تک پہنچ چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عدت گزارنے والی ایک صحابیہ کو سرمہ لگانے کی بھی اجازت نہیں دی تھی۔ جیسا کہ صحاح میں موجود ہے۔ اور تیل کسی قسم کا ہو ایک طرح کی خوشبو اس میں ہوا ہی کرتی ہے یعنی خوشبو سے خالی نہیں ہوتا ہے۔ پھر اس کے استعمال سے بالوں کی زینت ہوتی ہے اسی بناء پر احرام میں رہنے والے کو تیل لگانا منع کیا جاتا ہے۔ اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے اس جگہ جو یہ فرمایا ہے کہ الامن عذر یعنی اگر عذر کی وجہ سے جائز ہے۔ اس لئے فرمایا ہے کہ عذر کی حالت میں ضرورت اور مجبوری ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کی اجازت ہے۔ پھر اس ضرورت سے مراد زینت حاصل کرنا نہیں ہے بلکہ دوا اور علاج کے طور پر استعمال کرنا مراد ہے۔ اور اگر کسی عورت کو تیل لگانے کی عادت ہو اس لئے تیل استعمال نہ کرنے سے درد ہو جانے کا خوف ہو اس صورت میں یہ دیکھنا چاہئے کہ تقریباً یقین کے درجہ تک اسے یہ خیال ہو کہ تیل نہ دینے سے غالباً سر میں درد ہو جائے گا تو اس کے لئے تیل کا استعمال کرنا مباح ہوگا۔ کیونکہ جس بات کے ہونے کا گمان غالب ہو وہ اس کے ہو جانے کے حکم میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر عذر کی وجہ سے اسے ریشمی کپڑے پہننے کی ضرورت ہو تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اور حناء (مہندی) کا رنگ استعمال نہ کرے اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے (یعنی یہ حدیث کہ حنا (مہندی) خوشبو ہے) اور عدت والی عورت ایسا کپڑا نہ پہنے جو کسم یا زعفران سے رنگا گیا ہو کیونکہ اس سے بھی خوشبو آتی ہے۔

توضیح: حداد یعنی سوگ منانے کا حکم اور اس کا طریقہ۔ اس کی مصلحتیں اور دلائل

والحداد ويقال الاحداد وهما لغتان ان تترك الطيب والزينة والكحل والدهن المطيب ......الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولا تلبس ثوبا الخ عدت گزارنے والی عورت ایسا کپڑا نہ پہنے جو کسم یا زعفران سے رنگا ہوا ہو۔ کیونکہ اس سے خوشبو اڑتی ہے۔ ف: شمس الائمہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہاں کپڑوں سے نئے کپڑے مراد

ہیں۔ کیونکہ پھٹے پرانے کپڑے جن سے زینت نہیں ہوتی ہے ان کے پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور کافی میں لکھا ہے کہ اگر اس کے پاس رنگین کپڑوں کے علاوہ دوسرا کپڑا نہ ہو تو بدن چھپانے کی نیت سے اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن اس وقت زینت حاصل کرنے کا ارادہ نہ کرے۔ اور شیخ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس حکم کو عام نہ کر کے مقید کر دینا چاہئے یعنی بدن چھپانے کی ضرورت سے اس وقت تک ایسے کپڑوں کو پہننا جائز ہوگا کہ دوسرا کپڑا تلاش کر کے پالے۔ خواہ اس طرح کہ اس رنگین کو بیچ کر اسی کی قیمت سے دوسرا سادہ خرید لے۔ یا دوسرے کسی ذریعہ سے خرید لے۔ اور امام مالک و ابو داؤد اور نسائی رحمھم اللہ نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس عورت کا شوہر مر گیا ہو وہ کسم کے رنگے ہوئے کپڑے نہ پہنے اور زیور نہ پہنے۔ اور بدن میں رنگ کا استعمال نہ کرے۔ اور سرمہ نہ لگائے۔ واضح ہو کہ چاروں فقہاء کے نزدیک سیاہ رنگ کا کپڑا پہننا جائز ہے۔ ف

قال ولاحداد على كافرة لانهاغيرمخاطبة بحقوق الشرع ولاعلى صغيرة لان الخطاب موضوع عنها وعلى الامة الاحداد لانها مخاطبة بحقوق الله تعالى فيماليس فيه ابطال حق المولى بخلاف المنع من الخروج لان فيه ابطال حقه و حق العبد مقدم لحاجته قال وليس في عدة ام الولدولا في عدة النكاح الفاسد احداد لانهامافاتهانعمة النكاح لتظهرالتاسف والاباحة اصل و لاينبغي ان تخطب المعتده ولاباس بالتعريض في الخطبة لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الى ان قال ولكن لاتواعدوهن سرّا الاان تقولواقولا معروفاقال عليه السلام السرالنكاح وقال ابن عباس التعريض ان يقول انى اريد ان اتزوج وعن سعيد بن جبيرفي القول المعروف انى فيك لراغب وانى اريدان تجتمع.

ترجمہ: قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ کافرہ عورت پر سوگ منانے کا حکم نہیں ہے۔ کیونکہ وہ شرعی احکام و حقوق کی مخاطب نہیں ہے۔ اور نابالغہ عورت پر بھی سوگ منانا لازم نہیں ہے اگرچہ وہ مسلمان ہو کیونکہ وہ بھی احکام خداوندی کی مخاطب نہیں ہے دیوانی عورت کی طرح۔ اور باندی پر سوگ منانا لازم ہے کیونکہ اسے اللہ کی طرف سے تمام حقوق اللہ کی ادائیگی کا حکم ہے جن میں اس کے آقا کا حق باطل نہیں ہوتا ہو اس لئے سوگ کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔ بخلاف عدت کے دنوں میں گھر سے باہر نکلنے کی ممانعت کے (کیونکہ یہ منع نہیں ہے) اس لئے کہ ایسا ہونے سے اس کے آقا کا حق متاثر ہوتا ہے اور اس کی خدمت کی ادائیگی میں نقصان لازم آتا ہے۔ اور چونکہ اس کا آقا ایک محتاج بندہ ہے یعنی اس کو اپنی باندی سے خدمت لینے کی ضرورت ہوتی ہے اسی لئے اس کی ضرورت کو حق شریعت پر ترجیح دی گئی ہے۔ یعنی ان دونوں میں اسے باہر آنے جانے کی اجازت دی گئی ہے۔ اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ ام الولد کی عدت اور نکاح فاسد کی عدت میں بھی سوگ منانا لازم نہیں ہے۔ کیونکہ ان عورتوں میں سے کسی کے بھی نکاح کی نعمت ختم نہیں ہوئی ہے کہ اس کے اظہار کے لئے اسے سوگ منانا واجب ہو۔ حالانکہ اظہار نعمت زینت وغیرہ کا مباح ہونا ہی اصل ہے۔ اور جو عورت عدت گزار رہی ہو اسے نکاح کا پیغام دینا کسی کے لئے مناسب نہیں ہے۔ لیکن اس سے منگنی کے لئے اشارہ و کنایہ میں کچھ کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ لاجناح علیکم الایۃ یعنی اس بات میں تم پر کوئی گناہ نہیں ہے کہ تم سوگ منانے والی عورتوں سے اشارہ و کنایہ میں ان سے نکاح کے بارے میں کچھ کہو یا اس خواہش کو اپنے دل میں چھپاؤ۔ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ تم قریب ہی زمانہ میں ان کی منگنی چاہو گے۔ لیکن تم ان کے ساتھ چھپ کر اقرار مت کرو۔ مگر معروف بات کہو۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سرّ کے معنی (اس جگہ) نکاح کے ہیں۔ یعنی ان کو نکاح کا وعدہ مت دو۔ اور ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ تعریض یہ ہے کہ کہے کہ میں چاہتا ہوں کہ نکاح کروں اور سعید بن جبیرؓ سے روایت ہے کہ قول معروف یہ ہے کہ کہے کہ مجھے تم سے رغبت ہے۔ اور میں یہ چاہتا ہوں کہ تم پھر ساتھ رہنے لگو۔

توضیح: کافرہ، نابالغہ مسلمہ ام الولد پر سوگ منانا لازم ہے یا نہیں۔ دلیل

قال ولاحداد علی کافرة لانهاغیر مخاطبة بحقوق الشرع ولاعلی صغیرة ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ والاباحة اصل' اور ہر کام میں اصل اباحت یا مباح ہونا ہے۔

ف: یعنی اصل میں زینت کرنا ایک مباح کام ہے۔ لیکن چند دنوں کی نعمت یعنی نکاح زائل ہو جانے کی وجہ سے اس کی زینت کے تمام کاموں کی ممانعت کردی جاتی ہے۔ ولاینبغی ان تخطب الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وقال علیه السلام ......الخ۔ مطلب واضح ہے۔ ف مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جو حدیث ذکر کی ہے وہ غریب ہے کہیں پائی نہیں جاتی ہے۔ اور بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کی ہے کہ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ "سر" سے مراد زناء ہے۔ یعنی ان سے خفیہ طور پر زناء کی حرکت اور باتیں نہ کرو۔ اور ابن المنذر وابن جریر وابن ابی حاتم رحمھم اللہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ لاتواعدوهن سرًا کہ معنی یہ ہیں کہ یوں نہ کہے کہ میں تیرا عاشق ہوں۔ اور دوسری روایت میں ہے ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ سر سے مراد زناء ہے۔ چنانچہ زمانہ جاہلیت میں۔۔ معتدہ کے پاس خفیۂ زناء کی غرض سے جاتا۔ حالانکہ باتوں میں نکاح ہونے کو ظاہر کرتا تھا۔ اور بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ تعریض کی یہ صورت ہوتی ہے کہ معتدہ سے یوں کہے کہ میں بھی نکاح کرنا چاہتا ہوں یا یوں کہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں کہ مجھے بھی ایک نیک بخت بی بی میسر ہو جائے۔ واضح ہو کہ سعید ابن جبیر رحمۃ اللہ علیہ کا قول بیہقی نے روایت کیا ہے۔

ولایجوزللمطلقة الرجعیة والمبتوتة الخروج من بیتها لیلا ولا نهاراوالمتوفی عنهازوجهاتخرج نهارا وبعض اللیل ولاتبیت فی غیرمنزلهااما المطلقة فلقوله تعالیٰ ولاتخرجوهن من بیوتهن ولایخرجن الاان یاتین بفاحشة مبینة قیل الفاحشیة نفس الخروج وقیل الزناء ویخرجن لاقامة الحدواما المتوفی عنهازوجها فلانه لانفقة لهافیحتاج الی الخروج نهارالطلب المعاش وقدیمتدالی ان یهجم اللیل ولاکذلك المطلقة لان النفقة دارة علیها من مال زوجهاحتی لواختلعت علی نفقة عدتهاقیل انهاتخرج نهارا وقیل لاتخرج لانها اسقطت حقهافلایبطل به حق علیها.

ترجمہ: اور ایسی عورت جسے طلاق رجعی یا بائنہ دی گئی ہو اسے عدت کی حالت میں اپنے گھر سے نکلنا رات ہو یا دن ہو کسی وقت بھی جائز نہیں ہے۔ لیکن جس کا شوہر مر گیا ہو وہ دن کے وقت کے علاوہ رات کے ابتدائی حصہ میں بھی گھر سے باہر جا سکتی ہے لیکن رات کو اپنے گھر کے علاوہ کہیں قیام نہیں کر سکتی ہے۔ مطلقہ کے بارے میں دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ تم ان کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود ہی گھروں سے نکلیں مگر یہ کہ وہ واضح فاحشہ عمل کریں۔ اس جگہ فاحشہ کے معنی کی تعیین میں کہا گیا ہے کہ خود نکلنا ہی فاحشہ عمل ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد زناء کرنا ہے۔ یعنی اگر وہ زناء کریں جو گواہوں سے ثابت ہو جائے تو ایسی صورت میں ان پر اللہ کی حد جاری کرنے کے لئے وہ نکالی جائیں۔ اور جس کا شوہر مر گیا ہو اسے باہر جانے کی اجازت کی دلیل یہ ہے کہ عدت کے دنوں میں اس کے لئے نفقہ نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ دن کے وقت اپنی معاش اور آمدنی حاصل کرنے کی محتاج ہوتی ہے۔ اور اس میں کبھی اس پر کام اتنا زیادہ بڑھ جاتا ہے کہ اسے رات کا بھی کچھ حصہ گزارنا ہوتا ہے۔ لیکن طلاق پانے والیوں کا یہ حاصل نہیں ہے کیونکہ ان کو ان کے شوہر کے مال سے نفقہ ملنا لازم ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر ان کا نفقہ بھی کسی وجہ سے بند ہو جائے مثلاً اگر وہ اپنی عدت کے دنوں کے نفقہ پر خلع کر لیں تو کہا گیا ہے کہ وہ اپنی معاش حاصل کرنے کے لئے نکل سکتی ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس صورت میں بھی یہ نہیں نکل سکتی ہیں کیونکہ انہوں نے خود ہی اپنا حق نفقہ ختم کر دیا ہے۔ اس کی وجہ سے ان کے نہ نکلنے کا جو حق تھا وہ بھی ساقط ہو جائے گا۔

توضیح: مطلقہ رجعیہ اور بائنہ اور متوفی عنہا زوجہا اپنی عدت کے زمانہ میں گھر سے نکل سکتی ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل' احکام' دلائل

ولایجوز للمطلقة الرجعیة والمتبوتة الخروج من بیتها لیلا ولانهارا......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف نفقہ کے بارے میں مذکورہ مسئلہ چاروں فقہاء کا قول ہے۔اور اگر عدت گزارنے والی کو یہ خطرہ ہو جائے کہ یہ گھر گر پڑے گا یا ڈاکوؤں اور چوروں سے اسے اپنی جان و مال کا خوف ہو یا محلّہ والوں نے اسے نکال دیا یا شوہر کہیں چلا گیا۔ جبکہ وہ گھر کرایہ کا تھا جس کا کرایہ یہ عورت خود ادا نہیں کر سکتی ہے تو ایسی تمام ہنگامی مجبوریوں میں اسے اس گھر سے نکلنا جائز ہو گا۔ع

وعلی المعتدة ان تعتدفی المنزل الذی یضاف الیها بالسکنی حال وقوع الفرقة والموت لقوله تعالی ولاتخرجوهن من بیوتهن والبیت المضاف الیها هوالبیت الذی تسکنه ولهذا لوزارت اهلها وطلقها زوجها کان علیها ان تعودالی منزلها فتعتد فیه وقال علیه السلام للتی قتل زوجها ا سکنی فی بیتك حتی یبلغ الکتاب اجله وانکان نصیبها من دارالمیت لایکفیها فاخرجهاالورثة من نصیبهم انتقلت لان هذاالانتقال بعذروالعبادات تؤثرفیها الاعذار وصار کمااذاخافت علی متاعها اوخافت سقوط المنزل اوکانت فیهاباجرو لاتجد ما تؤدیه.

ترجمہ: اور عدت گزارنے والی عورت پر لازم ہے کہ وہ جس گھر میں اپنے شوہر کے مرتے وقت یا اپنے طلاق پاتے وقت رہا کرتی تھی اور جو مکان اسی کی طرف منسوب تھا اسی میں رہے۔اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم ان عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو۔اس کی طرف گھر کے منسوب ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ جس گھر میں رہا کرتی تھی۔اسی لئے اگر وہ اپنے لوگوں سے ملنے کو گئی ہوئی تھی وہیں اس کے شوہر نے اسے طلاق دے دی تو اس پر لازم ہو گا کہ وہ اسی گھر میں لوٹ آئے اور وہیں آکر عدت پوری کرے۔اور رسول اللہ ﷺ نے بھی اس عورت کو جس کا شوہر شہید کر دیا گیا تھا یہ فرمایا ہے کہ تم اپنے ہی گھر میں رہو۔یہاں تک کہ قرآن کے فرمان کے مطابق عدت پوری ہو جائے۔اور اگر شوہر کے مکان سے اس کو جو حصہ ملا وہ اس کے رہنے کے لئے کافی نہ ہو اور اس کے دوسرے ورثہ نے اسے اپنے حصوں سے نکال دیا تو یہ اس جگہ سے منتقل ہو سکتی ہے۔کیونکہ اس طرح منتقل ہونا عذر کی وجہ سے ہے۔اور عبادات کے معاملہ میں مجبوریاں اثر ڈالتی ہیں۔اور یہ ایسا ہو گا کہ جیسا کہ اسے اپنے سامان پر خوف ہو یا مکان کے گرنے کا خوف ہو یا کرایہ کا مکان ہو اور اب وہ کرایہ دینے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہو۔

توضیح: عدت گزارنے والی کس گھر میں رہے۔اگر شوہر کے مرنے سے پہلے جس گھر میں رہتی تھی وہ کسی وجہ سے اس کے لئے ناکافی ہو جائے تو کیا کرے۔ حکم' اختلاف ائمہ' دلائل

وعلی المعتدة ان تعتدفی المنزل الذی یضاف الیها بالسکنی حال وقوع الفرقة والموت......الخ

عدت میں رہنے والی پر واجب ہے کہ وہ اسی گھر میں اپنی عدت پوری کرے جو جدائی ہونے یا شوہر کے مرنے کے وقت اس کے رہنے کا کہلاتا تھا۔لقوله تعالی الخ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ولا تخرجوهن الخ یعنی ان عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو۔ان کا گھر وہی ہو گا جس میں وہ رہتی تھیں۔اس لئے اگر ایسی عورت اپنے میکے والوں کی ملاقات کو گئی ہوئی تھی اور شوہر نے اسے وہیں طلاق دے دی تو اس پر واجب ہو گا کہ وہاں سے لوٹ آئے اور اسی گھر میں اپنی عدت پوری کرے جس میں وہ رہا کرتی تھی۔اور رسول اللہ ﷺ نے بھی اس عورت سے فرمایا تھا جس کا شوہر شہید کر دیا گیا تھا کہ تم اپنے اسی گھر میں رہا کرو یہاں

تک کہ قرآن کے مطابق عدت پوری ہو جائے۔

ف۔اس حدیث کو امام احمد و شافعی و اسحٰق و ابو داؤد الطیالسی و ابو یعلی موصلی و ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے فریعہؓ بنت مالک سے جو ابو سعید خدریؓ کی بہن تھیں اس طرح روایت کی ہے کہ میرے شوہر اپنے غلاموں کی تلاش میں گئے کیونکہ وہ بھاگ گئے تھے۔ آخر انہوں نے ان غلاموں کو پکڑ لیا مگر ان سب نے مل کر ان کو شہید کر دیا۔اس وقت یہ فریعہؓ نے رسول اللہ ﷺ کے پاس آکر اس بات کی اجازت چاہی کہ میں اپنے میکے چلی جاؤں۔تب آپؐ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ تم اسی گھر میں رہو۔یعنی یہاں سے نہ نکلو۔یہاں تک کہ قرآن مجید کے حکم کے مطابق عدت پوری ہو جائے۔چنانچہ انہوں نے اپنی عدت کے چار مہینے دس دن وہیں پورے کر لئے۔اس روایت کے بارے میں امام ترمذی و ابن حبان و حاکم نے کہا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔اور محمد ابن یحییٰ سے نقل کیا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔اور طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو آٹھ طریقوں اور سندوں سے بیان کیا ہے۔اور ابن عبد اللہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث مشہور اور علمائے عراق و حجاز رحمھم اللہ کے نزدیک معروف ہے۔ف۔ع۔

وانکان نصیبھا من دار المیت لایکفیھا فاخرجھا الورثۃ من نصیبھم انتقلت ......الخ

اور اگر مرنے والے شوہر کے گھر میں سے اس عورت کا حصہ اس کے رہنے کے لئے کافی نہ ہو۔یعنی چھوٹا ہو جائے۔اور دوسرے وارث اپنے حصوں میں سے کچھ اسے رہنے کے لئے نہ دیں تب یہ وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتی ہے۔**لان ھذا الانتقال الخ** کیونکہ یہ منتقل ہونا ایک عذر کی وجہ سے ہو گا۔اور عبادات میں عذر کا اثر ہوتا ہے اور اسے قبول کیا جاتا ہے۔اور یہ صورت ایسی ہو گی جیسے عدت گزارنے والی کسی عورت کو اپنے مال و اسباب کے ضائع ہو جانے کا خوف ہونے لگے یا وہ کسی کرایہ کے گھر میں رہتی تھی اور اب اس کے پاس کرایہ ادا کرنے کے روپے باقی نہ رہے ہوں۔ف خلاصہ یہ ہوا کہ ایسی مجبوریوں کی وجہ سے بالاتفاق اپنا مکان بدلنا اس کے لئے جائز ہو جائے گا۔اسی طرح جب موجودہ مسئلہ میں بھی یہی صورت پیدا ہو جائے تو بھی عذر کی وجہ سے اسے منتقل ہونا جائز ہو گا۔

ثم ان وقعت الفرقۃ بطلاق بائن اوثلث لابدمن سترۃ بینھما ثم لاباس لانہ معترف بالحرمۃ الاان یکون فاسقایخاف علیھما منہ فحینئذ تخرج لانہ عذرولاتخرج عما انتقلت الیہ والاولی ان یخرج ھوویترکھاوان جعلا بینھما امرأۃ ثقۃ تقدر علی الحیلولۃ فحسن وان ضاق علیھما المنزل فلتخرج والاولی خروجہ واذاخرجت المرأۃ مع زوجھا الی مکۃ فطلقھا ثلثا اومات عنھافی غیر مصروفانکان بینھا وبین مصرھااقل من ثلثۃ ایام رجعت الی مصرھالانہ لیس بابتداء الخروج معنی بل ھوبناء وانکانت مسیرۃ ثلثہ ایام ان شاء ت رجعت وانشاء ت مضت سواء کان معھا ولی اولم یکن معناہ اذاکان الی المقصد ثلثۃ ایام ایضالان المکث فی ذلک المکان اخوف علیھا من الخروج الا ان الرجوع اولی لیکون الاعتداد فی منزل الزوج.

ترجمہ: پھر اگر عورت کی جدائیگی طلاق بائن یا تین طلاقوں کی وجہ سے ہوئی ہو تو ان میاں و بیوی کے درمیان پردہ کا ہونا ضروری ہے۔اس کے بعد ان کے ایک گھر میں رہنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔کیونکہ یہ شوہر خود اپنی بیوی کے حرام ہو جانے کا اقرار کرنے والا ہے۔البتہ اگر شوہر فاسق اور بدکار ہو کہ جس کی وجہ سے اس عورت کے ساتھ برے تعلق کا خوف ہو تو وہ عورت اس مکان میں نہ رہے بلکہ وہاں سے نکل جائے۔ کیونکہ نکلنے کے لئے یہ بھی ایک عذر ہے اس کے بعد جس مکان میں جائے وہاں سے نہ نکلے۔اس حالت میں بہتر اور اولی یہی ہے کہ مرد خود اس گھر سے نکل کر کہیں اور رہنے لگے۔اور اس عورت کو اسی گھر میں رہنے دے۔اگر یہ دونوں اپنے درمیان قابل اعتماد عورت کو رکھ لیں جو ان کے درمیان حائل ہو کر رہے تو اچھی بات ہو گی۔اور اگر وہ جگہ ان دونوں کے رہنے کے لئے تنگ ہو جائے تب اس عورت کو وہاں سے نکل جانا جائز ہو گا۔ لیکن مرد ہی کا

نکلنا زیادہ بہتر ہوگا۔ اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ کسی سفر میں مثلاً مکہ مکرمہ گئی ہوئی ہو اور ایسی جگہ پر پہنچ کر جہاں شہری آبادی نہ ہو شوہر نے اسے تین طلاقیں دے دیں یا مر گیا۔ تو اگر اس جگہ سے عورت کے شہر تک تین دنوں سے کم کا راستہ ہو تو وہ وہیں سے اپنے شہر کو لوٹ آئے۔ کیونکہ اس وقت اپنے شہر سے نکلنا ابتدائی اور نیا سفر نہیں ہوگا بلکہ پہلے سفر پر اس کی بنیاد ہوگی۔ اور اگر اس کا گھر تین دنوں کے سفر پر ہو تو اسے اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو وہیں سے لوٹ آئے یا چاہے تو مکہ معظمہ کی طرف چلی جائے اگر چہ اس کے ساتھ کوئی ولی ہو یا نہ ہو۔ اس حکم کا اصل مطلب یہ ہے کہ اس جگہ سے آگے جہاں جانا چاہتی ہے وہاں تک اب بھی تین دن تک کا راستہ ہو۔ کیونکہ وہاں سے چلے جانے کے مقابلہ میں وہیں رہ جانے میں زیادہ خوف ہوگا۔ لیکن اپنے شہر میں لوٹ آنا بہتر ہے تاکہ اپنی عدت شوہر کی گھر ہی میں پوری کرے۔

توضیح: بائنہ طلاق یا مغلظہ طلاق کی عدت کہاں اور کس طرح گزارنے۔ اور اگر دوران سفر طلاق دی یا شوہر مر گیا تو وہ عورت کیا کرے۔ آگے بڑھ جائے یا لوٹ جائے یا وہیں رہے۔ حکم، دلیل

ثم ان وقعت الفرقة بطلاق بائن اوثلث لابدمن سترة بينهما ثم لاباس ......الخ

ترجمہ سے جواب واضح ہے۔

قال الا ان يكون طلقها اومات عنها زوجهافي مصر فانها لاتخرج حتى تعتدثم تخرج ان كان لها محرم وهذاعند ابيحنيفة وقال ابويوسف و محمد انكان معها محرم فلاباس بان تخرج من المصرقبل ان تعتدلهما ان نفس الخروج مباح دفعالا ذى الغربة و وحشة الوحدة وهذا عذروانما الحرمة للسفروقد ارتفعت بالمحرم وله ان العدة امنع من الخروج من عدم المحرم فان للمرأة ان تخرج الى مادون السفربغير محرم وليس للمعتدة ذلك فلما حرم عليها الخروج الى السفربغير المحرم ففى العدة الاولى.

ترجمہ: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع صغیر میں یہ مسئلہ بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ اگر شوہر نے اس عورت کو کسی دوسرے شہر میں تین طلاقیں دیں یا اسے چھوڑ کر وہ مر گیا تو عورت اس شہر سے باہر نہ جائے۔ یہاں تک کہ اپنی عدت پوری کرلے پھر نکلے بشرطیکہ اس کے ساتھ کوئی محرم بھی ہو۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے۔ لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد (صاحبین) رحمۃ اللہ علیہما نے کہا ہے کہ اگر عورت کے ساتھ کوئی محرم مرد موجود ہو تو اسے عدت پوری کرنے سے پہلے ہی یہاں سے چلے جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ صرف مسافرت و تنہائی کی تکلیف دور کرنے کے لئے ہی نکلنا جائز ہے۔ جبکہ یہ تکلیف اور وحشت مستقل ایک عذر ہے۔ البتہ تنہا سفر کرنا حرام تھا مگر اب محرم کے موجود ہونے کی وجہ سے حرام ہونا ختم ہوگا۔ (ف یعنی محرم کے ساتھ سفر کرنا بھی حلال ہوگیا اس لئے اسے یہ جائز ہوگیا کہ عدت پوری کرنے سے پہلے تنہائی اور وہشت کی وجہ سے اپنے محرم کے ساتھ اس شہر سے نکل جائے) اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عدت کی حالت میں محرم کے بغیر سفر کرنا زیادہ خراب اور ممنوع ہے۔ اسی بناء پر عورت محرم کے بغیر سفر کی مقدار سے کم طے کر سکتی ہے۔ حالانکہ عدت والی کے لئے اس طرح نکلنا جائز نہیں ہے۔ پس جب عورت کو محرم کے بغیر سفر میں نکلنا حرام ہوا تو عدت کی حالت میں نکلنا بدرجہ اولی حرام ہوگا۔

☆☆☆

توضیح: اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی کو کسی دوسرے شہر کی اندر تین طلاقیں دیں یا وہ اسے چھوڑ کر مر گیا تو عورت اپنی عدت کے ایام کہاں گزارے۔ مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال الا ان یکون طلقها اومات عنها زوجهافی مصر فانها لاتخرج حتی تعتدثم تخرج ....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

باب ثبوت النسب. ومن قال ان تزوجت فلانة فهی طالق فتزوجها فولدت ولدالستة اشهرمن یوم تزوجهافهوابنه وعلیه المهراما النسب فلانها فراشه لانهالما جاء ت بالولدلستة اشهر منّ وقت النكاح فقد جاء ت به لاقل منها من وقت الطلاق فكان العلوق قبله فی حالة النكاح والتصور ثابت بان تزوجها وهویخالطها فوافق الانزال النكاح والنسب یحتاط فی اثباته واما المهرفلانه لماثبت النسب منه جعل واطیاحكمافتاكدالمهربه.

ترجمہ: باب۔ نسب ثابت ہونے کے بارے میں اگر کسی نے یہ کہا کہ اگر میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق ہے۔ پھر اس سے نکاح کر لیا۔ اور جس وقت اس سے نکاح کیا اس سے چھ مہینے پر عورت کو بچہ پیدا ہو گیا تو یہ بچہ اسی مرد کا ہو گا اور اس شخص پر پورا مہر لازم ہو گا۔ اس کا نسب ثابت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اس مرد کی فراش یعنی اس کے نکاح میں اور اس کی بیوی ہو چکی ہے۔ کیونکہ جب نکاح کے وقت سے چھ مہینے پر اسے بچہ پیدا ہوا تو وقت طلاق سے چھ مہینے سے کم میں یہ بچہ پیدا ہوا۔ تو بچہ کا نطفہ نکاح کی حالت میں اور اس کی طلاق دینے سے پہلے قرار پاچکا تھا۔ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مرد نے اس عورت سے وطی کرنے کی حالت میں نکاح کیا۔ اور نکاح ہو جانے پر اسے انزال ہو کر حمل ٹھہر گیا۔ اور نسب ایسا نازک تعلق ہے کہ اس کے ثابت کرنے میں ہی احتیاط ہے۔ اور اس پر پورا مہر اس وجہ سے لازم آیا کہ جب اس سے نسب ثابت ہو گیا تو شریعت کے حکم کے مطابق یہی شخص اس سے وطی کرنے والا مانا گیا۔ اسی لئے اس پر پورا مہر لازم ہوا۔

توضیح: باب۔ اگر کسی نے کسی عورت سے یہ کہا کہ اگر میں تم سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے۔ پھر اس سے نکاح کر لیا اور نکاح کے وقت سے چھ مہینے میں اس سے بچہ بھی پیدا ہو گیا۔ تو اس بچہ کا کس مرد سے نسب ثابت ہو گا۔ وضاحت حکم اور دلیل

باب ثبوت النسب......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف: معلوم ہونا چاہئے کہ اس مسئلہ میں شکل یہ ہے کہ شرعاً وہ نسب ثابت ہوتا ہے جو نکاح کی حالت میں وطی کرنے سے قرار پایا ہو۔ حالانکہ یہ مسئلہ اس طرح فرض کیا گیا ہے کہ نکاح کرتے ہی اسے طلاق ہوئی ہے۔ بس جب نکاح پورا ہوتے ہی طلاق پڑ گئی تو درمیان میں وطی کرنے کے لئے جائز طریقہ سے کوئی وقت نہیں ملا۔ اس لئے کس طرح نسب ثابت ہو گا۔ اسی لئے اس کے بیان کرنے میں دو طریقوں سے تکلف کیا گیا ہے۔ اولا اس طرح سے کہ عورت و مرد دونوں بالکل تنہائی میں ہوں اور ایسے دو گواہ جو دونوں کو پہچانتے ہوں پردہ کی آڑ میں باہر میں ہوں پھر ناجائز طور پر وہ مرد اس عورت کے ساتھ وطی میں مشغول ہو اور اسی حالت میں دونوں نے ایجاب و قبول کیا اور دونوں گواہوں نے ان کے ایجاب و قبول کو سنا تو اس طرح ان میں نکاح پایا گیا۔ اور نکاح پورا ہونے کے بعد ہی طلاق واقع ہو گئی۔ لیکن اتفاق سے نکاح پورا ہونے کے ساتھ ہی مرد کو انزال ہو گیا اور نطفہ جگہ پا گیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ نطفہ کے جگہ پانے کے بعد طلاق واقع ہوئی۔ اس لئے نسب ثابت ہو گا۔ اور

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مرد اور عورت دونوں نے اپنے اپنے نکاح کا وکیل مقرر کیا۔ اور ان دونوں نے چند گواہوں کے سامنے نکاح پڑھایا ایسے وقت میں کہ مرد اس عورت کے ساتھ مجامعت میں مشغول ہے۔ اور قبول کے وقت ہی اسے انزال بھی ہو گیا تو یہ انزال بلا شبہ نکاح کی حالت میں ہوا پھر نکاح ہونے کے بعد پہلی قسم یا قول کی بناء پر اس عورت کو طلاق ہو گئی۔ اس لئے اس کا نسب ثابت ہو گا اور مرد پر پورا مہر لازم آئے گا۔ اسی مفروضہ صورت میں وقت نکاح سے چھ مہینے پر ہی بچہ پیدا ہونے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگرچہ چھ مہینوں سے زیادہ پر بچہ پیدا ہوا تو اسکا نسب ثابت نہ ہو گا۔ کیونکہ بظاہر یہ نطفہ طلاق کے بعد حرام کاری کے نتیجہ میں ہوا ہے۔ اسی طرح اگر وقت نکاح سے چھ ماہ سے کم پر بچہ پیدا ہوا تو بھی اس کا نسب ثابت نہ ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ ماننا ہو گا کہ یہ نطفہ نکاح سے پہلے ہی قرار پا چکا ہے۔ ع

قال ويثبت نسب ولدالمطلقة الرجعية اذاجاء ت به لسنتين او اكثرمالم تقرّبانقضاء عدتها لاحتمال العلوق فى حالةالجوازانها تكون ممتدة الطهروان جاء ت به لاقل من سنتين بانت من زوجها بانقضاء العدة وثبت نسبه لوجودالعلوق فى النكاح اوفى العدة ولايصير مراجعا لانه يحتمل العلوق قبل الطلاق ويحتمل بعده فلايصير مراجعابالشك وان جاء ت به لاكثرمن سنتين كانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاهرانه منه لانتقاء الزناء منها فيصير بالوطى مراجعا.

ترجمہ: کہا۔ اور وہ عورت جسے طلاق رجعی دی گئی ہو اگر اسے طلاق کے وقت سے دو برس یا زیادہ پر بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب اسی عورت کے شوہر سے ثابت ہو گا۔ جب تک کہ عورت نے خود اپنی عدت کے گزر جانے کا اقرار نہ کیا ہو۔ کیونکہ اس صورت میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ عدت کے اندر ہی حمل قرار پا چکا ہو۔ کیونکہ یہ بات جائز ہے کہ اس عورت کے پاک رہنے کا زمانہ دیر تک رہا ہو۔ اور اگر دو برس یا کم پر بچہ پیدا ہوا تو اس عورت کا اپنے شوہر سے تعلق ختم ہو گیا کیونکہ بچہ پیدا ہونے سے اس کی عدت گزر گئی اور بچہ کا نسب عورت کے شوہر سے ثابت ہو گیا۔ کیونکہ یہ ماننا ہو گا کہ اس بچہ کا نطفہ عورت کے نکاح کی حالت میں یا عدت کی حالت میں قرار پا چکا ہے۔ لیکن اس کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس کی وجہ سے بیوی سے شوہر کی مراجعت ثابت ہو گئی کیونکہ اس جگہ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ حمل طلاق سے پہلے ہی قرار پا چکا ہو۔ اگرچہ دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ طلاق کے بعد قرار پایا ہو۔ لیکن احتمال کی وجہ سے یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ شوہر نے اس سے رجوع کر لیا ہے۔ اور اگر عورت نے دو برس سے زیادہ پر بچہ جنا تو مراجعت بھی ثابت ہو گی اور بچہ کا نسب بھی ثابت ہو گا۔ اس دلیل سے کہ طلاق دینے کے بعد یہ نطفہ قرار پایا ہے۔ اور ظاہراً یہ نطفہ اسی مرد کا ہے۔ کیونکہ عورت کی طرف سے زناء کا ثبوت نہیں ہے۔ اس لئے یہی کہا جائے گا کہ شوہر نے وطی کی اور مراجعت کر لی ہے۔

توضیح: اگر طلاق رجعی پانے والی کو دو سال پورے ہونے یا اس سے زائد ہو جانے یا اس سے کم مدت ہی میں بچہ پیدا ہو جائے تو بچے کا نسب کس سے ثابت ہو گا
مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

قال ويثبت ......الخ

اگر مطلقہ رجعیہ کو دو برس یا زیادہ پر بچہ پیدا ہو تو اس بچہ کا نسب اسی شوہر سے ثابت ہو گا جب تک کہ عورت اپنی عدت کے گزر جانے کا اقرار نہ کرلے۔ لاحتمال العلوق الخ اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید وہ عورت بہت دنوں تک پاک رہ گئی ہو۔ اور حیض نہ آیا ہو۔ ف کیونکہ کچھ عورتوں کو چھ مہینے بلکہ اس سے زیادہ دنوں پر بھی حیض آیا کرتا ہے۔ جبکہ رجعی طلاق میں جب تک کہ عدت نہ گزر جائے پہلا نکاح ختم نہیں ہوتا ہے۔ اور موجودہ مسئلہ میں عورت نے اس وقت تک اپنی عدت گزر جانے کا اقرار

نہیں کیا ہے۔اس لئے یہ صورت مانی ہوگی کہ شوہر نے عدت کے اندر اس سے وطی کر کے اپنی طلاق سے رجوع کر لیا ہے۔اس لئے اس سے جو بچہ پیدا ہوا اس کا نسب ثابت ہے۔

وان جاء ت به لاقل......الخ اور اگر اس عورت کو دو برس سے کم میں بچہ ہوا تو شوہر سے اس کا تعلق ختم ہو گیا۔ کیونکہ بچہ پیدا ہوتے ہی اس کی عدت ختم ہو گئی۔اور بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ثابت ہو گیا۔کیونکہ اس بچہ کا نطفہ عورت کے نکاح کی حالت میں یا اس کی عدت کی حالت میں قرار پایا تھا۔ مگر اس سے یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ شوہر نے اس سے رجعت کر لی ہے۔کیونکہ اس جگہ ایک احتمال یہ ہوتا ہے کہ یہ نطفہ اس کو طلاق دینے سے پہلے ہی قرار پاچکا تھا۔ویسے دوسرا احتمال یہ بھی رہتا ہے کہ وہ طلاق کے بعد قرار پایا ہو۔لہٰذا اس شک کی وجہ سے یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ شوہر نے اس عورت سے رجعت کر لی ہے۔ف البتہ اس دوسرے احتمال میں اس وجہ سے قوت نہیں ہوگی کہ گواہ کے بغیر رجعت کرنا سنت کی خلاف ہوتا ہے۔

وان جاء ت به لاكثر...... الخ

اور عورت کو طلاق ہونے کے دو برس گزر جانے کے بعد بچہ پیدا ہو تو اس سے بچہ کا نسب بھی ثابت ہوگا۔اور اس سے رجعت بھی ثابت ہو جائے گی۔اس دلیل سے کہ طلاق دینے کے بعد اس کا نطفہ قرار پایا ہے۔اور بظاہر وہ بچہ اسی مرد کا نطفہ ہے کیونکہ عورت کی طرف سے زناء کا ثبوت نہیں ملا ہے۔اس بناء پر اس عورت سے وطی کر لینے کی وجہ سے وہ مرد عورت سے رجوع کرنے والا ہوگا۔ف: یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ عورت نے اپنی عدت کے گزر جانے کا اقرار نہ کیا ہو۔اور اگر اس عورت نے اپنی عدت کے گزر جانے کا اقرار کر لیا ہو اور مدت بھی اتنی گزر چکی ہو جس میں تین حیض آسکتے ہوں جس کے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ساٹھ دن اور صاحبین کے نزدیک انتالیس دن ہوتے ہیں۔اس لئے اگر عدت گزرنے کے اقرار کے وقت سے چھ مہینے سے کم میں اسے بچہ پیدا ہوا تو اس کے شوہر سے اس بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا۔کیونکہ اس نے اپنی عدت کے گزرنے کا جو اقرار کیا ہے اس میں وہ یقیناً جھوٹی ہے۔ اور اگر پورے چھ مہینے یا اس سے زیادہ پر بچہ ہوا تو اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو تو اس کا حکم بھی اسی تفصیل کے مطابق ہے۔م۔ع

والمبتوته يثبت نسب ولدها اذاجاء ت به لاقل من سنتين لانه يحتمل ان يكون الولدقائماوقت الطلاق فلايتيقن بزوال الفراش قبل العلوق فيثبت النسب احتياطاً واذا جاء ت به لتمام سنتين من وقت الفرقة لم يثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلايكون منه لان وطيهاحرام الاان يدعيه لانه التزمه وله وجه بان وطيهابشبهة فى العدة.

ترجمہ: اور جس عورت کو بائن یا تین طلاقیں دی گئی ہوں اگر اسے دو برس سے کم میں بچہ پیدا ہو تو اس کے بچہ کا نسب ثابت ہوگا۔اس دلیل سے کہ اس صورت میں یہ احتمال موجود رہتا ہے کہ طلاق کے وقت ہی حمل قرار پاچکا تھا۔اس لئے اس بات کا یقین نہیں ہے کہ حمل ٹھہرنے سے پہلے عورت کا فراش صحیح ہونا ختم ہو گیا تھا۔لہٰذا احتیاطاً اس کا نسب ثابت ہوگا۔اور اگر اس عورت کو شوہر سے جدائی کے وقت سے پورے دو برس پر بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔کیونکہ یہ حمل طلاق کے بعد قرار پایا ہے۔لہٰذا اس مرد کا نہ ہوگا۔البتہ اگر مرد خود اس کا دعویٰ کرے اور یہ کہے کہ یہ میرے نطفہ سے ہی ہے تو پھر اسی کا ہوگا۔کیونکہ اس نے خود اپنے ذمہ اس کا نسب لازم کیا ہے۔جس کی ایک صورت یہ نکل سکتی ہے کہ اس نے عدت کے اندر ہی شبہہ میں اس عورت سے وطی کی ہو۔

توضیح: اگر بائنہ عورت کو طلاق کے وقت سے دو برس سے کم میں یا پورے دو برس ہونے پر بچہ پیدا ہو تو اس بچہ کا نسب ثابت ہو گا یا نہیں تفصیل، حکم، دلیل

والمبتوته يثبت نسب ولدها اذاجاء ت به لاقل من سنتين......الخ

ترجمہ سے جواب واضح ہے۔ف: اس طرح توجیہ کرنے کی ضرورت یہ ہوئی کہ جب وہ حرام ہوگئی اور اس وقت اس سے وطی کی تو وہ زانی ہوا۔ اور زانی کا نسب ثابت نہیں ہوتا ہے اگرچہ وہ اس کا دعویٰ بھی کرتا ہو۔ بلکہ اسے سنگسار کر دیا جاتا ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ وہ سنگسار نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس نے عدت کی اندر اس سے جماع کو جائز سمجھا ہو جیسا کہ رجعی طلاق پانے والی سے عدت کے اندر وطی حلال ہوتی ہے۔ اور جب اسے معذور سمجھ لیا گیا تو اس کا نسب بھی ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ اس طرح ایک بے قصور بچہ کی پرورش ہو جاتی ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حمل کی مدت دو برس سے زیادہ نہیں ہوتی ہے۔ م۔ع

فان كانت المبتوتة صغيرة يجامع مثلها فجائت بولد لتسعة اشهرلم يلزمه حتى تاتى به لاقل من تسعة اشهرعندابى حنيفة و محمد و قال ابويوسف يثبت النسب منه الى سنتين لانها معتدة يحتمل ان تكون حاملاولم تقربا نقضاء العدة فاشبهت الكبيرة و لهما ان لانقضاء عدتها جهة معينة وهوالاشهر فبمضيها يحكم الشرع بالانقضاء وهوفى الدلالة فوق اقرارها لانه لايحتمل الخلاف والاقرار يحتمله وانكانت مطلقة طلاقارجعيا فكذلك الجواب عندهما وعنده يثبت الى سبعة وعشرين شهرا لانه يجعل و اطيافي اخرالعدة وهي الثلثة الاشهرثم تاتى به لاكثرمدة الحمل وهوسنتان وانكانت الصغيره ادعت الحبل فى العدة فالجواب فيها وفى الكبيرة سواء لان باقرارهايحكم ببلوغها.

ترجمہ: اگر وہ عورت جسے طلاق بائن دی گئی ہو بالغہ نہ ہو مگر ایسی ہو کہ اس سے جماع کیا جا سکتا ہو اور اسے وقت طلاق سے نو مہینے پر بچہ پیدا ہوا تو اس کے شوہر سے اس بچہ کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ البتہ اگر نو مہینوں سے پہلے ہی بچہ پیدا ہو جائے تو اس کا نسب ثابت ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔ لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اگر دو سال تک میں بچہ ہو تب بھی اس بچہ کا نسب ثابت ہوگا۔ کیونکہ وہ عدت گزار رہی ہے اور اس میں حمل قرار پانے کا احتمال بھی ہے اور اس وقت تک اس نے اپنی عدت کے ختم ہونے کا اقرار بھی نہیں کیا ہے۔ اس لئے یہ بچی ایک بڑی لڑکی یا عورت کے مشابہ ہوگئی۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ اس عورت کی عدت گزر جانے کا ایک وقت مقرر ہے جو لڑکی کو جتنا معلوم ہے اتنا ہی دوسرے تمام لوگوں کو بھی معلوم ہے یعنی تین مہینے۔ اس لئے ان مہینوں کے گزرتے ہی شریعت نے اس کی عدت کے گزر جانے کا حکم دے دیا۔ اور یہ فیصلہ اس کے اپنے اقرار کرنے سے بڑھ کر ہے۔ کیونکہ اس فیصلہ کے خلاف ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ حالانکہ اس کے اپنے اقرار میں کچھ غلط ہونے کا احتمال رہ جاتا ہے۔ کہ شاید اس نے جھوٹ اقرار کر لیا ہو۔ اور اگر اس جھوٹی لڑکی کو جو عدت گزار رہی ہو رجعی طلاق دی گئی ہو تو طرفین کے نزدیک اس کا حکم بھی پہلا جیسا ہوگا (یعنی امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اگر نو مہینے سے کم میں اسے بچہ پیدا ہو تو اس کا نسب ثابت ہوگا ورنہ نہیں۔) اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک طلاق سے ستائیس مہینے تک میں بچہ ہونے سے نسب ثابت ہوگا اور یہ کہا جائے گا کہ عدت کے آخر میں شوہر نے اس سے وطی کر کے رجعت کر لی ہوگی۔ اور یہاں یہ معلوم ہے کہ اس کی عدت تین مہینے ہیں۔ اس کے بعد حمل کی سب سے زیادہ مدت یعنی چوبیس مہینوں کے بعد اسے بچہ پیدا ہوا ہوگا جس کے مجموعہ ستائیس مہینے ہوگئے۔ اور اگر لڑکی نے خود ہی عدت کے دنوں میں اپنے حاملہ ہونے کا اقرار کیا تو اس چھوٹی اور کسی بھی بڑی عورت کا حکم ایک ہی ہوگا۔ کیونکہ اس کے اقرار حمل کی وجہ سے اب اس کے بالغہ ہونے کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح: اگر نابالغہ لڑکی ایسی کہ اس جیسی سے ہمبستری کی جا سکتی ہو اس کے شوہر نے طلاق بائن دی یا طلاق رجعی دی۔ پھر اسے نو مہینوں سے کم میں یا پورے نو مہینوں میں یا اس سے زیادہ میں بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب ثابت ہوگا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فان كانت المبتوتة صغيرة يجامع مثلها فجاءت بولد لتسعة اشهرلم يلزمه ......الخ

ترجمہ سے جواب واضح ہے۔ وان کانت الصغیرا الخ اگر کم عمر لڑکی نے اپنی عدت کے اندر اپنے حاملہ ہونے کا دعوی کیا تو ایسی چھوٹی اور کسی بھی عورت کا حکم یکساں ہوگا۔ کیونکہ اس کم عمر کے اقرار حمل سے اس کا بالغہ ہونا ثابت ہو گیا۔ ف: یعنی طلاق بائن ہونے کی صورت میں دو برس سے کم میں بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ہی ثابت ہوگا۔ اور طلاق رجعی ہونے کی صورت میں ستائیس مہینوں کے اندر ہونے سے بھی اسی طرح نسب ثابت ہوگا۔ ع

ویثبت نسب ولدالمتوفى عنها زوجها مابين الوفاة وبين السنتين وقال زفراذاجاء ت بعد انقضاء عدة الوفاة لستة اشهر لايثبت النسب لان الشرع حكم بانقضاء عدتها بالشهور لتعين الجهة فصار كما اذا اقرت بالانقضاء كما بينا في الصغيرة الاانانقول لانقضاء عدتها جهة اخرى وهووضع الحمل بخلاف الصغيرة لان الاصل فيها عدم الحمل لانهاليست بمحل قبل البلوغ وفيه شك واذااعترفت المعتدة بانقضاء عدتها ثم جاء ت بالولد لاقل من ستة اشهر يثبت نسبه لانه ظهر كذبها بيقين فبطل الاقراروان جاء ت به لستة اشهر لم يثبت لا نالم نعلم ببطلان الاقرار لاحتمال الحدوث بعده وهذا اللفظ باطلاق يتناول كل معتدة.

ترجمہ: اور جس عورت کو اس کا شوہر چھوڑ کر مر گیا اگر اس کے شوہر کی وفات سے دو برس تک کے اندر اسے بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب اسی شوہر سے ثابت ہوگا۔ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اگر اس کی عدت وفات چار مہینے اور دس دن گزرنے کے بعد بھی چھ مہینوں میں یعنی اس کے مرنے کے دن سے دس مہینے دس دنوں پر بچہ پیدا ہو جائے تو اس کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ شریعت نے مہینوں سے اس کی عدت گزرنے کا حکم دے دیا ہے۔ کیونکہ اس کی عدت کے لئے یہی ایک متعین صورت ہے یعنی چار مہینے دس دن۔ تو ایسا ہو گیا گویا اس نے عدت گزر جانے کا اقرار کر لیا ہو۔ جیسا کہ ہم نے صغیرہ کے بارے میں بیان کر دیا ہے۔ البتہ بیوہ کی عدت گزرنے کی ایک دوسری صورت بھی ہے یعنی بچہ کا پیدا ہو جانا۔ برخلاف چھوٹی لڑکی کے کہ اس کے حق میں اصل یہ ہے کہ حمل نہ ہو۔ کیونکہ جب تک وہ بالغ نہیں ہو جاتی وہ حاملہ بننے کی محل نہیں ہوتی ہے۔ لیکن بالغہ کے بارے میں شک ہے۔ اور اگر عدت گزارنے والی نے اپنی عدت کے گزر جانے کا اقرار کر لیا اس کے بعد پورے چھ مہینوں سے کم میں بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب ثابت ہوگا۔ کیونکہ اس کے بارے میں یہ بات یقینی ہو گئی کہ وہ اپنے اقرار اور دعوی سے جھوٹی تھی۔ اسی لئے اس کا اقرار کو باطل قرار دیا گیا۔ اور اگر اسے چھ مہینے ہو جانے کے بعد بچہ ہوا تو بچہ کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ ہمیں اس کے اقرار کا جھوٹا ہونا یقینی طور سے معلوم نہ ہو سکا۔ کیونکہ اس عدت کے ختم ہونے کے بعد بھی اس کو حمل قرار پا سکتا ہے۔ اور لفظ مطلقہ معتدہ کا ہر معتدہ کے لئے حکم کو عام کرتا ہے اور سب کو شامل ہوتا ہے۔

توضیح: اگر ایسی عورت کو جس کا شوہر مر گیا ہو عدت گزارتے ہوئے بچہ پیدا ہو جائے تو کتنے دنوں تک اس بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ثابت ہو سکتا ہے۔ اگر کسی عدت گزارنے والی نے اپنی عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار کر لیا پھر اسے بچہ بھی پیدا ہو گیا اس صورت میں اس بچہ کا نسب کب تک ثابت ہوگا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ویثبت نسب ولدالمتوفیٰ عنها زوجها مابين الوفاة وبين السنتين

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ کمابینا فی الصغیرۃ الخ یعنی متوفی عنہا زوجہا کی عدت تو شریعت نے چار مہینے دس دن متعین کر دی ہے اس لئے اس کے بعد بچہ ہونے سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ شریعت نے اس کی عدت کے ختم ہو جانے کا

حکم دے دیا ہے۔ تو یہ ایسی سمجھی جائے گی کہ گویا کسی نے اپنی عدت کے گزر جانے کا اقرار کر لیا ہو۔ جیسا کہ ابھی صغیرہ کی صورت میں بیان کیا گیا ہے۔ اگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیوہ عورت کی عدت گزارنے کا ایک طریقہ چار مہینے دس دن گزارنے ہیں اور دوسرا طریقہ وضع حمل ہونے کا ہے۔ یعنی اگر وہ حاملہ ہو تو وضع حمل ہوتے ہی اس کی عدت پوری ہو جاتی ہے۔ بر خلاف نابالغہ کمسن لڑکی کے۔ کیونکہ اس کے حق میں اصل یہ ہے کہ اسے حمل نہ ہو۔ کیونکہ بالغہ ہونے سے پہلے اسے حمل نہیں رہتا۔ لیکن بالغہ ہونے کی صورت میں یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید اسے حمل ٹھہر گیا ہو۔ ف: اور اس کے صغیرہ ہونے میں کچھ شک نہیں ہے یعنی اس کا کمسن اور صغیرہ ہونا تو پہلے سے معلوم ہے۔ لہٰذا کسی یقینی دلیل کے بغیر اسے بالغہ نہیں کہا جا سکتا ہے۔ اس لئے اسکی عدت شوہر کے مرنے کی صورت میں چار مہینے دس دن ورنہ تین مہینے ہی متعین رہے گی۔ لیکن جو بالغہ بیوہ ہوئی ہو وہ اگر حاملہ نہ ہو تو چار مہینے دس دن سے اور حاملہ ہونے کی صورت میں اپنی وضع حمل سے عدت گزارے گی۔ لہٰذا اس کے حکم کو صغیرہ کمسن کے حکم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔

واذا اعترفت المعتدة بانقضاء عدتها ثم جاء ت بالولد لاقل من ستة اشهر يثبت نسبه ......الخ

اور اگر عدت گزارنے والی نے اپنی عدت کے گزرنے کا اقرار کیا پھر چھ مہینے سے کم میں اسے بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب ثابت ہو گا۔ کیونکہ اس کا جھوٹ کہنا اور جھوٹا ہونا یقینی طور سے معلوم ہو گیا ہے۔ اس لئے اس کا اقرار باطل ہو گیا۔ وان جاءت الخ اور اگر عدت گزارنے والی کو چھ مہینے پر بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب ثابت نہ ہو گا۔ کیونکہ ہمیں یہ بات یقینی طور سے معلوم نہیں ہو سکی کہ واقعۃً وہ اپنے دعوئی میں جھوٹی ہے۔ بھی اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ یہ حمل شاید عدت کے بعد قرار پایا ہو۔ اس جگہ لفظ معتدہ بغیر کسی قید کے بیان کیا گیا ہے جو ہر قسم کی معتدہ کو شامل ہے۔ ف یعنی وہ عدت والی وفات کی عدت میں ہو یا طلاق بائن یا طلاق رجعی کی عدت میں ہو۔ اور قاضی خان رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ جو عورت حیض سے مایوس ہو۔ اور اس نے اپنی عدت کے گزرنے کا اقرار کیا پھر دو برس سے کم میں اسے بچہ پیدا ہو تو اس کا نسب ثابت ہو گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ لفظ معتدہ پر ایسی عورت کو شامل ہے جو عدت گزار رہی ہو مگر اسے اب تک حیض کے آنے سے بالکل مایوسی نہ ہو گئی ہو۔ ع

واذا ولدت المعتدة ولدا لم يثبت نسبه عند ابی حنيفة الا ان يشهد بولا دتها رجلان اور جل وامرأتان الا ان يكون هناك حبل ظاهر او اعتراف من قبل الزوج فيثبت النسب من غير شهادة وقال ابو يوسف و محمد يثبت في الجميع بشهادة امرأة واحدة لان الفراش قائم بقيام العدة وهو ملزم للنسب والحاجة الى تعيين الولد انه منها فيتعين بشهادتها كمافی حال قيام النكاح ولا ابی حنيفة ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل والمنقضی ليس بحجة فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء فيشترط كمال الحجة بخلاف ما اذا كان ظهر الحبل او صدر الاعتراف من الزوج لان النسب ثابت قبل الولادة والتعين يثبت بشهادتها

ترجمہ: اور جب عدت گزارنے والی کو کوئی بچہ پیدا ہو تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کا نسب ثابت نہیں ہو گا۔ یہاں تک کہ اس کی ولادت کے بارے میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں۔ البتہ اس صورت میں کہ اس کا حاملہ ہونا پہلے سے ظاہر ہو یا خود شوہر نے بھی اعتراف کر لیا ہو۔ تو بغیر کسی گواہی کے بھی یہ نسب ثابت ہو جائے گا۔ لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمھم اللہ نے کہا ہے کہ تمام صورتوں میں ایک ہی عورت کی گواہی کافی ہو گی اور نسب ثابت ہو گا۔ اس لئے کہ عدت کے دن باقی رہنے کی وجہ سے عورت اپنے شوہر کی فراش ہے۔ اور فراش قائم رہنے سے نسب لازم ہو جاتا ہے۔ اس لئے نسب ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے البتہ یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ بچہ واقعتاً اسی عورت کے پیٹ کا ہے تو یہ بات ایک ہی عورت کی گواہی سے ثابت ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ نکاح قائم رہنے کی صورت میں بالاتفاق نسب ثابت ہو تا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کا اپنے وضع حمل کے اقرار سے اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے اور گزری ہوئی چیز کبھی بھی

حجت نہیں ہوتی ہے۔اس لئے پھر سے نسب ثابت کرنے کے ضرورت ہوئی۔ جس کے لئے پوری گواہی کا ہونا شرط ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ اس کا حمل ظاہر ہویا شوہر نے پہلے ہی اس کا اقرار کرلیا ہو تو وہاں اس بات کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ اس بچہ کا نسب تو اس کی پیدائش سے پہلے ثابت ہو چکا ہے۔اب اس بات کا ثبوت چاہئے کہ یہ بچہ اسی عورت سے پیدا ہوا ہے۔ تو یہ بات ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جاتی ہے۔

توضیح: بچہ کی ولادت اور اس کے نسب کا ثبوت کس طرح ہوگا۔اختلاف ائمہ' دلیل

واذاولدت المتعدة ولدالم يثبت نسبه عند ابى حنيفة الا ان يشهد بولا دتها رجلان ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔وقال ابو یوسف رحمة الله علیه الخ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک تمام صورتوں میں ایک ہی عورت کی گواہی سے بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ف: بشرطیکہ یہ عورت خود آزاد و عادل ہو اور لفظ شہادت کے ساتھ کہے۔امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے۔اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے۔اور قاضی خان میں ہے کہ یہی اختلاف ہر ایسے مسئلہ میں ہوگا جس میں مرد بھی حالات پر مطلع ہو سکتے ہوں۔اور علماء حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر دونوں میں نکاح باقی ہو تو صرف ایک بچہ جنائی (پیدائش کے وقت کام کرنے والی) کی گواہی کافی ہے۔اور اسی کی گواہی سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ لیکن ان میں سے کسی کی موت یا طلاق واقع ہو جائے تب اختلاف ہوگا۔ یعنی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس صورت میں ایک بچہ جنائی کی گواہی سے ولادت اور نسب ثابت نہ ہوگا۔ لیکن صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک ثابت ہو جائے گا۔

لان الفراش قائم بقيام العدة وهو ملزم للنسب والحاجة الى تعيين الولدانه منها ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف: اس اختلاف مذہب اور ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدک عدت باقی رہنے کی وجہ سے نسب خود ثابت ہے اور صرف یہ معلوم ہونا کہ یہ بچہ اسی عورت کے پیٹ کا ہے یہ بات صرف ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائے گی۔ لیکن امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہاں نسب ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ جب عورت نے وضع حمل کا اقرار کرلیا تو یہ عدت گزرنے کا اقرار ہوا۔اس لئے اب وہ فراش نہ رہی۔ بلکہ ایک اجنبیہ ہوگئی۔اور اجنبیہ کے بچہ کا نسب اس کے پہلے شوہر سے ثابت کرنے کے لئے پوری دلیل کی ضرودت ہے۔ یعنی دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا۔

فان كانت معتدة عن وفاة فصدقها الورثة فى الولادة ولم يشهد على الولادة احد فهو ابنه فى قولهم جميعا وهذا فى حق الارث ظاهر لانه خالص حقهم فيقبل فيه تصديقهم امافى حق النسب هل يثبت فى حق غيرهم قالوا اذاكانوا من اهل الشهادة يثبت لقيام الحجة ولهذا قيل تشترط لفظة الشهادة وقيل لا تشترط لان الثبوت فى حق غيرهم تبع للثبوت فى حقهم باقرار هم و ماثبت تبعالايراعى فيه الشرائط.

ترجمہ: اگر عورت اپنے شوہر کی وفات کی عدت گزار رہی ہو اس وقت اس نے بچہ پیدا ہونے کا دعویٰ کیا اور شوہر کے وارثوں نے اس کی بات کی تائید کردی۔ مگر بچہ کی ولادت پر کوئی گواہ نہیں ہے۔ تو بالاتفاق تینوں ائمہ کے نزدیک یہ بچہ اس کے مرنے والے شوہر کا ہی ہوگا۔اور یہ بات میراث کے حق میں ظاہر ہے کیونکہ میراث خالص وارثوں کا حق ہے۔اس لئے ان کی تصدیق قبول کی جائے گی۔اب یہ بات کہ اس بچہ کا نسب اس مرنے والے سے ثابت ہو جانے سے اس کے وارثوں میں سے جن لوگوں نے اقرار کرلیا ہے ان کے علاوہ یہ اقرار دوسروں کے حق میں بھی ثابت ہو گا یا نہیں۔ تو مشائخ رحمۃ اللہ علیہم نے فرمایا ہے کہ اگر تصدیق کرنے والے ورثہ ایسے ہوں جن کی گواہی پوری ہو جاتی ہو تو اسی اقرار سے سبھوں کے حق میں نسب ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ حجت یعنی شرعی شہادت قائم ہو گئی ہے۔اسی بناء پر بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس موقع میں لفظ شہادت یا

گواہی سے کہنا ضروری ہے۔ اور کچھ دوسرے فقہاء نے کہا ہے کہ اس طرح کہنے کی کوئی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ غیروں کے حق میں نسب ثابت ہونا اس بات کے تابع ہے کہ وارثوں کے حق میں ان کے اقرار سے ہی نسب ثابت ہو جائے۔ اور جو چیز کسی کے تابع ہو کر ثابت ہے اس میں شرائط کا لحاظ کرنا ضروری نہیں ہے۔

توضیح: اگر کوئی عورت عدت وفات گزار رہی ہو۔ اسی زمانہ میں اس نے اپنے بچہ کے پیدا ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور شوہر کے وارثوں نے ولادت کے بارے میں اس عورت کی بات کی تائید کر دی مگر اس پر کوئی گواہ نہ ہو تو اس کے نسب اور وراثت کے ثبوت کے بارے میں فقہاء کے اقوال اور دلائل

فان كانت معتدة عن وفاة فصدقها الورثة في الولادة ولم يشهد على الولادة احد فهو ابنه......الخ

اگر عورت اپنے شوہر کے مرنے پر عدت گزار رہی ہو اسی وقت اس نے ولادت کا دعویٰ کر لیا۔ اور شوہر کے وارثوں نے اس کے بچہ پیدا ہونے کے بارے میں اس کے قول کی تائید کی مگر اس کی ولادت پر کوئی گواہ نہیں ہے۔ تو بالاتفاق تینوں اماموں کے قول کے مطابق یہ بچہ اسی مرنے والے شوہر کا بچہ ہے۔ ف اسی لئے مرنے والے کے ترکہ کا وارث ہوگا۔ اور وارثوں کی تصدیق و تائید کے یہ معنی ہیں کہ سارے ورثہ اس بات کا اقرار کریں یا کم از کم وارثوں میں سے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ایسی جن کی گواہی قابل قبول ہو اس بات کا اقرار کر لیں اس طرح بچہ کا نسب بھی ثابت ہوگا اور جو اس کا انکار کرنے والے ہوں ان کا بھی شریک ہوگا۔

شیخ اسبیجابی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہ استحسان ہے اگرچہ قیاس یہ ہے کہ ثبوت نہ ہو۔ کیونکہ ان لوگوں نے مردہ کے ذمہ نسب کا اقرار کیا اس لئے مقبول نہ ہوگا۔ اور شمس الائمہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ شوہر کے موجودہ ورثہ اس شوہر کے قائم مقام مانے گئے ہیں۔ اس لئے کہ اگر وہ شوہر یوں کہتا کہ اس عورت کو جو بچہ ہوا ہے وہ میرا ہے تو یقیناً اس کا نسب ثابت ہو جاتا۔ اسی طرح جب اس کے قائم مقام افراد نے اقرار کر لیا تو بھی ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ نسب کا ثابت ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ وہ عورت اس مرد کے فراش میں ہو۔ اور موت کے بعد جب تک عدت باقی ہے عورت اس کی فراش ہے۔ اس لئے اس کا نسب ثابت ہے۔ اور اب صرف اس گواہی کی ضرورت ہے کہ اسی عورت کو بچہ ہوا ہے۔ تو یہ بات وارثوں کے اقرار سے ثابت ہو جائے گی یا جب دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں جو پورا نصاب میں گواہی دیں تو ان کی گواہی سب کے حق میں حجت ہو جائے گی۔

وهذا في حق الارث ظاهر لانه خالص حقهم فيقبل فيه تصديقهم......الخ

اور یہ بات میراث کے حق میں ظاہر ہے کیونکہ میراث خالص ان وارثوں کا حق ہے اس لئے صرف ان کی تصدیق قبول کے حکم میں ہوگی۔ ف فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر وہ لوگ اس طرح اقرار کریں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ بچہ اسی مرنے والے کا ہے۔ تو اس کا نسب سب لوگوں کے حق میں ثابت ہوگا۔ اور بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہم نے کہا کہ گواہی دینے کی کوئی شرط نہیں ہے۔ فقیہ ابواللیث رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے۔

اما في حق النسب هل يثبت في حق غيرهم قالوا اذا كانوا من اهل الشهادة يثبت......الخ

اب یہ بات جانی باقی ہے کہ اس میت سے اس بچہ کا نسب ثابت ہونا ان وارثوں کے سوا جو اقرار کر لینے والے ہیں دوسروں کے حق میں ثابت ہوگا یا نہیں تو مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اگر تصدیق کرنے والے وارثین ایسے ہوں جن کی گواہی پوری ہوتی ہو تو سب کے حق میں نسب ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ حجت یعنی شرعی شہادت پائی گئی ہے۔ اسی لئے بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ گواہی کے لفظ کا پایا جانا ایک شرط ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اس لفظ کے ہونے کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ

غیروں کے حق میں نسب ثابت ہونا اس بات کے تابع ہے کہ وارثوں کے حق میں ان کے اقرار سے نسب ثابت ہو جائے۔اور جو کوئی چیز تابع ہو کر ثابت ہوتی ہے اس میں شرط ہونے کا لحاظ نہیں ہوتا ہے۔

ف: خلاصہ یہ ہوا کہ جب وارثوں نے مردہ کے لئے اس بچہ سے باپ بیٹے ہونے کے رشتہ کا اقرار کر لیا تو اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ وہ میراث پانے میں ان تمام لوگوں کا شریک ہو گیا اور اقرار کرنے والوں کے قول کے مطابق نسب میں بھی وہ اس مردہ شخص کا لڑکا ہے۔لیکن یہ بات کہ ان لوگوں کا اقرار دوسرے لوگوں کے اوپر بھی ایسی دلیل ہو جائے کہ مردہ کا قرض دار اس مردہ کا قرضہ اسی شخص کو ادا کرے یا نہیں۔جواب میں مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے وارثوں میں سے کم از کم دو عادل یا ایک مرد اور دو عادل عورتیں ہوں تو وہ بچہ سب کے نزدیک اس مردہ کا لڑکا ہوگا۔لیکن بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہم نے یہ شرط لگائی ہے کہ ان لوگوں کا اقرار شہادت یا گواہی کے لفظ کے ساتھ ہو۔لیکن دوسرے مشائخ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسی شرط نہیں ہے۔اور یہ اظہر ہے۔کیونکہ نسب ثابت ہونا در اصل وارثوں کے حق میں ہے۔اور دوسرے لوگوں کے حق میں تو ضمناً اور تابع ہو کر ہے۔اور جو چیز ضمناً ثابت ہوتی ہے اس میں شرائط کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔جیسا کہ کسی مولیٰ نے حالت سفر میں کسی جگہ اقامت کی نیت کر لی تو اس مولیٰ کے حق میں اقامت کی شرائط کا اعتبار ہوگا لیکن اس کے غلاموں اور خادموں کی حق میں ان شرائط کا اعتبار نہ ہوگا۔کیونکہ یہ لوگ اپنے مولیٰ کے تابع ہیں۔یہی حال بادشاہ اور اس کے لشکر کا ہے۔اس طرح جب وارثوں کے اقرار سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ بچہ اسی مردہ شخص کا لڑکا ہے تو کسی شرط کے بغیر غیروں کے حق میں ثابت ہے اگرچہ وارثوں نے گواہی اور شہادت کے لفظ کے ساتھ کہا ہو یا نہ کہا ہو۔اچھی طرح سمجھ لیں۔م۔ع

واذاتزوج الرجل امرأة فجاء ت بولدلاقل من ستة اشهرمنذ يوم تزوجهالم يثبت نسبه لان العلوق سابق على النكاح فلايكون منه وان جاء ت به لستة اشهر فصاعدا يثبت نسبه منه اعترف به الزوج اوسكت لان الفراش قائم والمدة تامة فان جحد الولادة يثبت بشهادة امرأة واحدة تشهد بالولادة حتى لونفاه الزوج يلاعن لان النسب يثبت بالفراش القائم واللعان انمايجب بالقذف وليس من ضرورته وجود الولد فانه يصح بدونه فان ولدت ثم اختلفافقال الزوج تزوجتك منذاربعة وقالت هي منذستة اشهرفالقول قولها وهوابنه لان الظاهر شاهد لهافانها تلدظاهرامن نكاح لامن سفاح ولم يذكرالا ستحلاف وهوعلى الاختلاف.

ترجمہ: اگر کسی مرد نے کسی سے نکاح کیا اور نکاح کے دن سے چھ ماہ کے اندر ہی اس عورت کو بچہ پیدا ہو گیا تو اس بچہ کا نسب ثابت نہ ہوگا۔کیونکہ معلوم ہو گیا کہ قرار حمل چھ مہینوں سے پہلے ہی ہوا ہے۔اس لے وہ بچہ اس شخص کا نہیں ہوگا۔اور اگر چھ مہینے یا اس سے زیادہ پر بچہ ہوا تو اس کا نسب ثابت ہوگا۔جبکہ اس شخص نے اس بچہ کے نسب کا اقرار کیا ہو یا کم از کم اس بارے میں خاموش رہا ہو۔کیونکہ وہ عورت اس کی فراش اور ہمبستر ہے۔اور مدت بھی پوری ہے اور اگر شوہر نے بچہ ہونے کا انکار کیا تو صرف ایک عورت کی اس بات کی گواہی سے کہ اس عورت کا یہ بچہ ہے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔اس کے باوجود اگر اس مرد نے اس بچہ کے ہونے کی نفی کی تو پھر لعان کیا جائے گا۔کیونکہ عورت کی ہمبستری قائم ہونے کی بناء پر بچہ کا نسب ثابت ہو چکا ہے۔اور صرف تہمت لگانے سے ہی لعان واجب ہو جاتا ہے۔اس کے لئے خود بچہ کا موجود ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔کیونکہ بچہ کے بغیر بھی لعان صحیح ہوتا ہے۔اور اگر بچہ پیدا ہونے کے بعد میاں اور بیوی کے درمیان اس طرح اختلاف ہوا کہ شوہر نے کہا کہ میرا تم سے نکاح ہوئے صرف چار ماہ ہوئے ہیں۔اور عورت نے کہا کہ چھ مہینے ہو چکے ہیں۔تو اس وقت عورت کی ہی بات مقبول ہو گی۔اور وہ بچہ اسی مرد کا لڑکا ہوگا۔کیونکہ ظاہری حالت اسی عورت کے حق میں گواہی دیتی ہے۔کیونکہ نکاح سے ہی اسے بچہ ہوگا' اور حرام کاری سے نہیں ہوگا۔اس موقع پر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان نہیں فرمایا ہے کہ اس عورت سے قسم لی جائے گی۔جبکہ یہ اختلافی مسئلہ ہے۔

توضیح: اگر نکاح کے بعد چھ مہینے سے کم میں یا پورے چھ مہینے یا زیادہ ہونے پر عورت کو بچہ پیدا ہو جائے تو بچہ کا نسب ثابت ہوگا یا نہیں۔ اور اگر مرد نے اس صورت میں قبول کرنے سے اقرار کر دیا یا میاں بیوی کے درمیان مدت کے بارے میں یعنی چھ مہینے نکاح کو ہوئے یا نہیں کا اختلاف ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

واذاتزوج الرجل امرأة فجاء ت بولدلاقل من ستة اشهرمنذ يوم تزوجهالم يثبت نسبه ......الخ

اگر مرد نے کسی عورت سے نکاح کے دن سے چھ مہینوں سے کم میں اس عورت کو بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کے نکاح کرنے سے پہلے ہی اس کا حمل قرار پا چکا ہے۔ لہذا اس حمل کا نطفہ اس شوہر کا نہ ہوا۔ ف کیونکہ حمل کی مدت چھ مہینوں سے کم نہیں ہوتی ہے۔ وان جاء ت به الخ اور اگر نکاح کے وقت سے پورے چھ مہینے یا اس سے زیادہ پر اسے بچہ پیدا ہوا تو وہ حمل اس شوہر سے ثابت ہوگا۔ خواہ اس کا شوہر اس حمل کا اقرار کرے یا خاموش رہے۔ کیونکہ عورت کا فراش ہونا نکاح کے ساتھ پایا گیا ہے اور حمل کی مدت بھی پوری ہے۔

فان جحد الولادة يثبت بشهادة امرأة واحدة تشهد بالولادة حتى لونفاه الزوج يلاعن ......الخ

اور اگر شوہر نے اس کی ولادت سے انکار کر دیا تو صرف ایک عورت کی گواہی سے کہ بچہ اسی کا پیدا ہے ولادت ثابت ہو جائے گی۔ ف: اس جگہ ایک عورت سے ایسی عورت مراد ہے جو مسلمان ہو اور آزاد ہو۔ المبسوط۔ ع۔ حتی اذالونفاہ الخ یہاں تک کہ اگر مرد اس بچہ کا انکار کر دے یعنی یہ کہہ دے کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے۔ تو اس کی اپنی بیوی سے اس پر لعان کرنا واجب ہوگا۔ لان النسب الخ کیونکہ اس بچہ کا نسب اس مرد سے صرف اس بناء پر ثابت ہو گیا ہے کہ وہ عورت اب بھی اس کے نکاح میں اور فراش میں ہے۔ اور زناء کی تہمت لگانے سے اس پر لعان واجب ہوا ہے۔ لعان واجب ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ بچہ بھی موجود ہو کیونکہ بچہ کے بغیر بھی لعان ہوتا ہے۔ ف یعنی دایہ اور بچہ جنائی کی گواہی سے ولادت ثابت کی جائے۔ اس گواہی کو لعان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ بلکہ لعان تو اس کو تہمت لگانے سے لازم آیا ہے۔ کیونکہ جب اس نے یہ کہا ہے کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے تو یہ کہہ کر اس عورت کو زناء کی تہمت لگائی ہے۔ اور اگر یوں کہتا کہ تم نے زناء کیا ہے تو بھی لعان لازم آتا۔ پس معلوم ہوا کہ لعان واجب ہونے کے لئے بچہ کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

فان ولدت ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتك منذاربعة وقالت هي منذ ستة اشهرفالقول قولها ......الخ

اگر بیوی کو بچہ ہوا۔ اس کے بعد میاں اور بیوی میں اختلاف ہو گیا۔ اس طرح سے کہ شوہر نے کہا کہ ابھی مجھ سے تمہارے نکاح کو صرف چار مہینے ہوئے ہیں۔ مگر اس بیوی نے کہا کہ چھ مہینے پورے ہو چکے ہیں تو اس بیوی کا قول قبول ہوگا۔ لہذا وہ بچہ اسی شوہر کا ہوگا۔ لان الظاهر شاهد الخ کیونکہ ظاہر حال اس عورت کے لئے شاہد ہے کہ اس کو حلال طریقہ یعنی نکاح کے ذریعہ سے ہی بچہ ہوا ہوگا۔ اور اس نے حرام کاری نہیں کی ہوگی (کیونکہ بغیر دلیل کسی کو حرام کاری پر محمول کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اسے نکاح کے بعد بچہ ہوا ہے) اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ اس سے قسم لی جائے گی حالانکہ اس میں اختلاف ہے۔

ف: یعنی چھ مسائل ایسے ہیں جن میں کہنے والے کی بات اس کے قسم کھانے کے بعد ہی صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک بات قبول کی جائے گی۔ مگر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قسم نہیں لی جائے گی۔ اور بغیر قسم کے ہی بات مان لی جائے گی۔ ان ہی مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے۔

وان قال لامرأته اذاولدت ولدافانت طالق فشهدت امرأة على الولادة لم تطلق عندابى حنيفة وقال

ابویوسف و محمد تطلق لان شهادتها حجة في ذلك قال عليه السلام شهادة النساء جائزة فيمالا يستطيع الرجال النظراليه ولانهالماقبلت في الولادة تقبل فيما يبتني عليها وهوالطلاق ولابي حنيفة انها ادعت الحنث فلايثبت الابحجة تامة وهذالان شهادتهن ضرورية في حق الولادة فلاتظهر في حق الطلاق لانه ينفك عنها.

ترجمہ: اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہوگا تم کو طلاق ہو گی۔ اس کے بعد ایک عورت نے آکر یہ گواہی دی کہ اسے بچہ پیدا ہو گیا ہے۔ تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اسے طلاق نہیں ہو گی۔ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما نے کہا ہے کہ اسے طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ ایک عورت کی گواہی بھی اس مسئلہ میں حجت ہو گی۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے جس صورت میں مردوں کو نظر کرنے کی قدرت نہ ہو۔ اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہو گی۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جب ولادت کے مسئلہ میں عورت کی گواہی مقبول ہوتی ہے تو اس پر جو مسئلہ مرتب ہوتا ہے یعنی طلاق تو اس میں بھی عورت کی گواہی قبول ہو گی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ بیوی نے مرد پر حنث یعنی اس کے حانث ہو جانے یا اس کی قسم میں جھوٹا ہونے کا دعویٰ کیا ہے اس لئے یہ دعویٰ بغیر مکمل دلیل کے ثابت نہیں ہو گا۔ اور یہ اس لئے کہ ولادت کے بارے میں عورت کی گواہی ضرورت کی بناء پر مقبول ہوتی ہے اس لئے طلاق کے بارے میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہو گا۔ کیونکہ طلاق تو ولادت کے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہو گا تم کو طلاق ہو گی اس کے بعد ایک عورت نے اس کی ولادت کی خبر دی۔ تفصیل مسئلہ ' حکم ' اختلاف ائمہ ' دلائل

وان قال لامرأته اذاولدت ولدافانت طالق فشهدت امرأة علي الولادة لم تطلق ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ قال علیہ السلام الخ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ عورتوں کی گواہی ایسے معاملہ میں جائز ہے جس میں مردوں کو نظر کرنے کی قدرت نہیں ہے۔ ف: یعنی مرد شرعاً اس کی طرف نظر نہیں کر سکتا ہو۔ ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے عن عیسیٰ بن یونس عن الاوزاعی عن الزہری کہ اس بات پر سنت جاری ہو چکی ہے کہ عورتوں کی ولادت اور ان کے ایسے عیوب جن پر سوائے عورتوں کے کوئی مطلع نہیں ہو سکتا ہو اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔ اور اسی کی روایت عبدالرزاق عن ابن جریج عن الزہری کی ہے۔ اور یہ دونوں اسناد صحیح ہیں۔ اور جب زہری رحمۃ اللہ علیہ تابعی نے اس کو سنت بیان کیا ہے تو یہ مرسل حدیث مرفوع حدیث کے حکم میں ہوئی۔ جبکہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مرسل حدیث بھی حجت ہوئی ہے۔ م۔ ع۔

ولانها لما قبلت في الولادة تقبل فيما يبتني عليها وهو الطلاق ......الخ

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جب ولادت کے ثابت ہونے میں ایک عورت کی گواہی قبول ہوتی ہے تو جو بات اس ولادت پر مبنی ہے یعنی طلاق تو اس میں بھی ایک عورت کی گواہی قبول ہو گی۔

ولابي حنيفة انها ادعت الحنث فلايثبت الابحجة تامة ......الخ

اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل ہے کہ عورت نے اپنے شوہر پر حانث ہونے کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہ شوہر اپنی قسم میں جھوٹا ہو گیا ہے۔ اس لئے مجھ پر طلاق واقع ہو گئی ہے۔ اور پوری حجت پائے جانے کے بغیر کسی کا حنث ہونا ممکن نہیں ہو گا۔ ف: خلاصہ یہ ہے کہ حانث ہونے اور قسم باطل ہونے کے لئے پوری حجت چاہئے۔ البتہ ولادت میں ایک ہی عورت کی گواہی قبول ہو جاتی ہے۔ **وھذا لان الخ** اور یہ اس وجہ سے کہ ولادت کے بارے میں عورتوں کی گواہی کا جائز ہونا ایک ضرورت کی بناء پر ہے لہذا طلاق کے بارے میں اس کا اثر ظاہر نہ ہو گا۔ کیونکہ طلاق تو ولادت کے بغیر بھی پائی جاتی ہے۔ ف اس لئے اگر ولادت کے

مسئلہ میں ایک عورت کی گواہی قبول ہوتی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ طلاق کے مسئلہ میں بھی اسی ایک عورت کی گواہی قبول ہو جائے گی۔ البتہ اگر ایسی کوئی چیز ہو جو ولادت سے کبھی الگ نہیں ہوتی ہے تو جب ولادت ثابت ہو گی وہ چیز بھی ثابت ہو گی۔ جیسے اگر ولادت کا ثبوت ہو تو نفاس کا ثبوت بھی لازمی طور سے ہو جائے گا۔ کیونکہ نفاس ولادت سے کبھی بھی علیحدہ ہو کر نہیں پایا جاتا ہے۔ بخلاف طلاق کے کہ وہ ولادت کے لئے لازم نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے ولادت سے طلاق ثابت نہیں ہو گی۔ اس پر عینی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہاں گفتگو اس طلاق میں ہو رہی ہے جو ولادت پر متعلق ہے۔ اس لئے جب ایک عورت کی گواہی سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ولادت پائی گئی ہے۔ تو اس کے ساتھ طلاق بھی لازم ہے۔ وہ بھی پائی جائے گی۔

وان كان الزوج قداقربالحبل طلقت من غيرشهادة عندالابى حنيفة وعندهما تشترط شهادة القابلة لانه لابد من حجة لادعواها الحنث وشهادتها حجة فيه على مابينا، ولان الاقرار بالحبل اقرار بما يفضى اليه و هو الولادة ولانه اقربكونها موتمنة فيقبل قولها فى رد الامانة، قال واكثر مدة الحمل سنتان لقول عائشةؓ الولد لايبقى فى البطن اكثر من سنتين، ولوبظل مغزل، واقله ستة اشهر لقوله تعالى ﴿وحمله وفصاله ثلثون شهرا﴾ ثم قال وفصاله فى عامين فبقى للحمل ستة اشهر والشافعى يقدر الاكثر باربع سنين، والحجة عليه مارويناه والظاهر انها قالته سماعا اذ العقل لايهتدى اليه.

ترجمہ: اور اگر شوہر نے خود اس کے حمل کا اقرار کر لیا تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بغیر کسی گواہی کے اسے طلاق ہو جائے گی۔ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک بچہ جننے والی عورت کی گواہی شرط ہو گی۔ کیونکہ اس بیوی نے اپنے شوہر کی قسم میں حانث ہونے یعنی خود کے طلاق پانے کا جو دعویٰ کیا ہے اس کے لئے کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ اور اس مسئلہ میں ایک دایہ کی بھی گواہی حجت ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر (پہلے مسئلہ میں) بیان کر چکے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ ہونے کا اقرار ہی اس کے نتیجہ کا یعنی ولادت کا بھی اقرار ہوتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ شوہر نے اپنی بیوی کے امانت دار ہونے کا اقرار کیا ہے یعنی حمل اس کی امانت میں ہے اس لئے اس امانت کے واپس کرنے میں بھی اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ کہا حمل رہنے کی زیادہ سے زیادہ مدت دو برس ہے۔ حضرت عائشہؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بچہ پیٹ میں دو برس سے زیادہ نہیں رہتا ہے اگرچہ تکلہ کے سایہ کے برابر ہو۔ اور اس کی مدت کم از کم چھ مہینے ہیں۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ بچہ کا حمل میں رہنا اور اس کا دودھ چھوڑنا تیس ماہ ہیں۔ پھر فرمایا کہ اس کا دودھ چھوڑنا دو برسوں میں ہے اس طرح حمل کے لئے چھ مہینے ہی باقی رہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مدت حمل زیادہ سے زیادہ چار برس قرار دیتے ہیں۔ ان کے خلاف ہماری دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے وہ بات سن کر ہی کہی ہو گی کیونکہ عقل سے ایسی بات نہیں کہی جاتی ہے۔

توضیح: اگر گزشتہ جملہ کے بعد خود شوہر نے اپنی اس بیوی کے حاملہ ہونے کا اقرار اور عورت نے ولادت کا دعویٰ کر لیا ہو۔ حمل پیٹ میں رہنے کی مدت کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ کتنی ہے۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وان كان الزوج قداقربالحبل طلقت من غيرشهادة عند لابى حنيفة ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولہ ان الاقرار الخ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ ہونے کا اقرار تو ایسی چیز کا بھی اقرار ہے جو اس کا نتیجہ ہو۔ جو کہ ولادت ہے۔ ف: یعنی حاملہ ہونے کا انجام یہ ہے کہ اسے بچہ پیدا ہو۔ پس جب حمل کا اقرار کیا تو ولادت کا بھی اقرار ہوا کیونکہ حمل کا انجام یہی ہوتا ہے اس لئے اس میں گواہی کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ لیکن اس میں ایک

شبہ یہ رہ جاتا ہے کہ ہر حمل کا پیدا ہونا ضروری نہیں ہے شاید کہ حمل خون کی حالت میں ہی ساقط ہو گیا ہو۔ اور وہ بچہ نہیں بن سکا۔ حالانکہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا ہے۔ پھر یہ کہا کہ اگر تم کو کوئی بچہ پیدا ہو تو تم کو طلاق ہے۔ اس کے بعد عورت نے دعویٰ کیا کہ مجھے بچہ پیدا ہوا ہے اور شوہر نے اس کا انکار کیا۔ تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک گواہوں کے بغیر ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ حمل کے اقرار سے ولادت کا اقرار لازم نہیں آتا ہے۔ اور شاید مصنفؒ نے اسی لئے دوسری دلیل پیش کی ہے۔

ولانه اقر بكونها موتمنة فيقبل قولها في رد الامانة، قال واكثر مدة الحمل سنتان ......الخ

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اس بیوی کے امین ہونے کا اقرار کیا ہے اس طرح سے کہ میرے نطفہ کا حمل اس کی امانت میں ہے اس لئے اس امانت کے واپس کرنے کے بارے میں بھی اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ ف: کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ امین اپنے پاس جب رکھی ہوئی امانت کے واپس کرنے کا دعویٰ کرے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس قاعدہ میں بھی تردد ہے۔ مگر ممکن ہے کہ اس کے کہنے کا مطلب یہ ہو کہ اگر قسم کھا کر دعویٰ کرے تب اس کا قول قبول ہوگا۔

قال واكثر مدة الحمل سنتان لقول عائشةؓ الولد لايبقى في البطن اكثر من سنتين......الخ

اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ حمل کی انتہائی مدت جس میں پیٹ میں بچہ رہ سکتا ہے دو برس ہے۔ لقول عائشه الخ حضرت عائشہؓ کے اس قول کی وجہ سے کہ بچہ پیٹ میں دو برس سے زیادہ نہیں رہ سکتا ہے اگرچہ تکلا (چرخ کی وہ آہنی سلاخ جس پر کاتتے وقت ککڑی بنتی جاتی ہے۔ انوار الحق قاسمی) کے سایہ کے برابر ہو۔ ف: یعنی تکلا کا سایہ پھرنے کے برابر بھی زائد نہیں ہوتا ہے۔ اس حدیث کو دار قطنی و بیہقی نے سند جید کے ساتھ روایت کیا ہے۔

واقله ستة اشهر لقوله تعالى ﴿وحمله وفصاله ثلثون شهرا﴾ ثم قال وفصاله في عامين ......الخ

اور حمل کی کم از کم مدت چھ مہینے ہیں۔ ف: یعنی چھ مہینے سے کم میں کوئی بچہ پیدا نہیں ہوتا ہے۔ لقوله تعالى الخ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا ہے کہ ﴿حمله و فصاله ثلثون شهرًا﴾ یعنی بچہ کا حمل میں رہنا اور اس کا دودھ چھوڑنا تیس مہینے یعنی دو برس اور چھ مہینوں میں ہوتا ہے۔ پھر فرمایا و فصاله في عامين اور بچہ کا دودھ چھوڑنا دو برس میں ہوتا ہے۔ اس طرح حمل کے واسطے صرف چھ مہینے باقی رہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حمل کے لئے سب سے زیادہ مدت کا اندازہ چار برس کیا ہے۔ لیکن حضرت عائشہؓ سے جو روایت کی ہے وہ شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف دلیل ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر ہی اس کی روایت کی ہے۔ اس لئے کہ محض عقل سے ایسی بات نہیں کہی جا سکتی ہے۔

ف: اور شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی وجہ وہی ہے جو بیہقی نے ولید ابن مسلم سے روایت کی کہ میں نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیث ذکر کی تو انہوں نے فرمایا کہ ہمارے پڑوس میں محمد بن عجلان کی بیوی رہتی ہے وہ اور اس کا شوہر دونوں ہی سچے آدمی ہیں ان کے تین بچے بارہ برس میں پیدا ہوئے یعنی ہر بچہ پیٹ میں چار برس رہا۔ شیخ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا ہے کہ اول تو ہمیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے اس روایت کے مان لینے میں تامل ہے۔ اور اگر ہم مان بھی لیں تو یہ روایت اس حدیث کا معارضہ کس طرح کر سکتی ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کیونکہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور شارع (رسول اللہ ﷺ) کے کلام میں خطاء کا احتمال نہیں ہے البتہ اسی عورت کے کلام میں خطاء کا احتمال موجود ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی کہ اسے چار برس حیض نہیں آیا۔ حالانکہ عورتوں کو دو دو برس حیض نہیں آتا ہے۔ اس لئے شاید دو برس کے بعد وہ حاملہ ہوئی ہو۔ اور پیٹ میں حرکت معلوم ہونا تو یہ کبھی بچہ کے بغیر بھی ہوتا ہے۔ پھر شیخ موصوف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے وقت کے ایک عورت کی نقل بیان کی کہ اس نے نو مہینے تک اپنے پیٹ میں حمل کے آثار پائے اور پیٹ بڑا ہو گیا یہاں تک کہ دردزہ کی (پیدائش

کے وقت کی تکلیف) شروع ہوگئی اور اولاد بھی آگئی مگر جب درد بڑھا تو تھوڑا سا خون گرا اسی طرح بار بار تھوڑا تھوڑا خون گرتا رہا یہاں تک کہ پیٹ خالی ہوگیا۔ اور کوئی بچہ پیدا نہیں ہوا۔ دراصل روایت کے مقابلہ میں ایسی حکایتوں کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ م۔ف

ومن تزوج امة فطلقها ثم اشتراهافان جاء ت بولدلاقل من ستة اشهرمنديوماشتراهالزمه والالم يلزمه لانه فى الوجه الاول ولدالمعتدة فان العلوق سابق على الشراء و فى الوجه الثانى ولد المملوكة لانه يضاف الحادث الى اقرب وقته فلا بدمن دعوة وهذا اذاكان الطلاق واحدابائنا اوخلعا اورجعيا امااذاكان اثنتين يثبت النسب الى سنتين من وقت الطلاق لانها حرمت عليه حرمة غليظة فلايضاف العلوق الا الى ماقبله لانها لاتحل بالشراء.

ترجمہ: اگر کسی نے دوسرے شخص کی باندی سے نکاح کیا پھر (بعد وطی) اسے طلاق دے دی۔ پھر اسے اس کے مالک سے خرید لیا پھر خریداری کے دن سے چھ مہینے سے کم میں ہی اسے بچہ پیدا ہوگیا تو اس بچہ کا نسب اسی سے ہوگا۔ ورنہ بغیر دعوی نسب لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ پہلی صورت میں وہ عدت گزارنے والی عورت (بیوہ) کا بچہ ہے۔ کیونکہ اس کی خریداری سے پہلے ہی بچہ کا نطفہ ٹھہر چکا ہو (یعنی اس کی طلاق کی عدت حمل گزارنے کی عدت ہوگی۔ جو ولادت ہونے سے ہی ختم ہوگی) اور دوسری صورت میں وہ اس کی مملوکہ باندی کا بچہ ہے کیونکہ اس کا حمل قرار پانا سب سے نزدیک وقت کی طرف منسوب ہوگا۔ یعنی طلاق کے وقت کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ خرید کے وقت کی طرف منسوب ہوگا۔) اس لئے اس صورت میں اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کرنا ضروری ہوگا (یعنی اس کے دعویٰ کے نسب کے بغیر نسب لازم نہ ہوگا۔) یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اس نے ایک بائن طلاق یا ایک رجعی طلاق یا خلع دیا ہو۔ اور اگر اس نے دو طلاقیں دی ہوں تو طلاق کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں اس باندی نے اس سے حرمت غلیظہ پائی ہے (اس لئے حلالہ کے بغیر اس کے لئے حلال نہیں ہو سکتی ہے) اس لئے نطفہ کا قائم ہونا طلاق پانے سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب ہو سکتا ہے اس لئے یہ باندی اس کے لئے حلال نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے شخص کی باندی سے نکاح کیا پھر بعد وطی اسے طلاق دے دی پھر اسے خرید لیا اور خریداری کے دن سے چھ مہینے سے کم میں یا زیادہ میں اسے بچہ پیدا ہوگیا۔ مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل

ومن تزوج امة فطلقها ثم اشتراهافان جاء ت بولدلاقل من ستة اشهرمنديوم شتراهالزمه ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ اما اذا کان اثنتین الخ اور اگر اس نے اپنی باندی کو دو طلاقیں دی ہوں تو طلاق کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہوگا۔ کیونکہ باندی شوہر سے حرمت غلیظہ پا کر حرام ہوئی ہے۔ اس لئے اب حلالہ کئے بغیر اس کے لئے حلال نہیں ہوگی۔ اس لئے نطفہ کا قائم ہونا سوائے طلاق سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ خرید کی وجہ سے یہ باندی حلال نہیں ہو سکتی ہے۔ ف: اس لئے کہ باندی کے حق میں دو طلاقیں حرمت غلیظہ ہیں۔ یعنی بغیر دوسرے شوہر سے نکاح کئے ہوئے پہلے شوہر پر نئے نکاح یا خرید وغیرہ کے وہ حلال نہیں ہو سکتی ہے۔ اور مسلمان کے کسی بھی عمل کو حتی الامکان بدکاری پر محمول نہیں کرنا چاہئے۔ اس لئے یہی کہنا ہوگا کہ اس بچہ کا نطفہ طلاق سے پہلے ہی قرار پا چکا تھا۔ بشرطیکہ دو برس کے اندر پیدائش ہوگئی ہو۔ اور جبکہ اس نے اس باندی کو ایک ہی طلاق دی تو حلالہ کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ اس لئے بہت ممکن ہے کہ خریدنے کے بعد اس نے وطی کی ہو کیونکہ پیدائش کی مدت چھ مہینے سے زیادہ ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ اپنی باندی سے

جو بچہ پیدا ہوا اس کا نسب اسی صورت میں ثابت ہوتا ہے کہ مولیٰ اس کے نسب کا دعویٰ بھی کرے۔ لیکن اگر چھ مہینے سے کم مدت میں پیدا ہوا تو خریدنے کے بعد اس وطی کا احتمال نہیں ہے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ یہ نطفہ طلاق دینے سے پہلے کا ہے۔ اس لئے وہ نکاح کے زمانہ کا نطفہ ہوا۔ اس لئے نسب لازم ہوگا۔ ع

ومن قال لامته انکان فی بطنك ولد فهومنی فشهدت علی الولادة امرأة فهی ام ولده لان الحاجة الی تعین الولدويثبت ذلك بشهادة القابلة بالاجماع ومن قال لغلام هوابنی ثم مات فجاء ت ام الغلام وقالت اناامرأته فهی امرأته وهوابنه ترثانه وفی النوادر جعل هذا جواب الاستحسان والقياس ان لايكون لهاالميراث لان النسب كمايثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطی عن شبهة وبملك اليمين فلم يكن قوله اقرارا بالنكاح وجه الاستحسان ان المسألة فيما اذا كانت معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام والنكاح الصحيح هوالمتعين لذلك وضعا وعادة ولولم يعلم بانها حرة فقالت الورثة انت ام ولد فلاميراث لهالان ظهور الحرية باعتبار الدارحجة فی دفع الرق لافی استحقاق الميراث.

ترجمہ: اور جس کسی نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر تمہارے پیٹ میں بچہ ہو تو وہ میرا ہے۔ پھر کسی عورت نے اس کے بچہ کی پیدائش کی گواہی دی تو وہ باندی اس مرد کی ام ولد ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس مسئلہ میں صرف اس کی تعین کی ضرورت ہے کہ اسے بچہ کی پیدائش ہوگئی ہے۔ اور یہ بات بالاجماع صرف ایک عورت کی گواہی سے حاصل ہو جاتی ہے۔ اور جس شخص نے ایک لڑکے کے بارے میں کہا کہ وہ میرا لڑکا ہے پھر وہ شخص مر گیا۔ اس کے بعد اس لڑکے کی ماں آئی اور اس نے کہا کہ میں اس مرنے والی کی بیوی ہوں تو کہنے کے مطابق وہ بیوی ہوگی اور اس کا لڑکا اس مرد کا بیٹا ہوگا۔ اور یہ دونوں ہی اس مرنے والے کے وارث ہوں گے۔ اور نوادر میں ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس جواب کو استحسانی کہا ہے۔ کیونکہ قیاس یہ ہے کہ اس عورت کو اس کی میراث نہ ملے۔ کیونکہ نسب جس طرح نکاح صحیح سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح نکاح فاسد اور شبہہ کی وطی اور ملک یمین سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے اس مرنے والے کے قول کو نکاح صحیح ہونے کا اقرار قرار نہیں دیا جائے گا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ یہ مفروضہ مسئلہ اس صورت کا ہے جبکہ وہ عورت آزاد ہونے (باندی نہ ہونے) اور اس لڑکے کی ماں ہونے میں لوگوں میں مشہور ہو اور ایسے نسب کے ثابت ہونے میں شرع وعادت کے مطابق ان میں صحیح نکاح کا قائم ہونا متعین ہے۔ اور اگر اس عورت کے بارے میں آزاد ہونا لوگوں میں معلوم نہ ہو۔ اس لئے دوسرے ورثہ نے یہ کہا کہ تم تو اس مرنے والے کی ام الولد ہو۔ تو اس کی میراث اس عورت کو نہیں ملے گی۔ کیونکہ دارالاسلام میں ہونے کی بناء پر آزادی ظاہر ہونا مملوکیت دور ہونے کے لئے توجحت ہو سکتا ہے لیکن استحقاق میراث کے لئے نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے ایک لڑکے کے بارے میں کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ پھر وہ شخص مر گیا بعد میں ایک عورت سامنے آئی اور دعویٰ کیا کہ مرنے والا میرا شوہر تھا مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل

ومن قال لامته انکان فی بطنك ولد فهومنی فشهدت علی الولادة امرأة فهی ام ولده ......الخ

جس نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر تمہارے پیٹ میں بچہ ہو تو میرے نطفہ سے ہے۔ پھر اس کے بچہ جننے پر ایک عورت نے گواہی دی تو یہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ کیونکہ یہاں صرف ولادت متعین ہونے کی ضرورت ہے۔ اور یہ بات صرف ایک دایہ کی گواہی سے بھی بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہے۔ ف: اور مولیٰ کا اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کرنا تو وہ پہلے ہی پایا گیا ہے۔ لیکن یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ جب اقرار کے وقت سے چھ مہینے سے کم میں اسے ولادت ہو گئی ہو۔ اور اگر چھ یا ان سے زائد مہینوں میں

ولادت ہوئی تو اس کا نسب اس مرد سے لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ اس وقت یہ احتمال نکل آتا ہے کہ شاید مولیٰ سے گفتگو کے بعد حمل رہا ہو۔ اس لئے مولیٰ اس کا دعویٰ کرنے والا نہ ہوگا۔ ع۔

ومن قال لغلام ھوابنی ثم مات فجاء ت ام الغلام وقالت انا امرأته فھی امرأته وھوابنه ترثانه ......الخ

اگر کسی نے ایک لڑکے کے بارے میں کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ پھر کہنے والا مر گیا۔ اور لڑکے کی ماں نے آکر کہا کہ میں اس مرنے والے کی بیوی ہوں تو یہ عورت اس کی بیوی ہوگی۔ اور وہ لڑکا اس کا بیٹا ہوگا۔ اور یہ دونوں ہی اس مرنے والے کے وارث ہوں گے۔

وفی النوادر جعل ھذا جواب الاستحسان والقیاس ان لایکون لھاالمیراث ......الخ

اور نوادر میں اس حکم کو استحسانی (خلاف قیاس جلی) کہا ہے۔ کیونکہ قیاس تو یہ ہے کہ اس عورت کو میراث میں سے کچھ حصہ نہ ہو۔ کیونکہ نسب جیسے نکاح صحیح سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح نکاح فاسد اور شبہ کی وطی سے بھی ثابت ہوتا ہے اس کے علاوہ وہ عورت اگر باندی ہو تو اس کے مالک سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ تو اس مردہ نے جو اس بچہ کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا تھا اس سے یہ لازم نہیں آیا تھا کہ اس بچہ کی ماں واقعۃً مرنے والے کی بیوی اور اس کی منکوحہ ہی ہو کہ وہ وارث ہو جائے۔ کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ وہ شاید مرنے والے کی باندی ہو یا اس عورت سے کسی شبہ میں پڑ کر وطی کر لی ہو یا اس سے نکاح فاسد ہوا ہو۔ اس احتمال کی بناء پر اس کا بیوی ہونا یقینی نہیں ہوا۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ اس طرح فرض کیا ہوا ہے کہ اس عورت کا آزاد ہونا مشہور ہو اور اس بچہ کی ماں کی حیثیت سے بھی وہ لوگوں کو معلوم ہو۔ جبکہ عادت اور شریعت ہر جگہ ایسے نسب کے بارے میں یہ متعین ہے کہ اس کا نکاح صحیح ہوا ہوگا۔ ف لہٰذا اس مسئلہ میں نکاح فاسد یا شبہ کی وطی کا احتمال نہیں رہا۔ اور جب نکاح صحیح ہونا ہی متعین ہو گیا تو وہ عورت ضرور وارث ہوگی۔ واضح ہو کہ یہاں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ عورت آزاد ہونے کے بارے میں لوگوں میں مشہور ہو یعنی کبھی بھی اس کا باندی کی حیثیت سے ہونا معلوم نہ ہو۔ کیونکہ اگر وہ ایسی نہ ہو تو مردہ کے ورثہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ تم تو ہمارے اس مورث اور میت کی ام ولد ہو۔ اور اس کے مرنے کی وجہ سے آزاد ہوئی ہو۔ اسی طرح اس بچہ کی ماں کی حیثیت سے بھی اس کا ہونا مشہور ہو۔ کیونکہ اگر اس بات کا ثبوت نہ ہوگا جب بھی وہ وارث نہ ہوگی۔

ولولم یعلم بانھا حرۃ فقالت الورثة انت ام ولد فلامیراث لھا......الخ

اور اگر یہ ثابت نہ ہو کہ یہ عورت آزاد ہے اور وارثوں نے کہا کہ تم ہمارے اس مورث کی ام ولد تھی تو اسے میراث نہیں ملے گا۔ کیونکہ دار الاسلام ہونے کی بناء پر آزادی کا ظاہر ہونا غلامی کے دور ہونے کے لئے تو حجت ہو سکتا ہے لیکن میراث کے مستحق ہونے کے لئے نہیں ہوتا ہے۔ ف: یعنی اگر یہ کہا جائے کہ جب یہ عورت دار الاسلام میں موجود ہے اور ظاہر میں یہ کسی کی باندی بھی معلوم نہیں ہوتی ہے۔ تو یہی بات ظاہر طور پر دلیل ہے کہ وہ اصلی طور پر آزاد ہے۔ اس لئے وارثوں کا دعویٰ قابل قبول نہیں ہوگا۔ اور اس شبہ کا جواب یہ دیا کہ دار الاسلام ہونے کی بناء پر بظاہر اس کا آزاد ہونا صرف اس لئے حجت ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ یہ میری باندی ہے تو اس کا قول مقبول نہ ہوگا بلکہ اس کے ذمہ سے غلامی دور رکھی جائے گی۔ لیکن میراث کا مستحق ہونے کے واسطے یہ حجت نہیں ہوگی۔

باب حضانة الولد ومن احق به

واذاوقعت الفرقة بین الزوجین فالام احق بالولدلماروی ان امراۃ قالت یا رسول اللہ ان ابنی ھذا کان بطنی له وعاء وحجری له حوی وثدیی له سقاء وزعم ابوہ انه ینتزعه منی فقال علیه السلام انت احق به مالم تتزوجی ولان الام اشفق واقدر علی الحضانة فکان الدفع الیھاانظر والیه اشار الصدیق ریقھاخیرله من شھدوعسل عندك یا عمر قال حین وقعت الفرقة بینه وبین امرأته والصحابة حاضرون متوافرون .

ترجمہ: باب۔ بچہ کی پرورش کرنے اور اس کے اول حق دار ہونے کے بیان میں۔ جب میاں اور بیوی کے درمیان جدائی ہو جائے تو ماں ہی اس کے بچہ کی پرورش کی زیادہ حق دار ہے۔ اس روایت کی بناء پر کہ ایک عورت نے آکر یہ کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ یہ میرا بیٹا ہے جس کے لئے میرا پیٹ ظرف بنا اور میری گود اس کی حفاظت گاہ (خیمہ) اور میری چھاتیاں اس کے پینے کا ڈول بنی ہیں۔ اور اب اس کا باپ یہ کہتا ہے کہ وہ اس بچہ کو مجھ سے چھین لے گا۔ اس لئے کہ اس نے مجھے طلاق دے دی ہے۔ اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تک تم دوسرا نکاح نہ کرلو اس وقت تک کے لئے تم ہی اس کی پرورش کی زیادہ حق دار ہو۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ماں اپنے بچہ کے حق میں بہت مہرباں، بہت شفقت کرنے والی ہوتی ہے۔ اور وہ اچھی طرح اس کی پرورش بھی کرتی ہے۔ تو بچہ کو اس کی ماں کے حوالہ کرنا ہی زیادہ بہتر ہے۔ اور حضرت ابو بکر صدیق ؓ نے بھی اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اے عمر! ؓ ماں کا تھوک بچہ کے حق میں تمہارے شہد کھلانے سے بھی زیادہ بہتر ہے۔ اس وقت فرمایا تھا جبکہ حضرت عمر ؓ اور ان کی ایک بیوی کے درمیان جدائی ہو گئی تھی۔ ایسے وقت میں کہ بہت زیادہ تعداد میں صحابہ ؓ بھی موجود تھے۔

توضیح: باب۔ بچہ کی پرورش کرنے اور اس کا پہلا حق دار ہونے کا کہ کون زیادہ حق دار ہے۔ دلیل

باب حضانة الولد ومن احق به......الخ

جب میاں اور بیوی میں علیحدگی ہو جائے تو اس وقت اگر بچہ ہو تو اس کی پرورش کا زیادہ حق دار اس کی ماں ہو گی۔ ف: یعنی بچہ کی پرورش اس حد تک کرنا کہ اپنا کام وہ خود کرنے لگے اس کی مستحق اس کی ماں ہے۔ اس لئے اس کے ساتھ اس بچہ کو رکھا جائے گا۔ خواہ اس کی ماں کتابیہ ہو یعنی یہودیہ ہو یا نصرانیہ ہو یا وہ مجوسیہ ہو۔ کیونکہ دین بدلے رہنے کے باوجود بچہ پر ماں کی شفقت میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ لماروی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف مذکورہ حدیث کی روایت ابو داؤد و عبد الرزاق و دار قطنی اور حاکم نے کی ہے۔

ولان الام اشفق واقدر على الحضانة فكان الدفع اليهاانظر واليه اشار الصديق ......الخ

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک تو ماں کی شفقت زیادہ ہوتی ہے۔ دوسرے وہ اچھی طرح پرورش کر سکتی ہے۔ اس لئے ماں کے حوالہ کر دینے میں بچہ کے لئے بہتری اور فائدہ ہے۔ اسی بات کی طرف حضرت صدیق اکبر ؓ نے اپنے اس کلام میں اشارہ فرمایا ہے اس وقت جبکہ حضرت عمر فاروق ؓ اور انکی اہلیہ میں جدائیگی ہو گئی تھی اور اس وقت صحابہ کرام ؓ کی ایک بڑی تعداد بھی موجود تھی۔ ف: اور کسی نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی۔ اس طرح صحابہ کرام ؓ کا اجماع ہو گیا۔ اس قصہ کو ابو بکر ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق و مالک اور بیہقی وغیرہ رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر ؓ نے کسی انصاریہ عورت سے نکاح کیا جس سے عاصم بن عمر پیدا ہوئے۔ پھر بیوی کو طلاق دے دی۔ ایک دن عمر ؓ مسجد قبا تشریف لے گئے۔ وہاں اپنے لڑکے عاصم کو مسجد کے پاس کھیلتے دیکھ کر اسے گود میں اٹھالیا اور چاہا کہ بچہ کو اپنے ساتھ لے جائیں۔ اتنے میں ان کی ساس (خوشدامن) نے اس بچہ کو پکڑ لیا اور لے جانے سے روکا۔ اس طرح دونوں جھگڑتے ہوئے حضرت ابو بکر صدیق ؓ کے پاس پہنچے۔ تو آپ ؓ نے فرمایا کہ بچہ کی ماں اس کے حق میں بہت مہربان پیار کرنے والی اور شفقت کرنے والی ہوتی ہے۔ اس لئے وہی اپنے بچہ کی زیادہ حق دار ہے جب تک وہ دوسرا نکاح نہ کرلے۔ یہاں تک کہ بچہ بڑا ہو۔ تب وہ اپنے واسطے جس کو چاہے پسند کرلے۔ اور حکم دیا کہ اے عمر ؓ اس بچہ کو چھوڑ دیں تاکہ اس کی ماں اسے اپنے ساتھ لے جائے۔ یہ سن کر حضرت عمر ؓ خاموش ہو گئے۔ اور بچہ کو اس کی ماں اپنے ساتھ لے گئی۔ م۔ع

والنفقة على الاب على ماذكرولا تجبرالام عليه لانهاعست تعجزعن الحضانة فان لم تكن له ام فام الام اولى من ام الاب وان بعدت لان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات فان لم تكن ام الام فام الاب اولى من

الاخوات لانها من الامهات و لهذاتحرز میراثهن السدس ولانها اوفرشفقة للولاد فان لم تکن له جدة فالاخوات اولی من العمات والخالات لانهن بنات الابوین ولهذاقدمن فی المیراث وفی روایة الخالة اولی من الاخت لاب لقوله علیه السلام الخالة والدة وقیل فی قوله تعالی ورفع ابویه علی العرش انها کانت خالته.

ترجمہ: اور بچہ کا نفقہ اس کے باپ پر لازم آئے گا جیسا کہ ہم آئندہ (باب النفقات میں) بیان کریں گے۔ لیکن ماں بچہ کی پرورش کرنے پر مجبور نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ بہت ممکن ہے کہ وہ کسی وجہ سے پرورش کرنے سے معذور ہو گئی ہو۔ اگر بچہ کی اپنی ماں اس وقت نہ ہو (اس لئے کہ وہ مر گئی ہو یا اس نے دوسری شادی کر لی ہو) تو بچہ کی نانی (ماں کی ماں) دادی کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہو گی۔ اگرچہ (اونچے درجہ کی) دور کے رشتہ کی ہو۔ کیونکہ یہ حق ماؤں کی طرف سے آتا ہے۔ اور اگر نانی پر نانی وغیرہ موجود نہ ہو (یا انکار کر دے) تو باپ کی ماں یعنی دادی پر دادی وغیرہ بہنوں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہے۔ کیونکہ وہ بھی ماؤں میں سے ہے۔ اس لئے دادی کو بھی ماؤں کی میراث کی طرح یعنی چھٹا حصہ ملتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس کی شفقت پیدائشی قرابت کی وجہ سے بہت بڑھی ہوتی ہے۔ پھر اگر دادی پر داری وغیرہ بھی نہ ہو تو پھوپھیوں اور خالاؤں کے مقابلہ میں بہنیں زیادہ حقدار ہوتی ہیں۔ کیونکہ وہ بچہ کی ماں اور باپ کی بچیاں ہیں۔ اسی وجہ سے یہ بہنیں میراث میں خالاؤں سے مقدم رکھی گئی ہیں (۔ اور کتاب الطلاق کی) ایک روایت میں ہے کہ علاتی (باپ شریک) بہن کے مقابلہ میں خالہ زیادہ مستحق ہوتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ خالہ ماں ہوتی ہے۔ اور فرمان باری تعالیٰ ﴿ورفع ابویه علی العرش﴾ کی تفسیر میں یہ کہا گیا ہے کہ اس میں ابوین سے مراد باپ اور خالہ ہیں۔ کہ وہ حضرت یوسف علیہ السلام کی خالہ تھیں۔

توضیح: بچہ کے نفقہ کا ذمہ دار کون ہوتا ہے۔ اور اس کی پرورش کا سب سے زیادہ حقدار کون ہو گا

والنفقة علی الاب علی مانذکرولا تجبر الام علیه لانهاعست تعجزعن الحضانة......الخ

اور بچہ کا خرچ اس کے باپ پر لازم ہوتا ہے۔ مزید تفصیل ہم آئندہ باب النفقات میں بیان کریں گے۔ واضح ہو کہ بچہ کی پرورش کرنے پر اس کی ماں مجبور نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ یہ بات کچھ بعید نہیں ہے کہ وہ بچہ کی پرورش کرنے سے عاجز ہو جائے۔ ف: یعنی ماں اگرچہ حقدار ہے لیکن وہ جب خود بچہ کو نہ مانگے یا دینے پر انکار کر دے تو اس کی پرورش کے لئے جبر نہیں کیا جائے گا۔ لیکن اگر بچہ کا کوئی ذی رحم محرم اس کی اپنی ماں کے سوا دوسرا کوئی نہ ہو تو ایسی صورت میں پرورش کے لئے ماں مجبور بھی کی جائے گی۔ کیونکہ باپ کے پاس کوئی اجنبیہ عورت ہو گی جس کو اس بچہ کے ساتھ کوئی شفقت نہ ہو گی۔ ع۔ ن۔

فان لم تکن له ام فام الام اولی من ام الاب وان بعدت لان هذه الولایة تستفاد من قبل الامهات ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف: رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان کہ خالہ ماں ہوتی ہے۔ اس کی روایت ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کی ہے کہ خالہ ماں ہے۔ اور بخاری نے براء بن عازبؓ سے طویل حدیث روایت کی ہے جس میں یہ جملہ ہے کہ خالہ بمنزلہ ماں کے ہے۔ اور صحیحین میں حضرت علیؓ سے عمرہ قضاء کے بارے میں طویل حدیث مروی ہے۔ اس میں ہے کہ پھر جب ہم لوگ مکہ سے باہر نکلے تو حضرت حمزہؓ کی لڑکی اے چچا اے چچا کہتی ہوئی ہمارے پیچھے دوڑی۔ اس وقت حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ میں اس کا زیادہ حقدار ہوں کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے۔ اور زید بن حارث نے کہا کہ یہ تو میرے بھائی کی بیٹی ہے۔ کیونکہ زیدؓ کی والدہ نے حضرت حمزہ بن عبد المطلب کو دودھ پلایا تھا اسی لئے یہ کہا کہ یہ میرے بھائی کی بیٹی ہے۔ اور حضرت جعفر بن ابی طالب نے کہا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور اس کی خالہ میرے ماتحت (بیوی) ہے بالآخر رسول اللہ ﷺ کو فرمایا جعفر کے ہاں اپنی خالہ کے پاس رہے اور فرمایا کہ خالہ بمنزلہ ماں کے ہے، اور حضرت علیؓ کو فرمایا انت منی وانا منك یعنی تم مجھ سے ہو اور میں تم سے ہوں اور حضرت جعفرؓ کو فرمایا کہ تم میری صورت وسیرت سے مشابہ ہو اور زید بن حارثہ

کو فرمایا کہ تم ہمارے بھائی اور ولی ہو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خالہ مقدم ہوتی ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جس عورت کے ساتھ بچہ کی دوہری رشتہ داری ہو وہ ایک رشتہ داری والی سے زیادہ حقدار ہے۔ اسی لئے فرمایا۔

وتقدم الاخت لاب وام لانها اشفق ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لهن من قبل الام ثم الخالات اولی من العمات ترجیحا لقرابة الام وینزلن کمانزلنا الاخوات معناه ترجیح ذات قرابتین ثم قرابة الام ثم العمات ینزلن کذلك وکل من تزوجت من هؤلاء یسقط حقها لمارویناولان زوج الام اذاکان اجنبیا یعطیه نزراوینظرالیه شزرفلا نظرقال الاالجدة اذاکان زوجها الجدلانه قام مقام ابیه فینظرله وکذلك کل زوج هوذورحم محرومنه لقیام الشفقةنظرا الی القرابة القریبة ومن سقط حقها بالتزوج یعوداذا ارتفعت الزوجیة لان المانع قد زال.

ترجمہ: اور بہنوں میں سے عینی (ماں باپ شریک) بہن دوسری بہنوں پر مقدم ہوگی۔ کیونکہ بچہ کے حق میں اس کی شفقت زیادہ ہوگی۔ پھر اخیافی (ماں شریک) پھر علاتی (صرف بات شریک) کو ترجیح ہوگی۔ کیونکہ ان عورتوں کا حق ماں کی طرف سے ہے۔ ان کے بعد بچہ کی خالائیں پھوپھیوں کے مقابلہ میں مقدم ہوں گی۔ کیونکہ یہاں ماں کی رشتہ داری کو ترجیح ہے پھر یہ خالائیں بھی اسی ترتیب سے مقدم ہوں گے جیسے ہم نے ابھی بہنوں کے بارے میں بیان کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ دوہری رشتہ داری والی کو ترجیح ہوگی پھر ماں کی طرف کی رشتہ داری کو ترجیح ہوگی۔ پھر خالاؤں کے بعد پھوپھیاں ہوں گی اور وہ بھی اس ترتیب سے درجہ پائیں گی۔ پھر مذکورہ تمام عورتوں میں جس کسی نے بھی دوسرا نکاح کرلیا ہوگا اس کا حق تقدم ساقط کردیا جائے گا۔ اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے روایت کردی ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ شادی کے بعد ماں کا شوہر جب اجنبی مرد ہوگا تو وہ اس بچہ کو حقیر چیز دے گا اور اس کو تیز نگاہوں سے دیکھے گا۔ اس بناء پر بچہ کے حق میں کوئی ہمدردی نہ ہوگی۔ کہا۔ کہ سوائے جدہ (دادی یا نانی) کہ جبکہ اس نے بچہ کے جد (دادا یا نانا) سے نکاح کرلیا ہو۔ کیونکہ جد تو بچہ کے باپ کے قائم مقام ہے اس لئے اس بچہ پر شفقت کی نگاہ رکھے گا۔ اسی طرح ہر وہ شوہر جو بچہ کا ذی رحم محرم ہو کیونکہ بچہ سے قریبی رشتہ داری رہنے کی بناء پر اس پر نظر شفقت رکھے گا اور جس عورت کا حق اسکے نکاح کرنے کی وجہ سے ساقط ہوگا وہ حق لوٹ آئے گا جب کہ اس کا نکاح ختم ہوگیا ہو۔ کیونکہ حقدار ہونے سے جو چیز حائل ہوگئی تھی وہ اس وقت دور ہو چکی ہے۔

توضیح: بچہ کی پرورش کی حقدار عورتوں میں سے ترجیح اور ترتیب کس طرح ہے۔ دلیل

وتقدم الاخت لاب وام لانها اشفق ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب ......الخ

ماں، نانی اور دادی وغیرہ کے بعد بہنوں میں سے اس بہن کو ترجیح ہوگی جو اس کی ماں اور باپ دونوں میں شریک ہو یعنی عینی اور حقیقی۔ کیونکہ دوسروں کے مقابلہ میں اس کی شفقت زیادہ ہوگی۔ پھر اس بہن کو ہوگی جو صرف ماں میں شریک ہو یعنی اخیافی پھر اس بہن کو جو صرف باپ میں شریک ہو یعنی علاتی۔ کیونکہ ان عورتوں کا حق ماں کی جانب سے ہے۔ ف الحاصل ماں کی طرف والی بہن کو باپ کی طرف والی بہن پر ترجیح ہوگی۔ اور علماء شافعیہ میں سے مزنی اور ابن شریح کا یہی مذہب ہے۔ حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اصح قول یہ ہے کہ باپ شریک بہن ماں شریک بہن کے مقابلہ میں مقدم ہے۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔ **ثم الخالات الخ** پھر بہنوں کے بعد خالاؤں کا درجہ ہے اور وہ پھوپھیوں کے مقابلہ میں مقدم ہیں۔ اس لئے کہ یہاں بھی ماں کی رشتہ داری کو ترجیح ہے۔ اور یہ بھی اسی ترتیب سے ترجیح دی جائے گی جو ابھی بہنوں کے بارے میں بتائی گئی ہے۔ یعنی دوہری رشتہ داری والی کو سب پر ترجیح ہوگی پھر اسے جو ماں کے رشتہ سے ہوگی۔ ف یعنی بچہ کی وہ خالہ جو اس کی ماں کی سگی اور حقیقی بہن ہو اولی ہوں۔ پھر وہ جو اس کی ماں کی صرف ماں میں شریک ہو پھر وہ جو ماں کی طرف سے صرف باپ میں شریک ہو۔

ثم العمات ينزلن كذلك و كل من تزوجت من هؤلاء يسقط حقها لمار وينا......الخ

پھر خالاؤں کے بعد پھوپھیاں ہوں گی وہ بھی اسی درجہ بندی کے ساتھ یعنی باپ کی حقیقی بہن جو اس باپ کی ماں اور باپ دونوں میں شریک ہو۔ پھر وہ پھوپھی جو صرف باپ کی ماں میں شریک ہو پھر وہ پھوپھی جو صرف باپ کے باپ میں شریک ہو۔ پھر ان مذکورہ عورتوں میں سے جس عورت نے اپنا دوسرا نکاح کر لیا ہو گا اس کا حق تقدم ساقط ہو جائے گا۔ اس حدیث کی وجہ سے جس کی روایت ہم کر چکے ہیں جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ بچہ کی ماں کو فرمایا ہے کہ جب تک تم دوسرا نکاح نہ کر لو، تم ہی اس کی پرورش کی زیادہ حقدار ہو۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ماں کا نیا شوہر چونکہ اجنبی مرد ہو گا وہ اس بچہ کو حقیر چیز دے گا اور تیز نگاہوں سے دیکھے گا۔ اس طرح بچہ کی پوری پرورش نہ ہو گی۔ ف یعنی بچہ کو اپنی ماں کی پرورش میں اس لئے دینے کا حکم ہوا ہے کہ اس کی ماں بہت زیادہ شفقت و محبت کے ساتھ اس بچہ کو پالے گی۔ اور جب اس کی ماں نے ایسے شخص سے نکاح کر لیا جس کو اس بچہ سے کوئی تعلق اور رشتہ داری نہیں ہے تو وہ بچہ دن رات باپ کی ڈانٹ ڈپٹ سنتا رہے گا۔ اس لئے اس صورت میں اسے ماں کے حوالہ کرنے میں بچہ کے حق میں کچھ بھی نظر شفقت نہ ہو گی۔

قال الا الجدة اذا كان زوجها الجد لانه قام مقام ابيه فينظر له ......الخ

سوائے جدہ کے جب اس نے اپنا نکاح جد سے کر لیا ہو کہ اس کا حق ساقط نہ ہو گا۔ کیونکہ جد تو اس کے باپ کے قائم مقام ہے۔ اس لئے اس بچہ پر نظر شفقت ہی رکھے گا۔ ف یعنی جس عورت کو پرورش کا حق حاصل تھا اگر وہ کسی مرد سے نکاح کر لے تو اس کا حق ختم ہو جائے گا۔ سوائے جدہ کے جبکہ وہ اپنا نکاح بچہ کے جد سے کرے۔ اس طرح سے کہ بچہ کی نانی نے اپنا نکاح اس بچہ کے دادا سے کر لیا یا نانی نہیں بلکہ دادی نے اپنا نکاح اس بچہ کے نانا سے کر لیا تو ایسا نکاح کرنے سے پرورش کا حق باطل نہیں ہو گا۔ کیونکہ دادا ہو یا نانا بچہ کے لئے اجنبی مرد نہیں ہو گا۔ بلکہ اس بچہ کے باپ کی جگہ ہو گا۔ اور اس کی شفقت باقی رہے گی۔

و كذلك كل زوج هو ذو رحم محرم منه لقيام الشفقة نظرا الى القرابة القريبة ......الخ

یہی حال ہر ایسے شوہر کا ہے جو اس بچہ کا ذو رحم محرم ہو۔ کیونکہ اس کی شفقت باقی رہے گی۔ اس وجہ سے کہ اس کے ساتھ بہت ہی قریبی تعلق ہو گا۔ ف یعنی جب پرورش کی حقدار عورت نے کسی اجنبی مرد سے نکاح نہیں کیا۔ بلکہ ایسے مرد سے نکاح کیا جس کا ناتا اس بچہ سے ایسا قریب ہے کہ اگر یہ بچہ لڑکی ہو تو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہے۔ تو اس عورت کا حق پرورش باقی رہے گا۔

و من سقط حقها بالتزوج يعود اذا ارتفعت الزوجية لان المانع قد زال......الخ

اور جس عورت کا حق اس کے اجنبی مرد سے نکاح کرنے کی وجہ سے ختم ہو گیا تو جب بھی ان دونوں میں یہ نکاحی تعلق ختم ہو گا اس کی پرورش کا حق اسے واپس مل جائے گا۔ کیونکہ رکاوٹ کی جو چیز تھی وہ جاتی رہی۔ ف مثلاً بچہ کی ماں سب سے زیادہ حقدار ہے لیکن اس نے کسی اجنبی سے نکاح کر لیا یہاں تک کہ اس کا حق ختم ہو گیا اور اس کی نانی زیادہ حقدار ہو گئی اس لئے نانی نے اسے اپنی پرورش میں لے لیا پھر چند دنوں کے بعد اس کی ماں کو اس کے لئے شوہر نے بھی طلاق دے دی یا چھوڑ کر مر گیا یا اس نے خلع لے لیا۔ خلاصہ یہ کہ اس کا نکاح ختم ہو گیا تو اس ماں کا حق نانی کے مقابلہ میں پھر سے مقدم ہو گیا۔

فان لم تكن للصبى امرأة من اهله فاختصم فيه الرجال فاولاهم اقربهم تعصيبالان الولاية للاقرب وقدعرف الترتيب فى موضعه غيران الصغيرة لاتدفع الى عصبة غير محرم كمولى العتاقة وابن العم تحرزاعن الفتنة والام والجدة احق بالغلام حتى ياكل وحده ويشرب وحده ويستنجى وحده وفى الجامع الصغير حتى يستغنى فياكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده والمعنى واحدلان تمام الاستغناء بالقدرة على الاستنجاء ووجهه انا اذااستغنى يحتاج الى التادب و التخلق بآداب الرجال واخلاقهم والاب اقدر على التاديب و التثقيف

والخصاف قدرالاستغناء بسبع سنين اعتبارا للغالب.

ترجمہ: اگر بچہ کی پرورش کرنے والی کوئی عورت اس کے کنبہ سے نہ ہو۔ اس وجہ سے مردوں کے درمیان جھگڑا ہونے لگا توان مردوں میں سب سے مستحق بچہ کی پرورش کا وہ مرد ہوگا جو عصبہ ہونے کے لحاظ سے بچہ کا سب سے زیادہ قریب ہوگا۔ کیونکہ ولی ہونے کا حق زیادتی قرابت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ عصبات میں کون اقرب ہے اور ان کے درمیان کیا ترتیب ہے یہ بات اپنی جگہ (نکاح کا والی ہونے اور میراث کے باپ) میں بتائی جاچکی ہے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ چھوٹی بچی ایسے عصبہ کے حوالہ نہیں کی جائے گی جو اس بچی کا محرم نہ ہو جیسے مولیٰ عتاقہ اور چچازاد بھائی تاکہ فتنہ سے بچا جا سکے۔ اور بچہ کی پرورش کے لئے ماں اور نانی اس وقت تک کے لئے زیادہ حقدار ہے کہ وہ خود کھانے' پینے اور استنجا کرنے لگے۔ اور جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ لڑکا دوسروں سے بے پروا ہو جائے اس طرح کہ تنہا کھانے' پینے اور اپنے کپڑے بدلنے لگے۔ اس طرح دونوں باتوں کے معنی ایک ہی ہوئے۔ کیونکہ پوری بے پرواہی اسی طرح ہوتی ہے کہ استنجا کرنے پر قادر ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ جب ان باتوں سے مستغنی ہو جائے گا تو اب اسے آداب اور اخلاق سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور مردوں کے آداب واخلاق اور طور طریقے سکھانے کے لئے باپ کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے اور وہی عورتوں کے مقابلہ میں زیادہ قادر ہوتا ہے۔ شیخ خصاف رحمۃ اللہ علیہ نے ایسے مستغنی ہو جانے کے لئے بچہ کے سات سال تک ہو جانے کا اندازہ کیا ہے۔ کیونکہ اکثر کی حالت ایسی ہی ہوتی ہے۔ (ف اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ الکافی)۔

توضیح: اگر بچہ کی تربیت کے لئے اس کے خاندان کی کوئی عورت موجود نہ ہو اور مردوں میں اس کے لینے کے لئے مقابلہ شروع ہو جائے تو کون مستحق ہے پھر ماں کی تربیت سے کس عمر میں باپ یا اس کا قائم مقام اسے حاصل کر سکتا ہے۔ تفصیل

فان لم تكن للصبي امرأة من اهله فاختصم فيه الرجال فاولاهم اقربهم تعصيبا......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

والام والجدة احق بالجارية حتى تحيض لان بعدالاستغناء تحتاج الى معرفة اداب النساء والمرأة على ذلك اقدروبعدالبلوغ تحتاج الى التحصين والحفظ والاب فيه اقوى واهدى وعن محمد انهاتدفع الى الاب اذابلغت حدالشهوة لتحقق الحاجة الى الصيانة ومن سوى الام والجدة احق بالجارية حتى تبلغ حداتشتهى وفي الجامع الصغير حتى تستغني لانهالا تقدرعلى استخد امهاوهذالاتواجرهاللخدامة فلا يحصل المقصود بخلاف الام والجدة لقدر تهما عليه شرعا.

ترجمہ: اور لڑکی کی ماں اور نانی لڑکی کو حیض آنے تک اس کی پرورش کرنے کی زیادہ حق دار ہے۔ کیونکہ بچی ابتدائی پرورش سے مستغنی ہونے کے بعد اس کو عورتوں کے آداب واخلاق اور طور طریقے سیکھنے کی ضرورت ہے۔ اور عورت اس کام میں زیادہ ماہر اور قادر ہوتی ہے۔ لیکن بچی کے بالغ ہو جانے کے بعد اس کی عصمت وعزت کی حفاظت اور اس کے نکاح کر دینے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کام کے لئے باپ زیادہ راہنمائی کر سکتا ہے۔ اور اس کی قوت بھی رکھتا ہے۔ اور ہشام رحمۃ اللہ علیہ نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ لڑکی جب حد شہوت کو پہنچ جائے تو وہ باپ کے حوالہ کر دی جائے۔ کیونکہ اب اس کی حفاظت کی ضرورت ہوتی ہے (ف۔ اور غیاث المفتی میں ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت پر اعتماد ہے۔ کیونکہ زمانہ میں فساد بہت پھیلا ہوا ہے۔ اس لئے عورتوں پر زیادہ اعتماد نہیں ہے۔ اور جب وہ گیارہ برس کی ہو جائے تو بالاتفاق وہ حد شہوت کو پہنچ جائے گی۔ اور فقیہ ابو اللیث رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ جب تک کہ وہ نو برس کی نہ ہو جائے وہ حد شہوت کو نہیں پہنچتی ہے۔ اور شمس الائمہ

سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو اختیار کرتے ہیں۔ع)۔اور ماں ونانی کے سوا باقی عورتیں چھوٹی بچی کی پرورش کرنے کے سلسلہ میں اس حد تک مستحق رہتی ہیں کہ لڑکی مردوں کی خواہش کے قابل ہو جائے اور جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ یہاں تک کہ وہ دوسرے سے مدد لینے کی محتاج نہ رہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ سوائے ماں ونانی کے کوئی بھی عورت اس لڑکی سے خدمت لینے پر قادر نہیں ہوتی ہے۔اسی وجہ سے وہ اس لڑکی کو خدمت کے لئے کہیں اجارہ ونوکری پر نہیں دے سکتی ہے۔اس لئے مقصود حاصل نہ ہوگا۔یعنی وہ خدمت کرنے کے ڈھنگ نہیں سیکھ سکتی ہے۔برخلاف ماں اور نانی کے کہ ان دونوں کو شرعاً اس سے خدمت لینے کا اختیار ہے۔

توضیح: بچی کی ماں اور نانی اور دوسری عورتیں بچی کی تربیت کس عمر تک کر سکتی ہیں۔تفصیل،دلیل

والام والجدة احق بالجارية حتى تحيض لان بعدالاستغناء تحتاج الى معرفة اداب النساء ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

قال والامة اذااعتقها مولاهاوام الولداذااعتقت كالحرة فى حق الولدلا نهما حرتان اوان ثبوت الحق وليس لهما قبل العتق حق فى الولدلعجزهما عن الحضانة بالاشتغال بخدمة المولى والذمية احق بولدهاالمسلم مالم يعقل الاديان اويخاف ان يالف الكفرللنظرقبل ذلك واحتمال الضرر بعده ولاخيار للغلام والجارية وقال الشافعى لهما الخيارلان النبى عليه السلام خير ولنااانه لقصور عقله يختارمن عنده الدعة لتخليته بينه وبين اللعب فلايتحقق النظروقدصح ان الصحابة لم يخير واواما الحديث فقلنا قد قال عليه السلام اللهم اهده فوفق لاختياره الانظربدعائه عليه السلام اويحمل على مااذاكان بالغا.

ترجمہ: اور باندی جب کہ اس کے مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا اور ام ولد جب آزاد کر دی گئی تو ان کا حق بھی بچہ کی پرورش میں دوسری آزاد عورت کے حق کے ہوگا کیونکہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونوں بھی آزاد ہیں۔اور آزاد ہونے سے پہلے ان دونوں کا حق ان کے بچہ کی پرورش میں کچھ نہیں ہے۔کیونکہ اپنے مولیٰ کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے یہ دونوں پرورش سے عاجز ہیں۔مسلمان کے فراش سے ذمیہ عورت سے جو مسلمان بچہ پیدا ہوا اس کی پرورش کی مستحق یہی ذمیہ عورت ہے اس وقت تک کے لئے کہ بچہ اپنے دین ومذہب کو نہ پہچانے یا یہ خوف نہ ہو کہ وہ کفر سے مانوس ہو جائے گا۔کیونکہ اس سے پہلے تک بچہ کے حق میں نظر شفقت ہے اور اس کے نقصان کا خطرہ ہے۔اور خود لڑکا ولڑکی کو کچھ اختیار نہیں ہے۔اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ انہیں دونوں کو اختیار ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بھی اختیار دیا تھا۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر ان کو اختیار دیا جائے تو وہ اپنی کم عقلی کی وجہ سے اسی کو اختیار کریں گے جس کے پاس ان کو آرام ملے گا۔یعنی ان کو کھیل کے لئے چھوڑ دے اور مرضی پر چلنے دے۔مگر ایسا کرنے سے بچوں پر شفقت کی نظر نہ ہوگی۔اور یہ بات صحت کے طور پر پہنچی ہوئی ہے کہ صحابہ کرام نے بچوں کو اختیار نہیں دیا تھا۔اور وہ حدیث جس سے شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا ہے تو اس کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ساتھ ہی ساتھ بچہ کے لئے یہ دعا بھی فرمادی تھی اللهم اهد یعنی اے اللہ (اچھے کو اختیار کرنے کی) اسے توفیق دے۔چنانچہ اس دعا کرنے کی برکت سے بچہ کو اپنی پسند میں نیک توفیق مل گئی۔یا یہ کہ ایسی صورت میں محمول ہے کہ جب بچہ بالغ ہو جائے۔

توضیح: ام ولد یا باندی جب آزاد کر دی گئی۔اسی طرح ذمیہ اگر کسی مسلم کے نکاح میں ہو تو ان کو اپنے بچہ کو اختیار کرنے کا حق ہوگا یا نہیں پھر کتنے دنوں تک اختیار نہ ہوگا۔تفصیل،اقوال ائمہ،حکم،دلیل

قال والامة اذا اعتقها مولاهاوام الولداذااعتقت كالحرة فى حق الولد لانهما حرتان..... الخ

قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ باندی کو اگر اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا اور ام الولد آزاد کر دی گئی تو ان کے بچہ کی پرورش میں ان کا حق بھی آزاد عورت کے مثل ہے۔ کیونکہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونوں بھی آزاد ہیں۔ف مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ مولیٰ نے اپنی باندی کا کسی مرد سے نکاح کر دیا جس سے اولاد بھی ہوگئی یا خود مولیٰ کی اس کی اپنی باندی سے اولاد ہوئی پھر مولیٰ نے دونوں کو آزاد کر دیا تو مولیٰ کو اب یہ اختیار نہیں ہوگا کہ ان بچوں کو اپنی ہی پرورش میں رکھیں بلکہ دونوں آزاد شدہ باندیاں اپنے بچوں کی پرورش کی مستحق ہیں۔

وليس لهما قبل العتق حق في الولدلعجزهما عن الحضانة بالاشتغال بخدمة المولى ......الخ

اور آزاد ہونے سے پہلے ان دونوں کا حق بچہ کی پرورش میں کچھ نہیں تھا کیونکہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے یہ دونوں پرورش سے عاجز تھیں۔

والذمية احق بولدها المسلم مالم يعقل الاديان اويخاف ان يالف الكفر للنظر قبل ذلك ......الخ

اور ذمیہ عورت جو کسی مسلمان کے فراش میں ہو اس سے جو مسلمان بچہ پیدا ہوگا اس کی پرورش کی مستحق یہی ذمیہ عورت ہوگی۔ جب تک کہ بچہ دین و مذہب کے بارے میں تمیز نہ کرتا ہو یا اس بات کا خوف نہ ہونے لگے کہ وہ بچہ کفر سے مانوس ہو جائے گا۔ کیونکہ اس سے پہلے بچہ کے حق میں نظر شفقت ہے اور اس کے بعد نقصان میں پڑ جانے کا احتمال ہے۔ف: بچہ جب دین اور مذہب کو سمجھنے لگے تو اسے ذمیہ سے لے کر مسلمان باپ کو دے دیا جائے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول مشہور یہی ہے۔ اور ذمیہ کو یہ کہا جائے گا کہ بچہ کو نہ شراب پلائے اور نہ سور کا گوشت کھلائے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ واحمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کافرہ کو مسلمان بچہ کی پرورش کا کوئی حق نہیں ہے۔ع۔

ولاخيار للغلام والجارية وقال الشافعي لهما الخيار لان النبي عليه السلام خير ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **واما الحديث الخ** امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جس حدیث کو اپنے استدلال میں پیش کیا ہے۔ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے بچہ کو اختیار دینے کے ساتھ ہی یہ دعا فرمائی **اللّٰهم اهده** یعنی اے اللہ اس کی ہدایت فرما۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کی دعا سے بچہ کو اس کی پسند میں نیک توفیق مل گئی یا یہ کہ حدیث ایسی صورت پر محمول کی جائے گی جبکہ بچہ بالغ ہو جائے۔ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اسے ابو داؤد و نسائی اور حاکم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کی کہ یا رسول اللہ ﷺ میرا شوہر یہ چاہتا ہے کہ میرے لڑکے کو لے جائے۔ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے لڑکے یہ مرد تمہارا باپ ہے اور یہ عورت تمہاری ماں ہے۔ تم ان میں سے جس کے ساتھ رہنا پسند کرو اس کا ہاتھ پکڑ لو۔ اس کے بعد لڑکے نے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا اس لئے وہ اسے ساتھ لے کر چلی گئی۔ ان کے علاوہ اسی حدیث کو ترمذی وابن حبان وابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق نے ابن جریر سے روایت کیا ہے کہ میں نے عبد اللہ بن عبید سے سنا ہے وہ ایک لڑکے کے بارے میں فرماتے تھے کہ اس کے والدین نے حضرت عمرؓ کے سامنے جھگڑا کیا تو آپؓ نے اس لڑکے کو یہ اختیار دیا کہ دونوں میں سے جس کسی کے پاس چاہے رہے۔

الحاصل یہ حدیث اور یہ اثر دونوں صحیح ہیں۔ اور ایک احتمال یہ باقی ہے کہ شاید یہ لڑکا بالغ تھا جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے محمول کیا ہے۔ اور وہ حدیث جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دعا فرمائی ہے وہ دوسری حدیث ہے جس کی ابو داؤد و نسائی وغیرہ نے روایت کی ہے کہ عبد الحمید بن جعفر نے اپنے باپ سے اور انہوں نے اپنے نانا یا دادا سے روایت کی کہ جب میں اسلام لایا تو میری بیوی نے انکار کر دیا اور ہم دونوں کا ایک چھوٹا لڑکا تھا۔ ہم دونوں اس لڑکے کو لے کر رسول اللہ ﷺ کے دربار میں حاضر ہوئے اور فیصلہ چاہا تو آپ نے اس کی ماں کو ایک کنارہ اور مجھے دوسرے کنارہ پر بٹھا دیا اور دونوں سے کہا کہ اس بچہ کو بلاؤ۔ چنانچہ وہ بچہ ماں کی طرف جھکا تب رسول اللہ ﷺ نے دعا فرمائی کہ الٰہی اس کو نیک راستہ پر چلا دے۔ اسی وقت وہ بچہ ماں کی طرف سے مڑ کر

میری طرف چلا آیا۔ اور میں نے اسے لے لیا۔ اس کے علاوہ اس روایت کو ابن ماجہ واحمد واسحق نے روایت کیا ہے اور ابن قطان نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ یہ لڑکی تھی۔ جس کا نام عمیرہ تھا اور اس کے باپ کا نام رافع بن سنان تھا۔ اور ابن القطان نے کہا ہے کہ شاید یہ دو واقع ہیں۔ ایک میں ہے کہ یہ لڑکا تھا اور دوسرے میں ہے کہ وہ لڑکی تھی۔ اور عبدالحمید بن جعفر اور ان کے والد دونوں ثقہ ہیں۔ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال صحیح احادیث سے ہے۔ اور ہمارے علماء نے صرف عقلی دلائل پر انحصار کیا۔ اور جو جوابات دیئے ہیں وہ سب ضعیف ہیں۔

واضح ہو کہ جب لڑکا بالغ ہو تو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ والدین میں سے جس کے پاس چاہے رہے۔ اور چاہے تو تنہا ہی رہے۔ لیکن اگر لڑکا فاسق ہو تو باپ اس کو اپنی طرف ملالے کیونکہ وہ ماں کے مقابلہ میں اس کی زیادہ دیکھ بھال کر سکتا ہے۔ اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو ہر حال میں باپ ہی اسے اپنے پاس رکھے بشرطیکہ باکرہ ہو۔ اور اگر وہ ثیبہ ہو تو اس میں تفصیل ہے۔ کافی میں ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو اس شرط پر خلع دیا کہ اس کا بچہ اپنے پاس رہے گا تو خلع واقع ہو جائے گا مگر یہ شرط باطل ہوگی۔ ع۔م

فصل: واذاارادت المطلقة ان تحرج بولدها من المصر فليس لهاذلك لمافيه من الاضراربالاب الا ان تخرج به الى وطنها وقدكان الزوج تزوجهافيه لانه التزم المقام فيه عرفاوشرعاقال عليه السلام من تاهل ببلدة فهومنهم ولهذ ايصير الحربى به ذمياوان ارادت الخروج الى مصر غير وطنها وقدكان التزوج فيه اشارفى الكتاب الى انه ليس لهاذلك وهذه رواية كتاب الطلاق وذكرفى الجامع الصغيران لهاذلك لان العقدمتى وجدفى مكان يوجب احكامه فيه كما يوجب البيع التسليم فى مكانه ومن جملة ذلك حق امساك الاولادوجه الاول ان التزوج فى دارالغربة ليس التزاما للمكث فيه عرفا وهذا اصح والحاصل انه لابدمن الامرين جميعا الوطن ووجود النكاح وهذا كله اذاكان بين المصرين تفاوت امااذاتقاربابحيث يمكن للوالدان يطالع ولده ويبيت فى بيته فلا باس به وكذالجواب فى القريتين ولوانتقلت من قرية المصرالى المصرلا باس به لان فيه نظر الصغير حيث يتخلق باخلاق اهل المصروليس فيه ضررباالاب و فى عكسه ضرربالصغير لتخلقه باخلاق اهل السواد فليس لهاذلك.

ترجمہ: اگر مطلقہ عورت نے یہ چاہا کہ اپنے بچہ کو اس شہر سے باہر لے جائے تو اس کو اس بات کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے باپ کے حق کو نقصان پہنچانا لازم آئے گا۔ مگر یہ جائز ہے کہ اس بچہ کو اسی وطن میں لے جائے جہاں اس کے شوہر نے اس سے نکاح کیا تھا۔ کیونکہ وہاں نکاح کرنے سے رواج وشرع کے مطابق وہیں رہنے کو اپنے اوپر لازم کر لیا تھا۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس شوہر نے کسی شہر میں نکاح کیا تو وہ بھی انہیں میں سے ہے۔ اسی وجہ سے حربی کسی کافرہ عورت سے نکاح کرنے سے ذمی ہو جاتا ہے۔ اور اگر عورت نے اپنے وطن کے سوا کسی دوسرے شہر میں بچہ کو لے جانا چاہا حالانکہ وہیں نکاح واقع ہوا تھا تو کتاب میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عورت کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور یہ روایت مبسوط کی کتاب الطلاق کی ہے۔ اور جامع صغیر میں ذکر کیا ہے کہ عورت کو اس بات کا اختیار ہے۔ کیونکہ جس علاقہ میں عقد کیا گیا ہے اس عقد کے احکام وہیں واجب ہوتے ہیں۔ جیسے بیع جس جگہ واقع ہوتی ہے وہیں بیع کو سپرد کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور عقد کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ اولاد کو اپنے ساتھ رکھ کر پرورش کرے۔ اور کتاب الطلاق کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ پردیس میں نکاح کرنے کی صورت میں یہ رواج نہیں ہے کہ وہیں ٹھہرنا بھی اپنے اوپر لازم کر لیا ہو۔ اور یہی روایت اصح ہے۔ حاصل یہ ہے کہ عورت کو باہر لے جانے کی اجازت اسی صورت میں ہوگی جبکہ یہ دونوں باتیں پائی جائیں (۱) مقام عورت کا وطن ہو (۲) وہیں نکاح بھی کیا گیا ہو۔ پھر یہ سب باتیں اسی وقت ہوں گی جب دونوں شہروں میں (جہاں موجود ہو اور جہاں جانا ہو) دور کا فاصلہ ہو۔ کیونکہ اگر صرف اتنا فاصلہ

ہو کہ باپ جب چاہے جا کر اپنے بچہ کو دیکھ کر واپس آ کر اپنے گھر میں رات بسر کر سکے تو وہاں لے جانے میں کوئی حرج نہ ہو گا۔ یہی حکم دو گاؤں کے درمیان ہے۔ اور اگر عورت نے شہر کے گاؤں سے نکل کر شہر میں لے جانا چاہا تو بھی کوئی حرج نہ ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں بچہ کے حق میں بہتری ہے۔ کہ وہاں رہ کر بچہ کے شہر والوں کے اخلاق سیکھے گا۔ اور باپ کے حق میں بھی نقصان نہیں ہے۔ اور اگر اس کے برعکس عورت نے بچہ کو شہر سے نکال کر گاؤں میں لے جانا چاہا تو بچہ کے حق میں نقصان ہو گا۔ کیونکہ گاؤں میں گنواروں کے اخلاق سیکھے گا۔ اس لئے عورت کو اس کا اختیار نہ ہو گا۔ ف اگر میاں اور بیوی میں جدائی ہوئی اور بیوی نے بچہ کی پرورش کے لئے اجرت مانگی۔ اور بچہ کی پھوپھی نے کہا کہ میں بغیر کسی اجرت کے ہی اس کی پرورش کروں گی۔ اور وہ شوہر واقعۃً تنگ دست بھی ہو کہ اجرت دینے پر قادر نہ ہو تو اسی پھوپھی کا حق مقدم ہو جائے گا۔ یہی قول صحیح ہے۔ ع

توضیح: فصل۔ طلاق یافتہ عورت جس شہر میں رہتی ہے اگر وہ وہاں سے اپنے بچہ کو اس بچہ کے باپ کی مرضی کے بغیر دوسری جگہ لے جانا چاہے تو کیا حکم ہو گا۔ تفصیل مسائل' دلائل

فصل: واذا ارادت المطلقة ان تخرج بولدها من المصر فليس لها ذلك ......الخ

اگر مطلقہ عورت نے چاہا کہ اپنے بچہ کو اس شہر سے باہر لے جائے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہو گا۔ کیونکہ ایسا کرنے میں باپ کے حق کا نقصان ہے۔ ف یعنی اگر میاں بیوی کے درمیان کوئی بچہ ہے اور شوہر نے اسے طلاق دے دی پھر اس مطلقہ عورت نے اپنی عدت ختم کر لینے کے بعد یہ چاہا کہ اس بچہ کو اس شہر سے باہر ایسے شہر لے جائے اور وہاں مستقل رہائش اختیار کر لے جہاں اس کا نکاح نہیں ہوا تھا تو اس میں باپ کو اپنے بچہ کی جدائیگی سے صدمہ ہو گا۔ اس لئے عورت کو اس کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

الا ان تخرج به الى وطنها وقد كان الزوج تزوجها فيه لانه التزم المقام فيه عرفا وشرعا......الخ

مگر عورت کو اتنی اجازت ہو گی کہ اس بچہ کو اپنے اس وطن میں لے جائے جہاں اس شوہر نے اس عورت سے نکاح کیا تھا۔ ف یعنی عورت کو اپنے وطن لے جانا اسی شرط کی ساتھ جائز ہو گا کہ نکاح وہیں ہوا ہو۔ لانہ التزم الخ کیونکہ وہاں نکاح کرنے سے رواج و شرع کے مطابق وہیں قیام کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا تھا (رواج تو ظاہر ہے کہ عموماً ایسا ہی ہوتا ہے اور شرح کے مطابق ہونا۔) اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس مرد نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو یہ بھی ان ہی میں سے ہے۔ ف ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے منیٰ میں پوری چار رکعتیں پڑھیں (اور نماز کا قصر نہیں کیا) پھر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس مرد نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو وہ اسی شہر والوں میں سے ہو گیا۔ کہ وہ اب وہاں مقیم کی حیثیت سے نماز پڑھے۔ اور میں جب مکہ میں داخل ہوا تو میں نے یہاں ایک عورت سے نکاح کر لیا ہے (اس لئے میں بھی مکہ میں مقیم ہو گیا۔) اس کی روایت ابو یعلیٰ اور احمد نے کی ہے۔

ولهذا يصير الحربى به ذميا وان ارادت الخروج الى مصر غير وطنها ......الخ

اسی وجہ سے حربی کافر نکاح کر لینے کی وجہ سے ذمی ہو جاتا ہے۔ ف یعنی اگر حربی کافر نے دار الاسلام میں آ کر کسی ذمیہ کافرہ سے نکاح کر لیا تو وہ بھی ذمی قرار دیا جائے گا۔ صاحب عنایہ نے کہا ہے کہ یہ کاتب کی غلطی ہے چنانچہ میرے استاد نے خود تحریر فرمایا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے نسخہ میں یہ عبارت نہیں ہے۔ اور غایۃ البیان میں ہے کہ شیخ حافظ الدین کبیر سے نقل کیا گیا ہے کہ شیخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے نسخہ سے مقابلہ کرنے میں یہ عبارت نہیں پائی گئی ہے۔ لہٰذا یہ کاتب کا سہو ہے۔ اور بعضوں نے حربی کی جگہ حربیہ لکھا ہے۔ یعنی اگر حربیہ عورت نے دار الاسلام میں آ کر کسی ذمی سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو جائے گی کیونکہ اس کا شوہر اسے دار الحرب جانے سے روکے گا۔ وان ارادت الخروج الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

باب النفقة: قال النفقة واجبة للزوجة على زوجها مسلمة كانت او كافرة اذا سلمت نفسها الى منزله فعليه

نفقتها وكسوتها وسكناها والاصل فيه ذلك قوله تعالى ﴿لينفق ذوسعة من سعته﴾ وقوله تعالى ﴿وعلى المولودله رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾ وقوله عليه السلام فى حديث حجة الوداع ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن باالمعروف ولان النفقة جزاء الاجتاس وكل من كان محبوسابحق مقصود لغيره كانت نفقةعليه اصله القاضى و العامل فى الصدقات وهذه الدلائل لافصل فيها فتستوى فيها المسلمة والكافرة و تعتبرفى ذلك حالهما جميعا قال العبدالضعيف وهذا اختيار الخصاف و عليه الفتوى و تفسيره انما اذا كانا موسرين تجب نفقة اليسا روان كانا معسرين فنفقة الاعساروانكانت معسرة و الزوج موسرا فنفقتها دون نفقة الموسرات و فوق نفقتة المعسرات وقال الكرخى يعتبر حال الزوج وهوقول الشافعى لقوله تعالى لينفق ذوسعة من سعته وجه الاول قوله عليه السلام لهندامرأة ابى سفيان خذى من مال زوجك مايكفيك وولدك بالمعروف اعتبر حالها وهوالفقه فان النفقة تجب بطريق الكفاية والفقيرة لاتفتقرالى كفاية الموسرات فلامعنى للزيادة واماالانص فنحن نقول بموجبه انه يخاطب بقدروسعه والباقى دين فى ذمة ومعنى قوله بالمعروف الوسط وهوالواجب وبه يتبين انه لا معنى للتقدير كماذهب اليه الشافعى انه على الموسرمدان وعلى المعسر مّد والعى المتوسط مد ونصف مد لان ما وجب كفاية لايتقدر شرعا فى نفسه٥

ترجمہ: یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے۔ بیوی کے لئے اس کے شوہر پر نفقہ واجب ہوتا ہے۔ خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر ہو۔ اس وقت جبکہ اس عورت نے خود کو اپنے شوہر کے گھر میں حوالہ کردیا ہو۔ اس صورت میں شوہر پر اس کا نفقہ، لباس اور رہائش کی جگہ لازم ہوگی۔ نفقہ کے واجب ہونے میں اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق نفقہ دے۔ اور دوسری جگہ یہ حکم دیا ہے کہ بچہ کے والد پر بچوں کی ماؤں کا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا وہ فرمان بھی جو آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا ہے۔ ان عورتوں کا تم پر کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے۔ اور اس دلیل سے بھی یہ نفقہ واجب ہوتا ہے کہ خود کو روک رکھنے کا عوض نفقہ ہے۔ اس لئے جو کوئی دوسرے کے مقصود حق کی بناء پر مقید ہو تو اس کا نفقہ قید کرانے والے پر ہوگا۔ اس کی دلیل قاضی اور وہ جو صدقات وصول کرنے کے سلسلہ میں ہیں۔ اور ان دلیلوں میں چونکہ کوئی تفصیل نہیں ہے اس لئے حق نفقہ میں مسلمان بیوی اور کافر بیوی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ سب برابر ہیں۔ اور نفقہ کی مقدار میں شوہر اور اس کی بیوی دونوں کے حال کا اعتبار ہوتا ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے جو اختیار کیا ہے یہ شیخ زاہد خصاف کا قول مختار ہے۔ اور فتویٰ بھی اسی پر ہے۔ اس قول کی تفسیر یہ ہے کہ جب دونوں خوش حال ہوں تو خوشحال اور آسودگی کا نفقہ واجب ہوگا۔ اور اگر دونوں تنگ دست ہوں تو تنگی کا نفقہ واجب ہوگا۔ اور اگر عوت تنگ دست ہو مگر شوہر مالدار ہو تو فقیر عورتوں سے بڑھ کر اور مالدار عورتوں سے کم تر نفقہ ہوگا۔ لیکن کرخی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار ہوگا۔ یہی قول امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ وسعت والا اپنی وسعت سے نفقہ دے۔ پہلے قول یعنی خصاف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوسفیان کی بی بی ہندہ کو فرمایا کہ تم اپنے شوہر کے مال سے اتنا لے لو جو تم کو اور تمہارے بچوں کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے عورت کے حال کا اعتبار کیا ہے۔ اس کی فقہ اور مصلحت یہ ہے کہ نفقہ تو کفائی کے انداز سے (بقدر ضرورت) واجب ہوتا ہے۔ اور فقیر عورت کو مالدار عورتوں کی کفایت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اس لئے زیادتی کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ البتہ نص یعنی آیت قرآنی میں جو مرد کو اس کی وسعت کے مطابق دینے کا حکم ہے تو ہم اس کے حکم کے موافق ہی دینے کے قائل ہیں کہ فی الحال اس کو اپنی وسعت کے مطابق دینے کا حکم ہے۔ اور جتنا نقد دینے سے باقی رہے گا وہ اس کے ذمہ قرض رہے گا۔ اور اللہ تعالیٰ نے جو بطور معروف حکم دیا تو معروف کے معنی اس جگہ درمیانی درجہ کا ہے۔ اور یہی

واجب ہے۔اس کلام سے یہ بات واضح ہو گئی کہ کسی قسم کا اندازہ مقدر کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مقدر کر دیا ہے کہ خوش حال شوہر کے ذمہ دو مد (نصف صاع) اور تنگ دست کے ذمہ ایک مد (ایک چوتھائی صاع) اور متوسط شخص کے ذمہ ڈیڑھ مد واجب ہے۔ کیونکہ جو چیز بقدر کفایت واجب ہوتی ہے وہ شرعاً اپنی ذات سے کسی اندازہ سے متعین نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: باب النفقہ۔ نفقہ کی تعریف' اس کا حکم' تفصیل' دلیل

باب النفقة: قال النفقة واجبة للزوجة علی زوجها مسلمة کانت او کافرة ......الخ

یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے۔ نفقہ وہ یومیہ اور ہر روز کا خرچ جو زندگی باقی رکھنے کے لئے برابر جاری رہے۔ یہ چند اسباب سے واجب ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک شوہر ہونے کا تعلق اور خاص رشتہ داری کا ہونا۔ ان ہی اسباب میں سے ایک باندی یا غلام کا مالک ہونا ہے۔ چنانچہ ترتیب کے ساتھ ہر ایک کا بیان آئے گا۔ مع۔ قال النفقه الخ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ بیوی کے واسطے اس کے شوہر پر نفقہ واجب ہے۔ بیوی خواہ مسلمہ ہو یا ذمیہ کتابیہ ہو۔ جبکہ وہ عورت خود کو شوہر کے گھر میں حوالہ کر دے تو شوہر پر اس کا کھانا پینا' لباس اور رہائش کا انتظام کرنا واجب ہو گا۔

ف: اقطع نے شرح قدوری میں کہا ہے کہ نفقہ واجب ہونے کے لئے بالاتفاق جو چیز شرط ہے وہ یہ ہے کہ عورت اپنے آپ کو شوہر کے گھر میں حوالہ کر دے۔ یہی قول بعض مشائخ بلخ کا بھی ہے۔ لیکن یہ قول مختار نہیں ہے۔ اور مبسوط کی ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے کہ عقد صحیح ہو جانے کے بعد نفقہ واجب ہو جاتا ہے۔ اگرچہ شوہر اسے اپنے گھر نہ لے جائے۔ کیونکہ نفقہ عورت کا حق ہے۔ اور اپنے گھر لے جانا شوہر کا حق ہے۔ اس لئے اگر وہ نہیں لے گیا تو اس نے اپنا حق چھوڑا اس بناء پر عورت کا حق ساقط نہ ہو گا۔ لیکن اگر شوہر نے اپنی بیوی کو لے جانا چاہا پھر بھی اس نے جانے سے انکار کر دیا تو دیکھنا چاہئے کہ اس کا انکار اگر اس کے حق کی وجہ سے ہے مثلاً فی الفور مہر ادا کرنا طے پایا تھا مگر وہ ٹالتا ہے اس لئے اگر اس کے وصول کرنے تک وہ انکار کرتی ہے تو بھی اس کا نفقہ لازم ہو گا۔ اور اگر اس نے ناحق انکار کیا تب اس کے لئے نفقہ لازم نہ ہو گا۔ اور اگر بیوی نے اپنا نفقہ چاہا اور شوہر نے اسے اپنے گھر لے جانا نہ چاہا تو بھی اس کا نفقہ واجب ہو گا۔ اور اسی پر فتوی ہے۔

والاصل فیه ذلك قوله تعالی ﴿لینفق ذو سعة من سعته﴾ وقوله تعالی ﴿وعلی المولود له﴾......الخ

نفقہ کے واجب ہونے کی دلیل اور اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ایک جگہ فرمایا ہے کہ وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق نفقہ دے۔ اور ایک جگہ یہ حکم دیا ہے کہ بچہ کے والد پر بچوں کی ماؤں کا کھانا اور کپڑا درمیانی درجہ کا واجب ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں فرمایا کہ تمہارے اوپر تمہاری عورتوں کے لئے ان کا کھانا اور کپڑا درمیانی درجہ کا واجب ہے۔ ف مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

ولان النفقة جزاء الاحتباس وکل من کان محبوسا بحق مقصود لغیرہ کانت نفقته علیه ......الخ

اور اس دلیل سے بھی نفقہ واجب ہے کہ یہ نفقہ روک کر رکھنے کا عوض ہوتا ہے۔ اس لئے جس کسی کو دوسرے کے حق مقصود کی وجہ سے روکا گیا ہو نفقہ اسی پر واجب ہو گا۔ اس بناء پر عورت بھی اپنے خاوند کے لئے روک کر رکھی جاتی ہے اس لئے خاوند پر بھی اس کا نفقہ واجب ہوا۔ اس حکم کی اصل قاضی اور وہ شخص ہے جو زکوٰۃ وصول کرنے کے کاموں میں روک کر رکھا جاتا ہے۔ ف کیونکہ عامل زکوٰۃ یا قاضی اپنی ذات کے لئے کاموں میں مشغول نہیں رہتے ہیں بلکہ مسلمانوں کی عام ضرورتیں اور ان کی مصلحتیں پوری کرتے ہیں۔ اس لئے مسلمانوں کے عام حق یعنی بیت المال میں سے بقدر ضرورت ان کو دینا واجب ہے۔ اور یہی حکم مفتی اور وقف کے متولی اور میت کے وصی اور کافروں سے لڑنے والے مسلمانوں کا بھی ہے۔ کیونکہ یہ لوگ دوسروں کے

حق مقصود پورا کرتے رہتے ہیں۔ پس جب ان کی طرح ایک بیوی بھی اپنے شوہر کی واسطے اس کے گھر میں بند رہتی ہے تو اس کا نفقہ بھی اس کے شوہر پر واجب ہوگا۔

وهذه الدلائل لافصل فيها فتستوى فيها المسلمة والكافرة ......الخ

ان دلیلوں میں مسلم وغیر مسلم ہونے کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ اس لئے بیوی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو اسی طرح مالدار ہو یا فقیر ہو اور مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ ہو اسی طرح وہ شوہر کے ہاں گئی ہو یا نہیں گئی ہو سب کے لئے نفقہ واجب ہوگا۔ ایک بات اب یہ رہ گئی کہ یہ نفقہ شوہر کی حیثیت کے مطابق واجب ہوگا یا عورت کی حیثیت کے مطابق واجب ہوگا۔ تو اس کے متعلق فرمایا و تعتبر فی ذٰلك الخ اور نفقہ واجبہ کی مقدار میں میاں اور بیوی دونوں کے حال کا اعتبار ہوتا ہے۔ ف: چنانچہ اگر شوہر فقیر ہو اور بیوی مالدار ہو و درمیانی درجہ کا نفقہ لازم ہوگا۔ اور مرد فقیر جو کچھ ادا نہ کر سکے وہ اس پر قرض رہے گا۔

قال العبدالضعيف وهذا اختيار الخصاف وعليه الفتوى و تفسيره انما اذا كانا موسرين ......الخ

مصنف ھدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے جو اختیار کیا ہے وہ زاہد خصاف رحمۃ اللہ علیہ کا قول مختار ہے اور اس قول کی تفسیر یہ ہے کہ جب دونوں خوشحال ہوں تو آسودگی کا نفقہ واجب ہوگا۔ اور اگر دونوں تنگ دست ہوں تو تنگی کا اور اگر بیوی فقیر ہو اور شوہر مالدار ہو تو فقیر عورتوں سے بڑھ کر اور مالدار عورتوں سے گھٹ کر نفقہ واجب ہوگا۔

وقال الكرخي يعتبر حال الزوج وهو قول الشافعي لقوله تعالى ﴿لينفق ذوسعة من سعته﴾ ......الخ

اور شیخ کرخی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق خرچ دے۔ ف ائمہ حنیفہ سے ظاہر الروایہ یہی ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں اور حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے کافی میں اور شرح اسبیجابی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح الطحاوی میں اسی بات کی تصریح کی ہے کہ صرف شوہر کا حال معتبر ہے اور امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ اور بہت سے مشائخ متاخرین مثل صاحب تحفہ و نافع وغیرھم کا بھی یہی مذہب ہے۔ م۔ف۔ع۔

وجه الاول قوله عليه السلام لهندامرأة ابى سفيان خذى من مال زوجك مايكفيك......الخ

قول اول یعنی خصاف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابو سفیان رضی اللہ عنہ کی بیوی ھندہ کو فرمایا کہ تم اپنے شوہر کے مال سے اتنا مال لے لو جو تم کو اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہو۔ ف۔ ترمذی کے سوا باقی ائمہ صحاح نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ ھندہ بنت عتبہ جو ابو سفیان کی بی بی تھیں انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا یا رسول اللہ ﷺ ابو سفیان ایک بخیل انسان ہیں وہ مجھے اتنا مال نہیں دیتے جو میرے اور میرے بچوں کے لئے کافی ہو۔ سوائے اس کے جو میں ان سے ان کی غفلت میں لے لوں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم ان سے اتنا لے لیا کرو جو تمہارے اور بچوں کے لئے درمیانی درجہ سے کافی ہو۔

اعتبر حالها وهو الفقه فان النفقة تجب بطرين الكفاية والفقيرة لاتفتقر الى كفاية الموسرات......الخ

اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے عورت کے حال کا اعتبار کیا۔ اس کی فقہ اور بنیادی مصلحت یہی ہے کیونکہ نفقہ تو بقدر ضرورت واجب ہوتا ہے۔ اور جو عورت فقیرہ ہو اس کو مالدار عورت جیسی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے زیادتی کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ ف: یعنی مرد جتنا ہی مالدار ہو اس کے مال سے عورت کو اس کی ضرورت کے اندازہ سے ہی ملنا چاہئے جبکہ عورت فقیر ہو۔ کیونکہ فقیر عورت کو مالداروں کی سی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ حضرت ابو سفیان مالدار آدمی تھے۔ پس اگر مرد ہی کا اعتبار ہوتا تو اطمینان کے ساتھ خرچ کرنے کے لئے لینے کا حکم دیا جاتا۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس میں احتمال یہ ہے کہ قدر کفایت ایسی صورت میں فرمایا ہے کہ ابو سفیان نے خود نہیں دیا بلکہ ھندہ نے ان سے چھپا کر لیا۔ تو اس طرح چھپا کر لینا شاید کہ ضرورت کے

اندازہ سے ہی جائز ہو۔البتہ یہ بات ہے کہ فقہ کے اعتبار سے اس وجہ سے جائز ہو کہ عورت نے اپنا حق لے لیا۔اب اگر حق اس سے بھی زیادہ ہو تا تو وہ بھی جائز ہو تا۔فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔

واماالنص فنحن نقول بموجبه انه بخاطب بقدر وسعه والباقي دين في ذمة......الخ

لیکن حکم نص یعنی آیت قرآنی میں جو مرد کو اپنی حیثیت کے مطابق دینے کا حکم دیا گیا ہے تو ہم بھی اس کے مطابق ہی دینے کے قائل ہیں کہ اپنی حیثیت کے مطابق دینے کا حکم ہے۔اور باقی جتنا رہ گیا وہ اس کے ذمہ بطور قرض رہے گا۔ف یعنی مثلاً فقیر مرد پر مالدار بیوی کا نفقہ اوسط درجہ کے اعتبار سے لازم آیا مگر فقیر مرد نے اپنی تنگ دستی کا نفقہ دیا مثلاً اوسط نفقہ آٹھ روپے کا ہوتا ہے مگر اس نے تنگی کا نفقہ مثلاً پانچ روپے دیئے تو اس پر تین روپے کے حساب سے اتنی مقدار باقی رہی۔اب جب کبھی بھی اس کو وسعت ہوگی وہ اسے ادا کر دے گا۔

ومعنى قوله بالمعروف الوسط وهو الواجب وبه يتبين انه لا معنى للتقدير......الخ

اور اللہ تعالیٰ نے جو معروف طریقہ سے دینے کا حکم یا ہے تو اس میں معروف کے معنیٰ درمیانی درجہ کے دینے کا ہے۔اور یہی واجب ہے۔وبه يتبين الخ اس کلام سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ کوئی اندازہ مقرر کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مقرر کر دیا ہے کہ خوش حال کے ذمہ نصف صاع اور تنگدست کے ذمہ ایک چوتھائی صاع اور درمیانی شخص کے ذمہ ڈیڑھ صاع واجب ہے۔ف: تو یہ اندازہ کوئی مقدار معین کرنے کا نہیں ہو سکتا ہے۔لان ماوجب الخ کیونکہ جو چیز کفایت کے طور پر واجب ہوتی ہے وہ شرعاً اپنے طور پر کسی اندازہ سے متعین نہیں ہوتی ہے۔ف: کیونکہ لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں اور بڑھاپے اور جوانی کی غذا میں بھی فرق ہوتا ہے۔

وان امتنعت من تسليم نفسها حتى يعطيها مهرهافلها النفقة لانه منع بحق فكان فوت الاحتباس بمعنى من قبله فيجعل كلافائت وان نشزت فلا نفقة لهاحتى تعود الى منزله لان فوت الاحتباس منها واذاعادت جاء الاحتباس فتجب النفقة بخلاف ماذاامتنعت من التمكين في بيت الزوج لان الاحتباس قائم والزوج يقدر على الوطى كرهاوان كانت صغيرة لايستمتع بهافلانفقة لهالان امتناع الاستمتاع لمعنى فيها والاحتباس الموجب مايكون وسيلة الى مقصود مستحق بالنكاح ولم يوجد بخلاف المريضة على مانبين وقال الشافعي لها النفقة لانها عوض عن الملك عنده كمافى المملوكة بملك اليمين ولنا ان المهرعوض عن الملك ولايجتمع العوضات عن معوض واحد فلها المهردون النفقة.

ترجمہ: اگر عورت نے خود کو شوہر کے سپرد کرنے سے مہر کی ادائیگی تک کے لئے انکار کیا تو بھی اس کے نفقہ کا حق باقی رہے گا۔کیونکہ یہ انکار ایک حق کے ساتھ ہے۔اس لئے عورت کا اس کے قبضہ میں نہ جانا ایک ایسی وجہ سے ہوا ہے جو شوہر کی طرف سے پیدا ہوئی ہے۔تو اسے ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا یہ انکار عورت کی طرف سے نہیں ہوا ہے بلکہ اسے مجبور کر دیا گیا ہے۔اور اگر عورت نے نافرمانی اور سرکشی کی تو سرکشی چھوڑ کر گھر واپس آنے تک اس کے لئے نفقہ واجب نہ ہوگا۔کیونکہ گھر میں بند اور موجود نہ رہنا خود اس کی طرف سے پایا گیا ہے۔اور جب شوہر کے گھر میں لوٹ آئے گی تو اس کا نفقہ پھر واجب ہوگا۔بخلاف اس کے جب عورت اپنے شوہر کے گھر میں موجود ہو مگر وطی کرنے پر قدرت نہ دیتی ہو اور انکار کرتی ہو تو نفقہ ساقط نہ ہوگا۔کیونکہ وہ شوہر کے گھر میں موجود و مقید ہے اور شوہر زبردستی اس سے وطی کر سکتا ہے۔اور اگر بیوی اتنی چھوٹی ہو جس سے ہمبستری نہیں کی جا سکتی ہو تو اس کا نفقہ لازم نہ ہوگا۔کیونکہ وطی سے رکا رہنا ایک ایسی وجہ سے ہے جو خود بیوی میں موجود ہے۔اور گھر میں مقید رہنا اور بندش کا ہونا جس سے نفقہ واجب ہوتا ہے وہی معتبر ہوتا ہے جو مقصود حاصل ہونے کا وسیلہ ہو۔اور یہ بات یہاں

نہیں پائی جارہی ہے۔ بر خلاف بیمار عورت کے کہ اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔اور امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے کہاہے کہ اس چھوٹی بیوی کے لئے بھی نفقہ واجب ہوگا۔ کیونکہ ان کے نزدیک نفقہ شوہر کی ملکیت میں رہنے کا عوض ہوتا ہے۔ جیسے کہ اس عورت کا نفقہ واجب ہوتا جس کی ذات کا وہ مالک ہوتا ہے (یعنی وہ باندی ہوتی ہے۔)اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا عوض تو مہر ہوتا ہے اور ایک ہی چیز کے کئی عوض نہیں ہوتے ہیں۔اس لئے چھوٹی بیوی میں ملک نکاح کا عوض مہر ہوگا اور نفقہ عوض نہ ہوگا۔

توضیح: اگر عورت اپنا مہر وصول کرنے تک شوہر کے ساتھ رہنے سے انکار کردے۔یا یوں ہی اس کی نافرمانی اور سرکشی کرنے لگے یا بیوی بہت ہی چھوٹی ہونے کی وجہ سے مصرف میں لانے کے قابل نہ ہو۔ تفصیل مسائل' احکام' اختلاف ائمہ' دلائل

وان امتنعت من تسليم نفسها حتى يعطيها مهرهافلها النفقة لانه منع بحق ......الخ

اگر عورت نے خود کو شوہر کے سپرد کرنے سے اس وقت تک کے لئے انکار کردیا کہ اس سے اپنا مہر وصول کرلے تو بھی اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا۔ف: یعنی عورت کا مہر معجّل کہ اس کا کل مہر یا اس کا کچھ فی الحال ادا کرنا طے پایا تھا اس لئے عورت نے شوہر کو اپنے اوپر قابو دینے سے انکار کیا اور کہا کہ مجھے پہلے میرا مہر معجّل ادا کردو۔ تو اس انکار سے اس کا نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ لانه منع بحق الخ کیونکہ اس وقت روکنا اور قابو نہ دینا ایک حق کے ساتھ ہے اس لئے اس کا قابو میں نہ آنا ایک ایسی وجہ سے ہوا جو شوہر کی طرف سے روکی گئی ہے۔ف: لیکن واضح ہو کہ مہر کے واسطے جب عورت نے خود کو روکا۔ تو اگر ایسا وطی واقع ہونے سے پہلے ہو یا زبردستی وطی کے بعد ہو تو بالاتفاق یہی حکم ہے کہ اس کا نفقہ لازم رہے گا اور ساقط نہ ہوگا۔اور اگر اس کی رضامندی سے وطی ہوچکی پھر اس نے مہر وصول کرنے کے واسطے روکا تو بھی امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اتنے دنوں کا نفقہ ساقط ہوجائے گا۔ع۔

وان نشزت فلا نفقة لهاحتى تعود الى منزله لان فوت الاحتباس منها ......الخ

اور اگر عورت نے نافرمانی و سرکشی کی تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ وہ اپنی سرکشی ختم کرکے شوہر کے گھر واپس آجائے۔ کیونکہ اس نے اس گھر میں رہنے کو خود اپنی طرف سے دور کیا ہے یعنی اس کے نفقہ کی ذمہ داری شوہر پر اس لئے واجب تھی کہ وہ عورت شوہر ہی کے گھر میں رہے گی۔اور جب اس نے اس گھر میں رہنے سے انکار کردیا تو اس کے نفقہ کا حق بھی ختم ہوگیا۔اس کے بعد جب کبھی اس نے اپنی سرکشی ختم کردی اور اسی گھر میں آکر رہنے لگی تو پھر اس کا نفقہ واجب ہوگیا۔ بخلاف اس کے جب عورت اپنے شوہر کے گھر میں موجود ہو مگر وطی پر قابو دینے سے انکار کرتی ہو تو نفقہ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ شوہر کے گھر میں وہ موجود ہے۔اس لئے شوہر اس سے زبردستی اپنا مقصد پورا کرسکتا ہے۔ف احتباس سے بھی یہی مراد ہے کہ عورت اپنے شوہر کی اتنی پابند ہو کہ اس سے وطی کرنا ممکن ہو۔

وان كانت صغيرة لايستمتع بها فلانفقة لها لان امتناع الاستمتاع لمعنى فيها ......الخ

اور اگر بیوی اتنی چھوٹی ہو کہ جس سے تمتع یعنی ہمبستری نہیں کی جاسکتی ہو۔ تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہوگا ف: جمہور علماء کا یہی قول ہے۔لان امتناع الخ یعنی ہمبستری کرنا اس وجہ سے ناممکن ہے جو عورت میں پائی جارہی ہے۔اور عورت کا خود کو گھر میں روک رکھنا جس سے نفقہ واجب ہو وہی مفید اور کارآمد ہوسکتا ہے جس کی وجہ سے مقصود نکاح (ہمبستری) حاصل ہوسکے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی ہے۔ برخلاف بیمار عورت کے کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔چنانچہ عنقریب ہم اس مسئلہ کو تفصیل سے بیان کریں گے۔ لیکن امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے کہاہے کہ ایسی کمسن بیوی کا بھی نفقہ واجب ہوگا کیونکہ

ان کے نزدیک نفقہ شوہر کے ملک میں ہونے کا عوض ہے جیسے کہ اس عورت کا نفقہ مالک کے ذمہ لازم آتا ہے جس کی ذات کا وہ مالک اور مولیٰ ہو جاتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیوی کے مالک ہونے کا عوض تو اس کا مہر ہے۔ اس لئے اس ایک عوض کے علاوہ دوسری اور کوئی چیز عوض نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ایک ہی شئی کے کئی عوض جمع نہیں ہوتے ہیں۔

الحاصل کمسن بیوی ہونے کی صورت میں ملک نکاح کا عوض صرف مہر ہے نفقہ نہیں ہے۔ ف یہ حکم اتنی چھوٹی بیوی کا ہے جس کی جانب کچھ خواہش نہ ہوتی ہو۔ کیونکہ اگر سات آٹھ برس کی لڑکی ہو جس کے ساتھ اگرچہ وطی نہیں ہو سکتی مگر دوسرے طریقہ سے کچھ نہ کچھ نفع اٹھانا ممکن ہو تو اس کا نفقہ واجب ہوگا جیسا کہ اس عورت کا نفقہ واجب ہوتا ہے جس کو رتق یا قرن کی بیماری ہو۔ ع رتق' ایک ایسی بیماری ہوتی ہے جس میں فرج پیشاب کا سوراخ ہو۔ قرن دونوں ہڈیوں کا اس قدر قریب ہونا کہ دخول ممکن نہ ہو۔

وان كان الزوج صغيرا لايقدر على الوطى وهى كبيرة فلها النفقة من ماله لأن التسليم تحقق منها وانما العجز من قبله فصار كالمجبوب والعنين واذاحبست المرأة فى دين فلانفقة لهالان فوت الاحتباس منها بالباطلة وان لم يكن منهابانكانت عاجزة فليس منه وكذااذا غصبها رجل كرهافذهب بهاوعن ابى يوسف ان لهاالنفقة والفتوى على الاول لان فوت الاحتباس ليس منه ليحعل باقياتقديرا وكذا اذاحجت مع محرم لان فوت الاحتباس منها وعن ابى يوسف ان لهاالنفقته لان اقامة الفرض عذرولكن تجب عليه نفقة الحضردون السفرلانهاهى المستحقة عليهاولوسافرمعها الزوجه تجب النفقة بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقيامه عليها وتجب نفقته الحضر دون السفر ولاتجب الكراء لماقلنا.

ترجمہ: اور اگر خود شوہر ہی اتنا چھوٹا ہو کہ وہ جماع نہیں کر سکتا ہو حالانکہ بیوی بڑی' بالغہ ہو تو شوہر کے مال سے اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا کیونکہ عورت کی طرف سے خود کو حوالہ کرنا پایا گیا۔ اور عاجزی شوہر کی طرف سے ہے۔ اس لئے یہ نابالغ مجبوب اور عنین کے حکم میں ہو گیا۔ اور اگر اپنے قرض کی وجہ سے قید میں ڈالدی گئی تو اس وقت بھی اسے نفقہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ شوہر کے گھر میں موجود رہنا بھی ختم ہو گیا ہے جس کی وجہ خود اسی عورت کی طرف سے ہے کہ اس نے قرض کی ادائیگی میں سستی کی (اگر مال موجود ہو) اور اگر اس کے قصور نہ ہونے کے باوجود گرفتار کی گئی ہو مال نہ ہونے کی بناء پر تو بھی اس میں مرد کا ہاتھ نہ ہونے کی وجہ سے یہ شوہر سے اپنے نفقہ کا مطالبہ نہیں کر سکتی ہے اور اگر اسے کوئی مرد اغواء کر کے زبردستی لے گیا ہو تو بھی یہی حکم ہے (کہ نفقہ نہیں ملے گا) اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔

اور ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ سے نوادر میں روایت ہے کہ اس صورت میں اسے نفقہ ملے گا۔ لیکن فتویٰ پہلے قول یعنی ظاہر الروایہ پر ہے۔ کیونکہ گھر چھوڑنے میں شوہر کے فعل کو دخل نہیں ہے کہ اسے حکماً گھر میں موجود کہا جاسکے۔ اسی طرح اگر عورت نے اپنے کسی محرم کے ساتھ حج ادا کیا ہو۔ کیونکہ اس صورت میں گھر میں نہ رہنا عورت کی طرف سے ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ اس عورت کا نفقہ لازم ہوگا کیونکہ فرض حج کی ادائیگی بھی ایک عذر (معقول) ہے۔ البتہ عورت کو حالت اقامت کا نفقہ ملے گا۔ اور حالت سفر کا نہیں ملے گا۔ یعنی سفر میں جو زیادہ خرچ ہوا کرتا ہے وہ واجب نہ ہوگا کیونکہ شوہر پر حضر ہی کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔ اور اگر اس کے ساتھ اسکے شوہر نے بھی سفر کیا ہو تو بالاتفاق وہ نفقہ پائے گی۔ کیونکہ خود کو شوہر کے ساتھ رکھنا پایا جارہا ہے۔ کیونکہ سفر کے باوجود شوہر اس کے ساتھ موجود ہے۔ لیکن حضر کا نفقہ واجب ہوگا حالت سفر کا نفقہ واجب نہ ہوگا اور اس کا کرایہ بھی شوہر پر لازم نہ ہوگا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف: کیونکہ حالت حضر کا ہی نفقہ اس پر واجب ہوتا ہے۔

☆☆☆

توضیح: اگر شوہر بہت ہی چھوٹا ہو لیکن بیوی بڑی ہو۔ اگر مقروض ہونے کی وجہ سے عورت گرفتار کرلی گئی ہو یا اسے کوئی اغواء کر کے لے گیا ہو یا اپنے کسی محرم کے ساتھ حج کیا یا خود شوہر کے ساتھ کسی بھی سفر میں گئی تو ان صورتوں میں عورت نفقہ کی مستحق ہوگی یا نہیں۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

وان کان الزوج صغیرا لایقدر علی الوطی وھی کبیرۃ فلھا النفقۃ من مالہ ......الخ

اور اگر شوہر اتنا چھوٹا ہو کہ جماع نہیں کر سکتا ہو حالانکہ اسکی بیوی بالغہ ہو تو شوہر کے مال سے اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا ف: جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ لان التسلیم الخ کیونکہ عورت کی طرف سے خود کو حوالہ کر دینا پایا گیا۔ اور اب شوہر کی طرف سے عاجزی پائی جا رہی ہے۔ اس لئے وہ مجبوب اور عنین کی مانند ہو گیا۔ ف یعنی جیسے مجبوب (جس کا آلہ تناسل کٹا ہوا ہو) اور عنین (نامرد) کی بیوی کا نفقہ واجب ہوتا ہے اسی طرح اس نابالغ کی بیوی کا بھی نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونوں ہی جماع کے قابل نہ ہوں تو بالاجماع بیوی کا نفقہ لازم نہ ہوگا الذخیرہ۔ واذا جبست المرأۃ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

وان مرضت فی منزل الزوج فلھا النفقۃ والقیاس ان لانفقۃ لھا اذا کان مرضا یمنع من الجماع لفوات الاحتباس للا ستمتاع وجہ الاستحسان ان الاحتباس قائم فانہ یستانس بھا ویمسھا وتحفظ البیت والمانع بعارض فاشبہ الحیض وعن ابی یوسف انھا اذا سلمت نفسھا ثم مرضت تجب النفقۃ لتحقق التسلیم ولو مرضت ثم سلمت لاتجب لان التسلیم لم یصح قالوا ھذا حسن وفی لفظ الکتاب مایشیر الیہ قال وتفرض علی الزوج النفقۃ اذا کان موسرا ونفقۃ خادمھا والمراد بھذا بیان نفقۃ الخادم ولھذا ذکر فی بعض النسخ وتفرض علی الزوج اذا کان موسرا نفقۃ خادمھا ووجھہ ان کفایتھا واجبۃ علیہ وھذا من تمامھا اذ لابدلھا منہ ولاتفرض لاکثر من نفقۃ خادم واحد وھذا عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف تفرض لخادمین لانھا تحتاج الی احدھما لمصالح الداخل والی الأخر لمصالح الخارج ولھما ان الواحد یقوم بالامرین فلا ضرورۃ الی اثنین ولانہ لو تولی کفایتھا بنفسہ کان کافیا فکذا اذا قام الواحد مقام نفسہ وقالوا ان الزوج الموسر یلزمہ من نفقۃ الخادم مایلزم المعسر من نفقۃ امرأتہ وھو ادنی الکفایۃ وقولہ فی الکتاب اذا کان موسرا اشارۃ الی انہ لاتجب نفقۃ الخادم عند اعسارہ وھو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ وھو الاصح خلافا لماقالہ محمد لان الواجب علی المعسر ادنی الکفایۃ وھی قد تکتفی بخدمۃ نفسھا۔

ترجمہ: اگر عورت اپنے شوہر کے گھر میں بیمار ہو جائے تو اسے نفقہ ملے گا (ف۔ ظاہر الروایۃ یہی ہے کہ مطلقاً مریضہ کے واسطے نفقہ واجب ہے۔ یعنی خواہ مرض جماع سے مانع ہو یا نہ ہو جیسا حیض میں ہوتا ہے۔) اگرچہ قیاس یہ ہے کہ اسے نفقہ نہ ملے ایسی صورت میں کہ بیماری ایسی ہو جو جماع کرنے میں حائل ہو کیونکہ جس فائدہ کے حصول کے لئے اسے رکھا گیا تھا وہ اب نہیں رہا۔ استحسان کی دلیل یہ کہ عورت کا گھر میں رہنا پایا جا رہا ہے۔ کیونکہ شوہر اس سے اب بھی انس و محبت پاتا ہے اسے ہاتھ (بشہوت) لگاتا ہے اور وہ اس کے گھر کی حفاظت کرتی ہے۔ اور وطی سے رکاوٹ کا ہونا ایک عارضہ کی وجہ سے ہے اس لئے یہ رکاوٹ حیض کے مشابہ ہو گئی۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ عورت نے جب خود کو حوالہ کر دیا اس کے بعد وہ بیمار پڑی ہو تو اس کا نفقہ واجب رہے گا سپردگی پانے کی وجہ سے اور اگر سپردگی سے پہلے بیمار ہوئی اس کے بعد خود کو حوالہ کیا تو اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں سپرد کرنا صحیح نہیں ہوا۔ ہمارے فقہاء نے کہا ہے کہ یہ قول بہتر ہے۔ اور خود متن کی کتاب میں بھی ایسا لفظ موجود ہے جو اس مفہوم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ شوہر جب کہ مالدار

ہو تو اس پر بیوی اور اس کے ایک خادم کا نفقہ واجب ہوگا اس عبارت سے خادم کے نفقہ کو بیان کرنا مقصود ہے۔ اسی لئے قدوری رحمتہ اللہ علیہ کے بعض نسخوں میں اس طرح کہا کہ جب شوہر مالدار ہو تو اس پر ایک خادم کا نفقہ فرض کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر پر بیوی کی کفایت تو واجب ہی ہے۔ اور کفایت کے پورے کرنے میں سے یہ بھی ہے کہ اس کے خادم کو بھی نفقہ دے کیونکہ اس کے لئے ایک خادمہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اور ایک خادم سے زیادہ کا نفقہ لازم نہیں کیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ اور امام محمد رحمتہ اللہ علیہ کا ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ دو خادموں کا نفقہ فرض کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کو ایک خادم گھر کی اندر کے کاموں کے لئے ضروری ہے اور دوسرا گھر کے باہر کے کاموں کے لئے ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ و امام محمد رحمتہ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی خادم دونوں جگہوں کے کام پورے کر سکتا ہے اس لئے دو خادموں کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر شوہر خود ہی اپنی بیوی کے کاموں اور ضرورتوں کو پورا کرنے لگے تو ایک خادم کی بھی ضرورت نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ اپنی جگہ پر ایک خادم کو مقرر کر دے تو بھی کافی ہوگا اور مشائخ رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ مالدار شوہر کو اپنی بیوی کے خادم کے نفقہ کے بارے میں اتنا ہی خرچ کرنا کافی ہوگا جتنا ایک غریب شوہر اپنی بیوی کے نفقہ میں خرچ کرے گا۔ یعنی معمولی درجہ کا ضروری خرچ۔ اور قدوری رحمتہ اللہ علیہ نے اپنی کتاب میں جو یہ فرمایا ہے کہ خادم کا نفقہ اس وقت لازم آئے گا جب کہ شوہر مالدار ہو۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر شوہر تنگ دست ہو تو اس پر خادم کا نفقہ واجب نہیں ہوگا حسن رحمتہ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ سے اسی قول کی روایت کی ہے۔ یہی قول اصح ہے۔ بر خلاف امام محمد رحمتہ اللہ علیہ کے اس قول کے کہ تنگ دست پر بھی خادم کا نفقہ لازم آئے گا۔ کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ تنگ دست پر تو صرف یہ واجب ہے کہ معمولی درجہ کی بقدر ضرورت نفقہ دے دے۔ اور کبھی بیوی خود بھی اپنے کام پورے کر لیتی ہے۔

توضیح: اگر بیوی اپنے شوہر کے گھر میں بیمار ہو تو وہ نفقہ کی مستحق ہوگی یا نہیں۔ اور بیوی کو اس کے نفقہ کے ساتھ خادم رکھنے کی بھی سہولت ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وان مرضت فی منزل الزوج فلها النفقة والقياس ان لانفقة لها اذا كان مرضا يمنع من الجماع ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **وعن ابی یوسف رحمة الله علیه الخ** اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ عورت نے جب اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کر دیا اس کے بعد بیمار ہوئی تو نفقہ واجب رہے گا۔ اور اگر بیمار ہو جانے کے بعد سپرد کیا تو نفقہ واجب نہ ہوگا کیونکہ پہلی صورت میں سپرد کرنا پایا گیا اور دوسری صورت میں سپرد کرنا صحیح نہیں ہوا۔ ہمارے مشائخ رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہ قول اچھا ہے۔ اور متن کی عبارت میں بھی ایسا لفظ موجود ہے جو اسی بات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ف: کیونکہ کتاب میں یہ کہا ہے کہ وہ شوہر کے گھر میں بیمار پڑی تو اس سے یہ سمجھا گیا کہ وہ اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کرنے کے بعد بیمار پڑی۔

قال وتفرض على الزوج النفقة اذا كان موسرا ونفقة خادمها ......الخ

اور جب شوہر مالدار ہو تو اس پر بیوی کا اور بیوی کے خادم کا بھی نفقہ واجب ہوگا ف: خادم، عربی عبارت میں خدمت کرنے والے آدمی کو کہا جاتا ہے۔ خواہ لونڈی ہو یا غلام ہو۔ پس اگر عورت کے پاس ان دونوں میں سے کوئی (خادم یا خادمہ) ہو تو ایک کا نفقہ واجب ہوگا اس بات پر چاروں فقہاء کا اتفاق ہے۔ البتہ شرط یہ ہے کہ شوہر مالدار ہو۔ ورنہ نہیں۔ ع۔

والمراد بهذا بيان نفقة الخادم ولهذا ذكر فی بعض النسخ......الخ

یہاں اس مسئلہ کو دوبارہ بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ خادم کا نفقہ واجب ہونا ظاہر ہوا۔ اس لئے بعض نسخوں میں (قدوری رحمتہ اللہ علیہ کے) یوں مذکور ہے۔

وتفرض على الزوج اذا كان موسرا نفقة خادمها ووجهه ان كفايتها واجبة عليه ......الخ

یعنی جب شوہر مالدار ہو تو اس پر بیوی کے خادم کا بھی نفقہ فرض کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر پر بیوی کی کفایت واجب ہے۔ اور کفایت کے پورے کرنے میں یہ بات بھی لازم ہے کہ اس کے خادم کو نفقہ دے۔ کیونکہ بیوی کے واسطے ایک خادمہ کا ہونا ضروری ہے۔ ف: خواہ یہ خادمہ اس کی باندی ہو یا ملازمہ ہو تو بعض مشائخ رحمتہ اللہ علیہ نے صرف غلام یا باندی کا نفقہ واجب رکھا ہے۔ اور بعضوں نے عام رکھا ہے۔

ولاتفرض لاكثر من نفقة خادم واحد وهذا عند ابيحنيفة ومحمد ......الخ

اور امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ و محمد رحمتہ اللہ علیہ کا قول ہے کہ ایک خادم سے زیادہ کا نفقہ لازم نہیں کیا جائے گا۔ ف: اور جمہور علماء وائمہ ثلثہ کا قول یہی ہے۔ اور حاکم شہید و کرخی و قدوری رحمہم اللہ نے اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے۔ بلکہ بیہقی و اسبیجابی اور صاحب مختلف نے اختلاف ذکر کیا ہے۔ جس پر مصنف رحمتہ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے۔ ع۔

وقال ابويوسف تفرض لخادمين لانهاتحتاج الى احد هما لمصالح الداخل ......الخ

اور ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس کے لئے دو خادموں کا نفقہ لازم کیا جائے گا۔ کیونکہ اسے دو ہی کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ ایک گھر کے اندر کام کرنے کے لئے اور دوسرا گھر کے باہر کے کام کرنے کے لئے۔ ف: اور ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ اگر عورت بہت مالدار ہو جس کے ساتھ جہیز میں بہت سی خدمت کرنے والی آئی ہوں تو ان تمام خادموں کا نفقہ واجب ہوگا اور ہشام نے امام محمد رحمتہ اللہ علیہ سے بھی یہی روایت کی ہے۔ اسی قول کو امام طحاوی رحمتہ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے۔ لیکن تحفہ میں ہے کہ امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ سے جو روایت ذکر کرتے ہیں وہ مشہور نہیں ہے۔ بلکہ ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ سے مشہور روایت مثل امام ابو حنیفہ و محمد رحمتہ اللہ علیہ کے قول کے ہے۔ ع۔

ولهماان الواحد يقوم بالامرين فلاضرورة الى اثنين ولانه لوتولى كفايتها بنفسه كان كافيا ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف: واضح ہو کہ مالدار شوہر سے مراد یہ ہے کہ اسے اتنی مالی صلاحیت ہو کہ اس پر صدقہ حرام ہو۔ اتنا ہونا ضروری نہیں ہے جس سے کہ اس پر زکوٰۃ واجب ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ بیوی اور خادم کے نفقہ میں اگرچہ فرق ہے۔ لیکن روٹی میں فرق نہ ہوگا بلکہ جس چیز سے روٹی کھائی جائے (سالن) اس میں فرق ہوگا اس سالم میں اعلیٰ درجہ کا گوشت کا ہے اور اوسط درجہ روغن زیتون کا ہے اور ادنیٰ درجہ نمک کا ہے۔ ع۔ن

ومن اعسر بنفقة امرأته لم يفرق بينهما ويقال لها استديني عليه وقال الشافعي يفرق لانه عجزعن الامساك بالمعروف فينوب القاضي منابه في التفريق كمافي الجب والعنة بل اولى لان الحاجة الى النفقة اقوى ولنا ان حقه يبطل و حقها يتاخر والاول اقوى في الضرروهذالان النفقة تصيردينا بفرض القاضي فتستوفي في الزمان الثاني وفوت المال وهوتابع في النكاح لايلحق بما هو المقصود وهو التناسل وفائدة الامربالاستدانة مع الفرض ان يمكنها احالة الغريم على الزوج فاما اذاكانت الاستدانة بغير امرالقاضي كانت المطالبة عليها دون الزوج واذاقضى القاضي لهابنفقة الاعسارثم ايسر فخاصمته تمم لهانفقة الموسرلان النفقة تختلف بحسب اليسار والاعساروماقضى به تقدير لنفقة لم تجب فاذاتبدل حاله لها المطالبة بتمام حقها.

ترجمہ: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو نفقہ دینے سے عاجز ہو گیا تو اس کی وجہ سے دونوں میں تفریق نہیں کرائی جائے گی اور قاضی کی طرف سے بیوی سے کہا جائے گا کہ تم اپنے شوہر کے نام اور حساب پر قرض لیتی رہو اور امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے کہا

ہے کہ ان دونوں کے درمیان علیحدگی کردی جائے گی۔ کیونکہ شوہر عام دستور کے مطابق اپنی بیوی کو اپنے پاس رکھنے سے عاجز ہو گیا ہے۔ اس لئے سہولت کے ساتھ اسے چھوڑ دینا ہی لازم آگیا۔ اس لئے قاضی ان کے درمیان جدائیگی کرانے کے لئے شوہر کا نائب ہو گیا جیسا کہ مجبوب اور عنین کی صورت میں ہوتا ہے۔ بلکہ نفقہ سے عاجزی کی صورت میں بدرجہ اولی ہو گا کیونکہ نفقہ کی حاجت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس تفریق سے شوہر کا حق (استمتاع) بالکل ختم ہو جاتا ہے مگر عورت کا حق ایسا ہے کہ اس میں تاخیر ہو سکتی ہے۔ یعنی نفقہ کی رقم شوہر کے ذمہ باقی رہے گی۔ اور پہلی بات یعنی شوہر کے حق کو ختم کر دینے میں بہت زیادہ نقصان پہنچانا ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا تو وہ شوہر کے ذمہ قرض اور لازم ہو گیا۔ اس طرح عورت کبھی بھی گنجائش پانے کی صورت میں اس سے وصول کر لے گی۔ اور نکاح میں چونکہ مال اصل نہیں بلکہ تابع ہوتا ہے اس لئے اسے مقصد اصل کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔ نکاح کا اصل مقصود نسل باقی اور جاری رکھنا ہوتا ہے۔ اور نفقہ فرض کرنے کے ساتھ قرض لینے کا حکم دینا اس مصلحت سے ہے کہ عورت اپنے قرض خواہ کو اپنے شوہر کے پاس بھیج سکتی ہے۔ اور اگر عورت نے قاضی کے حکم کے بغیر ہی قرض لینا شروع کر دیا تو بعد میں قرض خواہ اپنے قرض کا مطالبہ صرف اسی عورت سے کر سکے گا۔ اس کے شوہر سے کہنے کا اسے کوئی حق نہ ہو گا اور اگر قاضی نے عورت کے لئے تنگی کا نفقہ فرض کیا پھر اسکا شوہر مالدار ہو گیا اور عورت نے اس سے اضافہ کا مطالبہ کیا اور معاملہ کیا تو قاضی اس کے لئے فراخی کا نفقہ پورا کر دینے کا حکم دے گا۔ کیونکہ مالی فراخی اور تنگی کے موافق نفقہ بھی مختلف ہوتا ہے۔ اور قاضی نے جو حکم دیا ہے وہ ایسے نفقہ کے لئے اندازہ نہیں ہے جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا ہے۔ اب جبکہ شوہر کا حال بدل گیا (فراخی آگئی) تو اس کی بیوی کو پورے حق کے مطالبہ کا اختیار ہو جائے گا۔

توضیح: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو نفقہ دینے سے عاجز ہو جائے اور اگر کسی شخص پر اس بیوی کو دینے کے لئے تنگ دستی کا نفقہ لازم کیا گیا اور بعد کو اسے خوشحال ہو گئی۔ تفصیل' احکام' اختلاف ائمہ' دلائل

ومن اعسر بنفقة امرأته لم يفرق بينهما ويقال لها استديني عليه ......الخ

جو شخص اپنی بیوی کو نفقہ دینے سے تنگ دست یعنی عاجز ہو گیا تو ان دونوں میں جدائیگی نہیں کرائی جائے گی بلکہ قاضی اس عورت سے کہے گا کہ اپنے شوہر کے ذمہ پر قرض لے لو۔ ف یعنی غلہ ادھار خرید لیا کرو اس شرط پر کہ اس کی قیمت شوہر کے مال سے ادا کی جائے گی۔ ع۔

وقال الشافعي يفرق لانه عجز عن الامساك بالمعروف فينوب القاضي منابه في التفريق ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف: مذکورہ بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایسے شخص کو جو نفقہ دینے سے عاجز ہو گیا ہے اس شخص پر قیاس کیا ہے جس کا آلہ تناسل کاٹ دیا گیا ہو۔ یا وہ بالکل نامرد ہو گیا ہو۔ اور بیوی کا جنسی حق ادا کرنے سے بالکل عاجز ہو گیا ہو مگر ہماری طرف سے اس قیاس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح کا اصل مقصد بچے پیدا کر کے نسل جاری رکھنا ہوتا ہے۔ اور عنین جب اس مقصود میں بالکل عاجز ہو چکا ہے تو اس کے نکاح کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے ان لوگوں میں تفریق کر دی جاتی ہے۔ اسکے برخلاف جو شخص نفقہ ادا کرنے سے عاجز ہو گیا ہو وہ جسمانی طور سے نہیں بلکہ صرف مالی طور سے عاجز ہوا ہے۔ اور یہ نکاح کا مقصد اصل نہیں ہے۔ بلکہ نکاح کے تابع ہے۔ اس لئے یہ شخص عنین کے مثل نہیں ہوا۔ اسی لئے ان میں تفریق نہیں کرائی جائے گی بلکہ عارضی انتظام کر دیا جائے گا اس طرح سے کہ قاضی اس عورت کا نفقہ مقرر کر کے اسے اس بات کی اجازت دے گا کہ شوہر کے نام پر کسی سے قرض لے لے۔ ایسا کرنے میں مصلحت یہ

ہے کہ عورت کو یہ اختیار ہوگا کہ قرض خواہ کے مطالبہ کے وقت اسے شوہر کے پاس بھیج دے اور اس سے وصول کرنے کے لئے کہہ دے۔ اور اگر عورت نے یہی کام قاضی کی اجازت کے بغیر کیا تو وہ اپنے سے وصول کرنے کے لئے نہیں کہہ سکے گی۔ بالآخر وہ خود ذمہ دار ہوگی۔

واذاقضى القاضى لهابنفقة الاعسارثم ايسر فخا صمته تمم لهانفقة الموسر......الخ

اور اگر قاضی نے عورت کے واسطے تنگی کا نفقہ مقرر کر دیا اس کے بعد اس کا شوہر مالدار ہو گیا۔ اب اگر عورت نے قاضی کے پاس جا کر اس کے بڑھانے کے لئے معاملہ کیا تو قاضی اس کے لئے فراخی کا نفقہ پورا کرنے کے لئے حکم دے گا۔ کیونکہ فراخی اور تنگ دستی کے موافق نفقہ بھی مختلف ہوتا ہے۔ اور قاضی نے جو حکم دیا ہے وہ اسے نفقہ کے لئے اندازہ نہیں ہے جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا ہے۔ پس جب شوہر کا حال بدل گیا تو بیوی کو بھی اپنے پورے حق کے مطالبہ کرنے کا اختیار ہوگا ف یعنی نفقہ تو پہلے دن سے ہی آنے والے دنوں کے لئے واجب نہیں ہو جاتا ہے بلکہ جیسے جیسے دن آتا رہتا ہے اس کا نفقہ واجب ہوتا رہتا ہے۔ اس بناء پر قاضی نے جس دن نفقہ مقرر کیا اسی دن کے اعتبار سے کیا۔ یعنی اس دن کے واجب نفقہ کا اندازہ ہے لیکن وہ شوہر جب تک تنگ دست رہے گا ہر روز کا یہی اندازہ رہے گا۔ اس لئے پہلے دن جو حکم دیا وہی باقی رہے گا۔ یہاں تک کہ شوہر کو تنگ دستی سے فراخی آجائے تو حالت بدل جائے گی۔ اس لئے پہلا اندازہ کافی نہیں ہوگا لہذا وظیفہ بھی بدل دیا جائے گا۔ بشرطیکہ عورت نے خود بھی اس کا مطالبہ کیا ہو۔

واذامضت مدة لم ينفق الزوج عليها وطالبته بذلك فلاشئ لها الا ان يكون القاضى فرض لهاالنفقة اوصالحت الزوج على مقدار نفقتها فيقضى لهابنفقة مامضى لان النفقة صلة وليست بعوض عندنا على مامر من قبل فلايستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء كالهبة لاتوجب الملك الابموكدوهوالقبض والصلح بمنزلة القضاء لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضى بخلاف المهرلانه عوض وان مات الزوج بعد ماقضى عليه بالنفقة ومضى شهور سقطت النفقة وكذاذاماتت الزوجة لان النفقة صلة و الصلات تسقط بالموت كالهبة تبطل بالموت قبل القبض وقال الشافعى تصيرديناقبل القضاء ولاتسقط بالموت لانه عوض عنده فصار كسائرالديون وجوابه قدبيناه وان اسلفها نفقة السنة اى عجلها ثم مات لم يسترجع منها بشئ وهذاعندا بيحنيفة وابى يوسف وقال محمد يحتسب لهانفقة مامضى ومابقى للزوج وهوقول الشافعى وعلى هذا الخلاف الكسوة لانها استعجلت عوضا عما تستحقه عليه بالاحتباس و قد بطل الاستحقاق بالموت فيبطل العوض بقدره كرزق القاضى وعطاء المقاتلة ولهماانه صلة وقداتصل به القبض ولارجوع فى الصلات بعد الموت لانتهاء حكمها كمافى الهبة ولهذا لوهلكت من غير استهلاك لايستردشئ منها بالاجماع وعن محمد انها اذاقبضت نفقة الشهراومادونه لايسترجع منها بشئ لانه يسيرفصارفى حكم الحال.

ترجمہ: اور اگر کچھ مدت ایسی گزر گئی جس میں شوہر نے اپنی بیوی کا نفقہ نہیں دیا اس لئے بیوی نے اس مدت کے نفقہ کا مطالبہ کیا تو اسے کچھ نہیں ملے گا مگر ان دو صورتوں میں ایک یہ کہ قاضی نے اس کے لئے نفقہ کی مقدار پہلے سے مقرر کر دی ہو یا یہ کہ بیوی نے خود اپنے شوہر سے اپنے نفقہ کے لئے کسی مقدار پر مصالحت کر رکھی ہو تو ان صورتوں میں قاضی گزشتہ دنوں کا بھی نفقہ ادا کرنے کا حکم دے گا۔ کیونکہ یہ نفقہ بیوی کے ساتھ زندگی گزارنے کا ایک عطیہ اور احسان ہے۔ اور ہمارے نزدیک یہ کسی بات کا عوض نہیں ہے جیسا کہ اس سے پہلے گزر گیا ہے۔ اس لئے اس کا ادا کرنا از خود لازم نہیں ہوتا ہے مگر اس صورت میں کہ قاضی نے فیصلہ کر دیا ہو۔ جیسے کہ ہبہ کرنے کی صورت میں دی ہوئی چیز پر ملکیت لازم نہیں ہو جاتی ہے مگر اس وقت جبکہ مضبوط کرنے والی چیز یعنی قبضہ پایا جائے۔ اور شوہر کا عورت سے صلح کر لینا بھی قاضی کے فیصلہ کے برابر ہے۔ کیونکہ شوہر کی ولایت اپنی ذات

پر قاضی کی ولایت سے بڑھ کر ہے۔ بخلاف مہر کے کہ یہ تو (ملک بضع کا) عوض ہوتا ہے اس لئے وہ قاضی کے حکم کے بغیر بھی لازم ہو جاتا ہے۔اور اگر قاضی کے نفقہ کے فیصلہ کے بعد شوہر مر گیا پھر کئی مہینے یوں ہی گزر گئے تو پچھلے مہینوں کا نفقہ ساقط ہو گیا۔اسی طرح اس صورت میں کہ بیوی مر گئی ہو کیونکہ نفقہ دینے سے صلہ اور احسان کرنا ہوتا ہے جو کہ موت کے آجانے سے ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ ایسا ہبہ کہ اس پر قبضہ نہیں کیا ہو وہ بھی دینے والے کے مر جانے سے ساقط ہو جاتا ہے۔اور امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ قاضی کے حکم سے پہلے بھی نفقہ شوہر کے ذمہ قرض ہو جاتا ہے۔اور اس کے مرنے سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک نفقہ ایک عوض ہے۔اس لئے یہ بھی دوسرے قرضوں کے مانند ہو گیا مگر ہم نے اس کا جواب دے دیا ہے جو کہ پہلے ہی گزر گیا ہے۔اور اگر شوہر نے بیوی کو ایک سال کا پیشگی نفقہ دے دیا پھر مر گیا۔ تو اس سے کچھ بھی واپس نہیں لیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہما کا ہے۔اور امام محمد رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ تمام نفقوں کا حساب کیا جائے گا اور اس کے مرنے سے پہلے مہینوں کا تو بیوی ہی کا ہو گا اور بعد کے مہینوں کا شوہر کا رہ جائے گا۔ یہی قول امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ کا ہے (ف۔امام احمد رحمتہ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔اور اگر یہ نفقہ کسی طرح ہلاک ہو گیا تو بالاتفاق واپس نہیں مانگا جائے گا۔) یہی اختلاف لباس کے بارے میں بھی ہے کیونکہ شوہر کے روکنے کی وجہ سے اس عورت کو اس شوہر سے جن چیزوں کے مطالبے کا حق ہوا تھا اس نے اپنا عوض پیشگی طور پر وصول کر لیا تھا۔ لیکن اس کے مر جانے سے وہ استحقاق باطل ہو گیا اس لئے اس کے حساب سے عوض بھی باطل ہو گیا۔ جیسے کہ قاضی کی تنخواہ یا وظیفہ اور مجاہدین کے عطیہ کا حکم ہے۔ شیخین یعنی امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ ایک عطیہ ہے۔جو عورت کے قبضہ میں آچکا ہے۔اور دینے والے کے مر جانے سے عطیات واپس نہیں کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ ان کا حکم پورا ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ہبہ کا حکم ہے۔اسی بناء پر اگر عورت کے اختیار کے بغیر ہی وہ آفت ناگہانی سے ہلاک ہو جائے تو بالاجماع اس سے کچھ بھی واپس نہیں لیا جائے گا۔اور امام محمد رحمتہ اللہ علیہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت نے ایک مہینہ یا اس سے کم کا نفقہ وصول کیا ہو تو شوہر کے مرنے کے بعد اس عورت سے کچھ بھی واپس نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ یہ تھوڑی سی چیز ہے تو گویا یہ فی الحال کا نفقہ ہو گا

توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیوی کو ایک زمانہ تک نفقہ نہیں دیا بعد میں عورت نے پچھلے دنوں کا بھی مطالبہ کیا۔ اگر قاضی کی طرف سے نفقہ دینے کا حکم ہو گیا اور کئی مہینے گزر جانے پر خود شوہر مر گیا۔ اگر شوہر نے پیشگی کئی مہینوں کا نفقہ ادا کر دیا پھر خود مر گیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

واذامضت مدة لم ينفق الزوج عليها وطالبته بذلك فلاشئ لها ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔وان مات الزوج الخ اگر قاضی کی طرف سے نفقہ کا حکم ہو جانے کے بعد شوہر مر گیا اور کچھ مہینے گزر گئے تو ان مہینوں کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ف: اس مسئلہ میں تینوں ائمہ کا اختلاف ہے۔ وراگر قاضی نے عورت کے لئے نفقہ مقرر کر دینے کے بعد اسے یہ حکم دیا کہ تم اپنے شوہر کے نام پر قرض لے لیا کرو۔ اس بناء پر اس نے ادھار لے کر خرچ کیا پھر دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا تو قول صحیح یہ ہے کہ اس کا نفقہ ساقط نہ ہو گا اسی طرح اگر شوہر نے اسے طلاق دے دی ہو تو بھی صحیح روایت یہ ہے کہ ساقط نہ ہو گا اور اگر قاضی نے قرض لینے کا حکم نہیں دیا تو ساقط ہو جائے گا۔ جیسا کہ متن میں ہے۔وکذا اذا ماتت الخ آخر تک کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

واذا تزوج العبدحرة فنفقتها دين عليه يباع فيها ومعناه اذاتزوج باذن المولى لانه دين وجب فى ذمته لوجود سببه وقد ظهر وجوبه فى حق المولى فيتعلق برقبته كدين التجارة فى العبدالتاجروله ان يفتدى لان حقها

فی النفقة لا فی عین الرقبة ولو مات العبد سقطت وکذا اذا قتل فی الصحیح لانه صلة وان تزوج الحر امة فبواها مولاها معه منزلا فعلیه النفقة لانه تحقق الاحتباس وان لم یبوءها فلا نفقة لها لعدم الاحتباس والتبویة ان یخلی بینها وبینه فی منزله ولا یستخدمها ولو استخدمها بعد التبویة سقطت النفقة لانه فات الاحتباس والتبویة غیر لازمة علی مامر فی النکاح ولو خدمته الجاریة احیانا من غیر ان یستخدمها لا یسقط النفقة لانه لم یستخدمها لیکون استردادا والمدبرة وام الولد فی هذا کالامة.

ترجمہ: اور جبکہ کسی غلام نے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا تو اس کا نفقہ اس غلام کو بطور قرض لازم ہوگا بالآخر اس سلسلہ میں اسے بیچا بھی جاسکتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ نفقہ ایک قرض ہے جو غلام کے ذمہ واجب ہوا کیونکہ اس کے واجب ہونے کا سبب پایا گیا۔ تو یہ قرض اگرچہ غلام پر لازم آیا مگر اس کے مولیٰ کے حق میں بھی اس کا وجوب ظاہر ہوگا کیونکہ اس نے رضامندی کے ساتھ نکاح کی اجازت دی تھی۔ اس لئے یہ قرض غلام کی گردن سے متعلق ہوگا جیسے کہ وہ غلام جسے کاروبار کی اجازت دی گئی ہو اس کی تجارت کا قرض اس کی گردن سے متعلق ہوگا لیکن مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ غلام کا فدیہ خود دے دے (اس کے عوض خود دے دے)۔ کیونکہ اس غلام کی بیوی کا حق صرف نفقہ وصول کرنے میں ہے۔ اور اس غلام کی گردن میں نہیں ہے۔ اور اگر یہ غلام مر گیا تو وہ نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ قتل کر دیا گیا ہو۔ تو بھی قول صحیح کے مطابق ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ نفقہ تو زندگی کا عطیہ تھا۔ اور اگر اس کے برعکس کسی آزاد نے کسی باندی سے نکاح کیا اور اس کے مولیٰ نے ساتھ ہی رات گزارنے کے لئے علیحدہ رہنے کی اجازت دے دی تو اس آزاد پر اس باندی کا نفقہ لازم آئے گا۔ کہ اس طرح باندی کا (احتباس) شوہر کے قبضہ میں ہونا پایا گیا۔ اور اگر ساتھ رہنے کی اجازت نہیں دی تو آزاد مرد پر باندی کا نفقہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ قبضہ میں ہونا نہیں پایا گیا۔ اور رات کو علیحدہ رہنے۔

تبویہ سے مراد یہ ہے کہ باندی کو اس کے ساتھ رات کو علیحدہ رہنے دے اور باندی سے اپنی خدمت نہ لے۔ اس لئے اگر ساتھ رہنے کی اجازت دی اور اس سے اپنی خدمت بھی لی تو نفقہ کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ اب احتباس نہیں پایا گیا۔ اور باندی کو اس کے شوہر کے ساتھ رات کو رہنے کا موقع دینا مولیٰ پر واجب نہیں ہے۔ جیسا کہ یہ مسئلہ کتاب النکاح میں بھی گزر گیا ہے۔ اور اگر باندی نے کبھی کبھی از خود مولیٰ کی خدمت کر دی حالانکہ مولیٰ نے اسے اپنی خدمت کے لئے نہیں کہا۔ تو اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اس کو واپس لینے کے طور پر خدمت نہیں لی ہے۔ اور اگر باندی ام ولد یا مدبرہ ہو تو اس کا حکم بھی باندی ہی کے جیسا ہوگا

توضیح: اگر کسی غلام نے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا یا کسی آزاد نے کسی باندی یا مدبرہ یا ام ولد سے نکاح کیا تو اس کا نفقہ اس کے شوہر پر لازم ہوگا مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

واذا تزوج العبد حرة فنفقتها دین علیه یباع فیها ومعناه اذا تزوج باذن المولی ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ کدین التجارة الخ جیسے کہ تاجر غلام کی گردن سے تجارت کا قرضہ متعلق ہوتا ہے۔ لیکن اس کے مولیٰ کو یہ حق اختیار ہے کہ غلام کا فدیہ دے دے۔ کیونکہ عورت کا حق صرف نفقہ میں ہے (کہ کسی طرح یہ وصول ہو جائے) نہ کہ غلام کی گردن میں۔ اور اگر وہ غلام مر گیا تو نفقہ ساقط ہو گیا۔ اسی طرح اگر قتل کر دیا گیا تو بھی صحیح قول کے مطابق وہ نفقہ ساقط ہو گیا۔ کیونکہ نفقہ تو زندگی کا عطیہ تھا۔ ف غلام تاجر وہ غلام ہے جسے مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی۔ پھر اس نے ادھار اور قرض کا معاملہ کر کے اپنی گردن پر قرض بڑھا لیا۔ یعنی اس قرض کو خود ہی ادا کر دے۔ اسی طرح یہ غلام جس نے مولیٰ کی اجازت سے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا ہو۔ اور ولوالجی نے فرمایا ہے کہ مہر کے واسطے بھی اسے فروخت کیا جائے گا۔ لیکن اگر

ایک بار فروخت کرنے سے بھی اس کا قرض ادانہ ہو تو باقی قرض کے لئے اسے دوسری بار فروخت نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ جب کبھی یہ آزاد کیا جائے اس وقت عورت اس سے پھر مطالبہ کرسکتی ہے۔ برخلاف نفقہ کے کہ اگر نفقہ بہت بڑھ گیا اور فروخت کر کے ادا کیا گیا پھر مشتری کے پاس کچھ دنوں کا نفقہ بڑھ گیا تو دوبارہ بھی فروخت کیا جائے گا۔ کیونکہ ہر روز کے نفقہ کے سلسلہ میں نیا قرض ہو تا جائے گا۔ اس لئے اسے بار بار فروخت کرنا پڑے گا۔ م۔ ع۔

وان تزوج الحر امة قبواها مولاها معه منزلا فعليه النفقة لانه تحقق الاحتباس ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

فصل: وعلى الزوج ان يسكنها فى دارمفردة ليس فيها احد من اهله الا ان تختارذلك لان السكنى من كفايتها فيجب لها كالنفقة وقداوجبه الله تعالى مقرونا بالنفقة واذاوجب حقالهاليس له ان يشرك غيرهافيه لانها تتضرربه فانهالاتامن على متاعها ويمنعها عن المعاشرة مع زوجها ؤمن الاستمتاع الا ان تختار لانهارضيت بانتقاص حقهاوانكان له ولدمن غيرها فليس له ان يسكنه معها لمابينا ولواسكنهافى بيت من الدار مفردوله غلق كفاهالان المقصود قد حصل وله ان يمنع والديها وولدها من غيره واهلها من الدخول عليها لان المنزل ملكه فله حق المنع من دخول ملكه ولايمنعهم من النظراليها وكلامهافى اى وقت اختاروالمافيه من قطيعة الرحم وليس له فى ذلك ضرروقيل لايمنع من الدخول والكلام و انمايمنعهم من القرار لان الفتنة فى اللباث وتطويل الكلام وقيل يمنعها من الخروج الى الوالدين ولايمنعهما من الدخول عليهافى كل جمعة وفى غيرهما من المحارم التقدير بسنته و هو الصحيح

ترجمہ: فصل۔ شوہر پر یہ لازم ہے کہ اس کے لئے ایک ایسے خالی گھر کا انتظام کرے جس میں شوہر کے گھر کا کوئی نہ ہو۔ ہاں اگر وہ خود ہی اپنے ساتھ ان میں سے کسی کو رکھنا پسند کرلے۔ کیونکہ عورت کے لئے کفایات (گزارے کے اسباب) میں سے سکونت بھی ہے۔ اس لئے نفقہ کی طرح سکنی بھی شوہر پر واجب ہو گا خاص کر اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ نے نفقہ کے ساتھ اس سکنی کو بھی ملا کر واجب کیا ہے اور جب عورت کے لئے حق سکونت بھی لازمی ہوئی تو اس کے شوہر کے لئے یہ جائز نہ ہو گا کہ اس کے حق میں دوسرے کو بھی شریک کرے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اس کو نقصان ہو تا ہے۔ کیونکہ دوسرے کو رکھنے کی وجہ سے اپنے اسباب سے بے فکر نہ رہے گی۔ اس کے علاوہ دوسرے کے رہنے کی وجہ سے اپنے شوہر سے بے تکلفی سے زندگی نہیں گزار سکے گی۔ نیز اسے خوش باشی (جماع اور تعلقات) میں رکاوٹ ہو گی۔ البتہ اگر عورت خود ہی سسرال والوں کو ساتھ رکھنے پر راضی ہو جائے۔ کیونکہ وہ اپنے حق کی کمی پر خود راضی ہوئی ہے۔ اور اگر شوہر کا کوئی لڑکا اس کی دوسری بیوی سے موجود ہو تو شوہر کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ لڑکے کو اس بیوی کے ساتھ رکھے۔ اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔ یعنی بیوی کے لئے نقصان وغیرہ کے ہونے کا خطرہ ہو۔ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کے لئے گھر کے ایک ایسے خاص کمرہ کا بندوبست کردیا جس کے دروازہ کو تالا لگانے کا انتظام ہو تو اس کے لئے کافی ہو گا کیونکہ اس کا مقصود حاصل ہو گیا۔ اور شوہر کو یہ حق ہے کہ بیوی کے والدین دوسرے شوہر کے بچوں اور اس کے گھر والوں کو اس عورت کے پاس آنے سے روک دے۔ کیونکہ یہ گھر اس کا اپنا مکان ہے۔ اس لئے ان لوگوں کو اپنے مکان میں آنے سے روکنے کا حق ہے۔ لیکن یہ حق نہیں ہے کہ یہ ان لوگوں کو (کسی مناسب وقت) اس کے دیکھنے اور بات کرنے سے بھی منع کرے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے متعلق اور رشتہ داری کو ختم کرنا لازم آتا ہے جو کہ حرام ہے۔ جبکہ اس کی اجازت دینے میں اس کا نقصان بھی نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان لوگوں کو گھر میں آنے اور اس سے بات کرنے سے منع بھی نہیں کرسکتا ہے البتہ دیر تک وہاں رہنے سے منع کرسکتا ہے۔ کیونکہ ان کا دیر تک ٹھہرنا اور باتیں کرنا ہی فتنہ کا سبب بنتا ہے۔ اور اکثر علماء نے کہا ہے کہ عورت کو اس کے والدین کے یہاں جانے اور اس کے والدین کو ہر

جمعہ میں اس کے پاس آنے سے نہیں روک سکتا ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ اور والدین کے علاوہ دوسرے محارم (ایسے رشتہ داروں کو جن پر یہ عورت ہمیشہ کے لئے حرام ہے) کی ملاقات کے لئے ایک سال کا اندازہ ہے۔ یعنی سال میں ایک بار خواہ یہ عورت ان کے پاس جائے یا وہ آئیں اور یہی صحیح ہے۔

توضیح: فصل۔ بیوی کے لئے رہائش کا انتظام کیا ہونا چاہئے۔ بیوی کو اس کے رشتہ داروں کے پاس جانے' ملاقات کرنے یا ان کو اس کے پاس آنے کی اجازت ہے یا نہیں۔ تفصیل' حکم' دلیل۔ فصل۔

فصل: وعلى الزوج ان يسكنها فى دارمفردة ليس فيها احد من اهله الا ان تختارذلك ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

واذاغاب الرجل وله مال فى يدرجل يعترف به وبالزوجية فرض القاضى فى ذلك المال نفقة زوجة الغائب و ولده الصغارو والديه وكذا اذا علم القاضى ذلك ولم يعترف به لانه لمااقربا لزوجية والوديعة فقداقران حق الا خذلها لان لها ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير رضاه واقرار صاحب اليد مقبول فى حق نفسه لاسيما ههنا فانه لوانكراحدا لامرين لاتقبل بينتة المرأة فيه لان المودع ليس بخصم فى اثبات الزوجية عليه ولاالمرأة خصم فى اثبات حقوق الغائب فاذاثبت فى حقه تعدى الى الغائب وكذا اذا كان المال فى يده مضاربة وكذا الجواب فى الدين وهذا كله اذاكان المال من جنس حقها دراهم اودنانيراوطعاما اوكسوة من جنس حقها اماذاكان من خلاف جنسه لاتفرض النفقة فيه لانه يحتاج الى البيع ولايباع مال الغائب بالاتفاق اماعند ابيحنيفة فلانه لا يباع على الحاضروكذاعلى الغائب واماعندهما ولانه انكان يقضى على الحاضرلانه يعرف امتناعه لايقضى على الغائب لانه لايعرف امتناعه.

ترجمہ: اور اگر شوہر غائب ہو گیا یعنی سفر میں بہت دور چلا گیا۔ اور اس کا کچھ مال کسی شخص مثلاً زید کے قبضہ میں ہے۔ اور وہ اس امانت کا اقرار بھی کرتا ہے۔ اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اس شخص کی بیوی ہے تو ایسی صورت میں قاضی اس مال میں سے اس غائب کی بیوی اور اس کی نابالغ اولاد اور اس کے والدین کے لئے ماہوار خرچ کے لے مقرر کر دے۔ اسی طرح اگر خود قاضی کو اس بات کی خبر ہو کہ یہ عورت اس کی بیوی ہے اور اسی کا مال اس زید کے پاس ہے۔ حالانکہ زید نے اس کا اقرار نہیں کیا تو بھی قاضی اس مال سے غائب کی بیوی اور اس کے چھوٹے بچے اور والدین کے لئے نفقہ مقرر کر دے گا۔ کیونکہ جب اس زید نے اس غائب مرد اور اس عورت کے درمیان میاں بیوی کے رشتہ دار اس کے مال کی امانت کو تسلیم کر لیا تو ضمناً اس بات کا بھی اقرار کر لیا کہ اس کی بیوی کو اس مال میں سے لینے کا حق ہے (۔ابو سفیانؓ اور ان کی بیوی جن کا نام ہند بنت عتبہ ہے کہ واقعہ کو دلیل بناتے ہوئے) اور مال پر قبضہ کرنے والے کا اپنے حق میں اقرار کرنا قابل قبول ہوتا ہے۔ خاص کر اس موقع میں۔ کیونکہ یہ زید اگر دونوں کے درمیان میاں بیوی کے رشتہ کا یا اس کے پاس امانت رکھنے کا انکار کرتا تو اس پر عورت کے گواہ مقبول نہ ہوتے۔ کیونکہ زوجیت کو ثابت کرنے کے لئے امانت رکھنے والا مدعا علیہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اور نہ غائب مرد کے حقوق ثابت کرنے کے لئے اس کی بیوی مدعی ہو سکتی ہے۔ اس لئے امانت رکھنے والے کا اقرار ضرور مقبول ہو گا پس جب اس کے حق میں یہ بات ثابت ہو گئی تو غائب کے حق میں بھی یہی بات کہی جائے گی۔ اسی طرح اس شخص کے پاس یہ مال مضاربت کے طور پر ہو تو بھی۔ یہی حکم ہو گا اسی طرح اگر اس شخص کے پاس غائب شوہر کا مال قرض کے طور پر باقی ہو تو بھی ایسی صورت میں یہی حکم ہو گا یہ ساری باتیں اس صورت میں ہوں گی کہ یہ مال اسی جنس سے ہو جس جنس کا عورت کا حق ہو یعنی اس کے نفقہ کی قسم سے روپیہ پیسہ یا اشرفی یا غلہ ہو یا عورت کے

حق کی جنس کا کپڑا ہو یعنی جیسا لباس اس عورت کو دینا چاہئے یا واجب ہوتا ہو اسی جنس کا کپڑا زید کے پاس امانت کے طور پر ہو تو قاضی اس میں سے بقدر ضرورت کپڑا اسے دلوائے گا۔ کیونکہ اگر وہ مال خلاف جنس ہو تو قاضی اس میں نفقہ مقرر نہیں کرے گا۔ کیونکہ ان کا نفقہ دینے کے لئے اس موجودہ سامان کو بیچنا پڑے گا یعنی مثلاً غلام یا گھریا اسباب امانت رکھ کر گیا تو اس میں سے نفقہ نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ اس سامان کو پہلے بیچنا ہوگا حالانکہ بالاتفاق کسی بھی غیر موجود یا غائب شخص کا مال نہیں بیچا جاسکتا ہے تو غائب کا بدرجہ اولی نہیں بیچا جائے گا۔ اور صاحبین رحمتہ اللہ علیہما کے نزدیک اس لئے کہ قاضی اگر حاضر شخص کا مال بیچنے کا حکم دے سکتا ہے۔ اس وجہ سے کہ حاضر کا ادائے حق سے انکار کرنا قاضی کو بھی معلوم ہو جاتا ہے لیکن غائب پر قاضی اس لئے حکم نہیں کرے گا کیونکہ انکار کرنا معلوم نہیں ہوا ہے۔

توضیح: اگر کوئی شخص غائب ہو گیا اور اس کا کچھ مال کسی شخص کے پاس ہے اور وہ شخص اس امانت کا اقرار بھی کرتا ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اس کی بیوی ہے تو قاضی اس عورت کے لئے اس مال سے کچھ وظیفہ مقرر کر سکتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

واذاغاب الرجل وله مال فی یدرجل یعترف به وبالزوجیة فرض القاضی فی ذلك المال ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف: مذکورہ مسئلہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر شوہر اپنا مال یا کپڑا جو نفقہ اور لباس کی جنس سے ہے کسی کے پاس امانت رکھ کر سفر میں چلا گیا اور امانت رکھنے والا یا مضارب یا قرضدار اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ یہ مال فلاں غائب کی امانت یا مضاربت یا قرض کا ہے۔ اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اس کی بیوی اور چھوٹے بچے اس کی اولاد اور یہ لوگ اس کے والدین ہیں یعنی اس سے نفقہ کے مستحق ہیں یا خود قاضی کو ان باتوں کا علم ہے تو قاضی ان لوگوں کا نفقہ یا لباس اس مال سے مقرر کردے گا۔

قال وياخذ منها كفيلا نظراللغائب لانهاربما استوفت النفقة اوطلقها الزوج وانقضت عدتها فرق بين هذاوبين الميراث اذاقسم بين ورثة حضور بالبينة ولم يقولوالانعلم له وارثا اخرحيث لايؤخذ منهم الكفيل عند ابيحنيفة لان هناك المكفول له مجهول وههنا معلوم وهوالزوج ويحلفها بالله ما اعطاها النفقة نظراللغائب قال ولايقضى بنفقة فى مال غائب الالهؤلاء ووجه الفرق هوان نفقة هؤلاء واجبة قبل قضاء القاضى ولهذاكان لهم ان ياخذواقبل القضاء فكان قضاء القاضى اعانة لهم اماغيرهم من المحارم فنفقتهم انما تجب بالقضاء لانه مجتهدفيه والقضاء على الغائب لايجوز ولولم يعلم القاضى بذلك ولم يكن مقرابه فاقامت البينة على الزوجية اولم يخلف مالافاقامت البينة ليفرض القاضى نفقتها على الغائب ويامرهابالاستدانة لايقضى القاضى بذلك لان فى ذلك قضاء على الغائب.

ترجمہ: اور قدوری رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ قاضی اس عورت سے کفیل لے لے گا۔ یعنی ایک شخص اس بات کی ذمہ داری لے گا کہ اگر یہ عورت مستحق نفقہ نہ ہوگی تو اس غائب کا مال اسے واپس کر دیا جائے گا۔ تاکہ اس مرد غائب کا بھی خیال رکھا جائے اور اس کا نقصان نہ ہو۔ کیونکہ شاید اس عورت نے اپنا نفقہ اس سے پیشگی وصول کر لیا ہو۔ یا شوہر اس کو طلاق دے چکا ہو اور اس کی عدت بھی گزر چکی ہو۔ اور ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ نے اس صورت میں کفیل بنانے کا حکم دیا لیکن میراث کی صورت میں کفیل کو لازم نہیں کیا اس طرح دونوں مسئلوں میں فرق کر دیا۔ یعنی اس وقت جبکہ ایک شخص مر گیا اور اس کے موجود وارثوں نے کچھ گواہ پیش کئے جنہوں نے گواہی دی کہ یہ لوگ اس مرنے والے کے وارث ہیں۔ اور یہ نہیں کہا کہ ہم ان لوگوں کے علاوہ

دوسرے وارث کو نہیں جانتے ہیں تو بھی قاضی ان ہی لوگوں میں میراث تقسیم کردے گا۔ اور ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان لوگوں سے کفیل نہیں لے گا۔ کیونکہ جس کے لئے کفیل لیا جائے گا اسی کا علم نہیں ہے۔ لیکن نفقہ لازم کرنے کی صورت میں یہ معلوم ہے کہ وہ مرد اس عورت کا شوہر ہے۔ اسی طرح غائب شوہر کا خیال کرتے ہوئے اس عورت کو قسم دے گا کہ واللہ اس نے اس عورت کو نفقہ نہیں دیا ہے اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ قاضی کسی غائب کے مال میں کسی کے نفقہ کا حکم نہیں دے گا۔ سوائے ان مذکورہ لوگوں (یعنی بیوی، چھوٹی اولاد اور والدین) کے اور اس فرق کرنے کی وجہ یہ ہے یعنی ان لوگوں کا نفقہ واجب کیا جائے اور دوسروں کا واجب نہیں کیا جائے۔ ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا نفقہ تو قاضی کے حکم سے پہلے ہی واجب تھا۔ اسی لئے ان لوگوں کے لئے یہ جائز تھا کہ قاضی کے حکم سے پہلے ہی لے لیں مگر مال پر جو شخص قابض ہو گا وہ ان کو نہیں دیتا۔ اب قاضی کا حکم ہو جانے سے ان کو مطالبہ کرنے کا پورا حق ہو گیا۔ لیکن وہ دوسرے رشتہ دار جن کی محتاجی کی بناء پر ان کا نفقہ بھی اس کے ذمہ آئے اسی وقت ان کا نفقہ واجب ہو گا کہ قاضی ان کو دینے کے لئے حکم دے گا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور غائب کے خلاف قاضی کو حکم دینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے قاضی دوسروں کے نفقہ کا حکم نہیں دے گا۔ اور اس صورت میں کہ قاضی کو ان دونوں کے درمیان میاں بیوی کے رشتہ کا ہونا معلوم نہ ہو۔ اور جس شخص کے پاس مال ہے وہ بھی اس کا اقرار نہیں کرتا ہے لیکن عورت نے خود کو اس کی بیوی ہونے پر گواہ پیش کر دیئے یا ایسا ہوا کہ غائب مرد نے کچھ مال نہیں چھوڑا ہے۔ اور عورت نے اس غرض سے گواہ پیش کر دیئے کہ قاضی اس عورت کے لئے بیوی کی حیثیت سے نفقہ مقرر کر کے اس غائب مرد پر اس کی ذمہ داری عائد کر دے اور اس کے نام پر عورت کو قرض لینے کا حکم دے دے۔ تو وہ ایسا حکم نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں ایک غائب انسان پر حکم دینا لازم آتا ہے۔

توضیح: غائب مرد کے خاص رشتہ داروں کے نفقہ کے لئے اس کی کسی کے پاس رکھی ہوئی امانت سے یا یوں ہی ادائیگی کے لئے قاضی اپنے طور پر فیصلہ دے سکتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

قال ویاخذ منها کفیلا نظر اللغائب لانها ربما استوفت النفقة او طلقها الزوج ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ قال ولا یقضی الخ اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ قاضی کسی بھی غائب شخص کے مال میں کسی کے نفقہ کا حکم نہ دے گا سوائے ان لوگوں کے (ف: یعنی بیوی، اس کی چھوٹی، نابالغ اولاد اور اس کے والدین کے یا جو لوگ ان کے حکم میں ہوں۔ جیسے ایسی بالغ اولاد جو لنجے یا اپاہج ہوں یا عورتیں ہوں۔) وجہ الفرق الخ ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔

وقال زفر یقضی فیه نظرالها ولاضرر فیه علی الغائب فانه لوحضر وصدقها فقد اخذت حقها وان جحد یحلف فان نکل فقد صدق وان اقامت بینة فقد ثبت حقها وان عجزت یضمن الکفیل اوالمرأة وعمل القضاة الیوم علی هذا انه یقضی بالنفقة علی الغائب لحاجة الناس وهو مجتهد فیه وفی هذه المسألة اقاویل مرجوع عنها فلم نذکرها.

ترجمہ: اور زفر نے کہا ہے کہ قاضی کسی کو کفیل بنا کر اس معاملہ میں حکم دے دے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے میں عورت کا فائدہ ہے۔ ساتھ ہی مرد غائب کا کچھ نقصان بھی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس نے آنے کے بعد عورت کی بات کی تصدیق کی تو ظاہر ہو جائے گا کہ اس عورت نے اپنا حق وصول کیا تھا اور اگر اس شوہر نے اس کا انکار کر دیا تو منکر ہونے کی وجہ سے اس سے قسم لی جائے گی۔ اب اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو بھی عورت کی تصدیق ہی لازم آئے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی ساتھ ہی عورت

نے بھی اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دیئے تو بھی عورت کا حق ثابت ہو جائے گا۔اور اگر وہ گواہ پیش نہ کر سکی تو وہ کفیل ذمہ دار یا خود یہ عورت اس مال کا تاوان دے گی۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ آج کل قاضیوں کا انہی قول پر عمل در آمد ہے کہ قاضی مرد غائب کے نام پر نفقہ کا حکم دیتا ہے کیونکہ لوگوں میں اس کی بہت ضرورت ہے۔اور یہ مسئلہ بھی اجتہادی ہے۔اور اس میں کچھ اور بھی اقوال ہیں جن سے مجتہدوں نے رجوع کر لیا ہے۔اس لئے ہم نے انہیں ذکر نہیں کیا ہے۔

توضیح: مرد غائب پر اس کے مال میں اس کی بیوی اور بچوں کے نفقہ کے واجب ہونے یا نہ ہونے میں امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا قول۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

وقال زفر يقضي فيه نظرا لها ولاضرر فيه على الغائب فانه لو حضر وصدقها فقد اخذت حقها ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف: معلوم ہونا چاہئے کہ مصنف ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس بحث میں لباس کا ذکر نہیں کیا۔اور جو شخص نفقہ دینے سے عاجز ہو اس کی بھی پوری تحقیق نہیں کی ہے اس لئے میں مترجم اس سلسلہ میں بیان کرتا ہوں۔اول یہ کہ جو شخص اپنی بیوی کا نفقہ دینے سے عاجز ہو جائے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس بناء پر ان دونوں میں تفریق نہیں کرائی جائے گی۔ لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تفریق کی جائے گی۔اور امام مالک واحمد رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔اسی طرح اگر کپڑے دینے اور رہائشی جگہ دینے سے عاجز ہو تو بھی یہی اختلاف ہے۔

شیخ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل سنن نسائی کی حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی مرفوع حدیث ہے۔ جس میں مذکور ہے کہ پہلے ان لوگوں کا لحاظ کرو جو تمہاری پرورش میں اور تمہارے ماتحت ہیں۔ تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ﷺ ہم کس کی پرورش کرتے ہیں۔ فرمایا کہ وہ تمہاری بیوی ہے جو کہے گی کہ مجھے نفقہ دو ورنہ مجھے جدا کر دو۔اور تمہارے خادم ہیں کہ ان میں سے ہر ایک یہ کہے گا کہ مجھ سے کام لو اور مجھے کھانا دو۔اور تمہاری اولاد ہے جو یہ کہے گی کہ تم مجھے کس پر چھوڑتے ہو۔اس روایت کی اسناد صحیح ہے۔اور دار قطنی کی روایت میں ہے کہ عورت اپنے شوہر سے کہے گی کہ تم مجھے نفقہ دو یا مجھے طلاق دو۔اور دار قطنی نے سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو نفقہ نہ دے تو دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔

اور سعید بن منصور نے کہا ہے کہ ہم سے سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ نے ابو الزناد رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ میں نے سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی کو نفقہ نہیں دے سکتا ہے تو کیا ان دونوں میں جدائی کر دی جائے۔ فرمایا کہ ہاں۔ تو میں نے پوچھا کہ کیا یہ سنت ہے۔ فرمایا کہ ہاں سنت ہے۔اور دار قطنی نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ شیخ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس سنت سے سنت رسول اللہ ﷺ مراد ہے۔اور مرسل صحیح بھی بالاتفاق حجت ہے۔اور جو دلیل قیاسی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کی ہے یعنی جو شخص نفقہ نہیں دے سکتا ہے۔اسے عنین (نامرد) پر قیاس نہیں کیا۔ تو وہ بدرجہ اولیٰ اس لائق ہے کیونکہ وطی کے بغیر بدن باقی رہ سکتا ہے۔ لیکن خوراک کے بغیر باقی نہیں رہ سکتا ہے۔اور عنین میں بالاتفاق فسخ نکاح جائز ہے۔ حالانکہ وطی کے نفع اور لذت میں دونوں برابر کے شریک ہیں۔ تو جب مشترک چیز میں فسخ جائز ہے تو نفقہ میں جو خاص عورت کا حق ہے بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے۔ علیٰ ھذا القیاس اگر آدمی اپنے غلام کو نفقہ نہ دے سکے تو اسے حکم دیا جائے گا کہ تم اسے فروخت کر دو۔اس طرح جب بیوی کو نفقہ نہ دے سکے تو بدرجہ اولیٰ جدائی لازم ہو جائے گی۔

چند مسائل

(۱) اگر بیوی نے شوہر کے ساتھ کھانا کھایا تو قول اصح کے مطابق اس کا نفقہ ساقط ہو گیا (۲) شوہر پر لازم ہے کہ بیوی کو غلہ دے۔ اصح قول یہ ہے کہ پیس کر پکوا کر دے (۳) درہم اور روپے سے نفقہ مقرر نہیں کیا جائے۔ کیونکہ قیمت تو ہر چیز کی گھٹتی

بڑھتی رہی ہے (۴) روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز (سالن) بھی واجب ہو گی (۵) عورت کے نہانے کا پانی اور سر و بدن دھونے کا صابن وغیرہ بھی شوہر کے ذمہ ہے۔ الخلاصہ

(۶) عورت کے لئے جاڑے و گرمی کا کپڑا بھی فرض ہے۔ اس لئے جاڑے کے دنوں میں قمیض' چادر' اوڑھنی اور ازار کے ساتھ گرم اوڑھنی' چادر بھی لازم ہو گی۔ جو گرمیوں میں نہیں ہو گی (۷) پھر مفلس کے لئے بہت کم قیمت (سستی) اور خوش حال کے لئے اپنی حیثیت کے لائق ہے۔ (۸) امام محمد رحمتہ اللہ علیہ نے کہیں بھی ازار اور موزے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ حالانکہ خادم کے لئے ازار کا ذکر کیا ہے۔ اس سے زیادہ تفصیل فتوی ھندیہ (عالمگیری) میں ہے۔ م

فصل واذاطلق الرجل امرأته فلها النفقة والسكنى في عدتها رجعياكان اوبائنا وقال الشافعي لانفقة للمبتوتة الااذاكانت حاملا اما الرجعي فلان النكاح بعده قائم لاسيما عندنافانه يحل له الوطى واماالبائن فوجه قوله ماروى عن فاطمة بنت قيس قالت طلقني زوجي ثلثا فلم يفرض لي رسول الله عليه السلام سكنى ولانفقة ولانه لا ملك له وهي مرتبة على الملك ولهذا لاتجب للمتوفى عنها زوجها لانعدامه بخلاف ماإذاكانت حاملا لانا عرفناه بالنص وهوقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقواعليهن الاٰية ولنا ان النفقة جزاء احتباس على ماذكرنا والاحتباس قائم في حق حكم مقصود بالنكاح وهوالولد اذالعدة واجبة لصيانة الولدفتجب النفقة ولهذا كان لها السكنى بالاجماع وصار كمااذا كانت حاملا وحديث فاطمة بنت قيس رده عمرؓ فانه قال لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندرى صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت سمعت رسول الله عليه السلام يقول للمطلقة الثلث النفقة والسكنى مادامت في العدة ورده ايضازيدبن ثابت و اسامة ابن زيد وجابر وعائشةؓ ولانفقة للمتوفى عنهازوجها لان احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع فان التربص عبادة منها الاترى ان معنى التعرف عن براء ة الرحم ليس بمراعي فيه حتى لايشترط فيه الحيض فلاتجب نفقتها عليه ولان النفقة تجب شيئا فشيئا ولا ملك له بعدالموت فلايمكن ايجابها في ملك الورثة.

ترجمہ: جب کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو عورت اپنی عدت کے زمانہ میں نفقہ اور سکنٰی سب کی مستحق ہو گی۔ خواہ وہ طلاق رجعی ہو یا بائن ہو مگر امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ جس عورت سے یقینی جدائی ہو گئی ہو مثلاً ایک یا دو طلاق بائن یا تین طلاقیں دی ہوں تو اس کے لئے نفقہ کچھ بھی نہیں ہو گا البتہ اگر وہ حاملہ ہو۔ اسی طرح طلاق رجعی میں یقیناً نفقہ واجب ہو گا کیونکہ طلاق رجعی کے بعد اس کی عدت تک نکاح کا تعلق قائم رہتا ہے۔ بالخصوص آئمہ احناف کے نزدیک۔ کیونکہ طلاق رجعی کی عدت میں بھی وطی حلال ہوتی ہے۔ اور بائن طلاق ہونے کی صورت میں اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ کے قول کی دلیل وہ حدیث ہے جو بخاری کے سوا باقی ائمہ حدیث نے فاطمہ بنت قیسؓ سے روایت کی ہے کہ فاطمہؓ نے کہا کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقیں دیں تو رسول اللہ ﷺ نے میرے لئے کوئی نفقہ یا سکنٰی مقرر نہیں کیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسی عورت پر شوہر کی کوئی ملکیت باقی نہیں رہتی ہے۔ کیونکہ شافعی رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک نفقہ کا واجب ہونا ملک نکاح باقی رہنے پر موقوف ہے۔ اسی لئے اس عورت کے لئے نفقہ واجب نہیں ہوتا جس کا شوہر مر گیا ہو۔ کیونکہ اس کی ملکیت باقی نہیں رہتی ہے۔ بخلاف حاملہ عورت کے کیونکہ حاملہ کے نفقہ کا واجب ہونا ہمیں نص قرآنی سے معلوم ہوا ہے۔ یعنی اس آیت پاک وان کن اولات حمل۔ آخر آیت تک یعنی اگر یہ طلاق یافتہ عورتیں حمل والی ہوں تو ان کو نفقہ دو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نفقہ تو گھر میں روک کر رکھنے کا عوض ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے (باب النفقہ میں) بیان کیا ہے۔ اور یہ رکاوٹ مقصود نکاح یعنی اولاد کے حق سے باقی ہے۔ کیونکہ عدت اسی لئے واجب ہوتی ہے کہ لڑکے کی حفاظت کی جائے اس لئے عدت کا نفقہ بھی واجب ہو گا اور اسی وجہ سے عورت کے لئے بالاتفاق سکنٰی بھی واجب ہوتا ہے۔ تو ایسا ہو گیا جیسے حمل ظاہر ہو۔ اور فاطمہ بنت قیس کی حدیث کو تو

حضرت عمرؓ نے رد کر دیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ ہم اپنے پروردگار کے قرآن اور اپنے رسول اللہ ﷺ کی سنت کو ایک عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑیں گے کیونکہ ہم یہ نہیں جانتے ہیں کہ وہ سچی ہے یا جھوٹی ہے۔ اور اسے بات یاد رہی یا بھول گئی۔ میں نے خود رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جس عورت کو تین طلاقیں دی جائیں اس کے لئے نفقہ و سکنٰی واجب ہے جب تک کہ وہ عدت میں ہے۔ حدیث فاطمہ بنت قیس کو زید بن ثابت و اسامہ بن زید و جابر بن عبداللہ و ام المومنین عائشہؓ نے بھی رد کر دیا ہے۔ اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو اس کی عدت کے زمانہ میں نفقہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ اس کا اس گھر میں باقی رہنا اور رکے رہنا اس کے شوہر کے کسی حق کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ شریعت کے حق کی ادائیگی ہے۔ کیونکہ اس کا یہاں رہنا اس کی عبادت ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ رحم کی پاکی کو معلوم کرنے کا اس عدت میں لحاظ نہیں کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اس عدت میں حیض کی شرط رکھی نہیں گئی ہے۔ یہاں تک کہ اگر چار مہینے دس دنوں کے اندر مطلقاً خون حیض نہ دیکھا جائے تب بھی اس کی عدت گزر جائے گی۔ چنانچہ اس عدت میں مرنے والے شوہر پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا اور اس دلیل سے بھی کہ نفقہ تو تھوڑا تھوڑا واجب ہوتا ہے اور شوہر کی ملکیت اس کے مرنے کے بعد باقی نہیں رہی اس لئے وارثوں کی میراث میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں ہے۔

توضیح: مطلقہ عورت یا متوفی عنہا زوجہا کی عدت میں شوہر پر یا اس کے مال سے نفقہ اور سکنٰی ملے گا یا نہیں۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وقال زفر يقضي فيه نظرا لها ولاضرر فيه على الغائب فانه لوحضر وصدقها فقد اخذت حقها ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف: حضرت عائشہؓ کا رد کرنا بخاری نے روایت کیا ہے کہ آپ (صدیقہؓ) فرماتی تھیں کہ فاطمہ بنت قیس کو کیا ہوا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتی ہے جو یہ کہتی ہے کہ تین طلاقیں پانے والی کو نفقہ و سکنٰی کچھ نہیں ہے۔ اور اسامہ بن زیدؓ کی حدیث کو طحاوی نے اور جابرؓ کی حدیث کو دار قطنی نے روایت کیا ہے۔ لیکن اس کے آخر میں یہ نہیں ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے۔ الی آخرہ۔ بلکہ اسے ابو داؤد و ترمذی و نسائی و طحاوی نے حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے۔ اور میں مترجم کہتا ہوں کہ تحقیق یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیسؓ کو اصل بات سمجھنے میں کچھ چوک ہو گئی تھی۔ کیونکہ ترمذی نے اپنی صحیح اسناد کی ساتھ فاطمہ بنت قیسؓ سے روایت کیا ہے کہ میرے شوہر نے میرے پاس کچھ نفقہ نہیں رکھا بلکہ اپنے چچازاد بھائی کے پاس میرے واسطے غلہ رکھ دیا تھا۔ اس لئے یہی نفقہ ہو گیا۔ اور چونکہ رہائش کے لئے اب وہ مکان بے پردہ ہو گیا تھا اس بناء پر رسول اللہ ﷺ نے دوسرے گھر میں عدت گزارنے کا حکم دیا اور عذر کی وجہ سے دوسرے مکان میں رہنا بالاتفاق جائز ہے۔ ع۔م

وكل فرقة جاءت من قبل المرأة بمعصية مثل الردة و تقبيل ابن الزوج فلانفقة لها لانها صارت حابسة نفسها بغير حق فصارت كمااذاكانت ناشزة بخلاف المهر بعد الدخول لانه وجد التسليم فى حق المهربالوطى وبخلاف ماإذاجاءت الفرقة من قبلها بغير معصية كخيارالعتق وخيار البلوغ والتفريق لعدم الكفاءة لانها حبست نفسها بحق وذلك لا يسقط النفقة كمااذا حبست نفسها لا ستيفاء المهروان طلقها ثلثا ثم ارتدت والعياذ بالله سقطت نفقتها وان مكنت ابن زوجها من نفسها فلها النفقة معناه مكنت بعد الطلاق لان الفرقة تثبت الطلاق الثلث ولاعمل فيها للردة والتمكين الا ان المرتدة تحبس حتى تتوب ولانفقة للمحبوسة والممكنة لاتحبس فلهذايقع الفرق.

ترجمہ: اور ہر وہ جدائی جو عورت کی طرف سے اس کی کسی معصیت میں مبتلا ہونے کی وجہ سے ہوئی ہو مثلاً وہ مرتدہ ہو گئی ہو یعنی دین اسلام سے پھر گئی ہو یا اس نے شہوت کے ساتھ شوہر کے لڑکے کا بوسہ لے لیا ہو تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہوگا کیونکہ

اب اس کا وہاں رکی رہنا ناحق ہو گیا ہے۔ اس لئے وہ ایسی ہو گئی جیسے وہ نافرمانی کر کے شوہر کے گھر سے نکل گئی ہو (۔اب اگر یہ وہم ہو کہ پھر تو اسے مہر بھی نہیں ملنا چاہئے تو اس کا جواب دیا کہ) بخلاف اس سے وطی ہو جانے کے بعد مہر کے لازم ہونے کے۔ کیونکہ جس چیز کے عوض مہر طے ہوا تھا (شرم گاہ) وہ اس نے وطی کے ساتھ اس کے حوالہ کر دی ہے۔ اور بخلاف اس صورت کے کہ جب عورت کی طرف سے بغیر کسی معصیت کے جدائی ہوئی ہو۔ جیسے اسے آزاد ہو جانے کی وجہ سے اختیار ملا یا بالغ ہونے کی بناء پر اختیار ملا ہو یا اس کا شوہر اس کے کفو کا نہ ہو اس لئے لوگوں کے اعتراض کرنے پر جدائی ہوئی ہو۔ کہ ان صورتوں میں عدت کے دنوں میں نفقہ پانے کا حق ہوگا کیونکہ اس نے خود کو اس گھر میں حق کے ساتھ روکا ہے۔ اور ایسا روکنا نفقہ کو ساقط نہیں کرتا ہے۔ جیسے کہ اگر اس نے خود کو شوہر کے پاس جانے سے اپنا مہر معجّل وصول کر لینے تک روک رکھا ہو تو اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوتا ہے بلکہ جاری رہتا ہے۔ اور اگر شوہر نے اسے تین طلاقیں دیں اس کے بعد وہ نعوذ باللہ من ذلک اس نے کفر اختیار کر لیا یا مرتد ہو گئی تو اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر اس عورت نے اپنے شوہر کے پہلے گھر سے ہونے والے بیٹے کے حوالہ خود کو مکمل طور پر کر دیا (وطی کرالی) ہو تو اس کا نفقہ ساقط نہ ہوگا اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسنے تین طلاقوں کے بعد وطی کرائی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہو گی کہ ان دونوں میاں بیوی کے درمیان جدائی تو تین طلاقوں سے ہی ہو گئی۔ اور اب اس کی جدائی میں مرتد ہو جانے یا شوہر کے لڑکے سے ناجائز تعلق کرنے کو کوئی دخل نہیں ہے۔ البتہ چونکہ یہ عورت اب مرتدہ ہو گئی ہے اس لئے وہ اس وقت تک کے لئے قید کی جائے گی کہ بالآخر وہ توبہ کرلے۔ اور ایسی قیدی عورت کے لئے نفقہ بھی نہیں ہوتا ہے۔ اور جس عورت نے شوہر کے لڑکے سے وطی کرائی ہے وہ قید نہیں کی جائے گی۔ اس بناء پر دونوں میں فرق ہو گیا۔

توضیح: زوجین میں ایسی تفریق سے جو عورت کی طرف سے ہو خواہ وہ کسی معصیت کرنے کی وجہ سے ہو یا اس کے بغیر ہو۔ نفقہ وغیرہ لازم ہوگا یا نہیں۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

وکل فرقة جاءت من قبل المرأة بمعصية مثل الردة و تقبيل ابن الزوج فلانفقة لها ...... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

فصل. ونفقة الاولاد الصغار على الاب لايشاركه فيها احد كمالايشاركه فى نفقة الزوجة لقوله تعالى وعلى المولودله رزقهن والمولودله هوالاب وانكان الصغير رضيعا فليس على امه ان ترضعه لمابينا ان الكفاية على الاب واجرة الرضاع كالنفقة ولانها عساها لاتقدرعليه لعذر بها فلامعنى للجبر عليه وقيل فى تاويل قوله تعالى ولاتضار والدة بولدها بالزامها الارضاع مع كراهتها وهذاالذى ذكرنابيان الحكم وذلك اذاكان يوجد من ترضعه اما اذاكان لاتوجد من ترضعه تجبرالام على الارضاع صيانة للصبى عن الضياع.

ترجمہ: اور چھوٹے بچوں کے نفقہ کی ذمہ داری باپ ہی پر ہو گی۔ دوسرا کوئی بھی اس میں اس کا شریک نہ ہوگا جیسا کہ اس کی بیوی کے نفقہ میں دوسرا کوئی اس کا شریک نہیں ہوتا ہے۔ یعنی کسی پر شرکت لازم نہیں ہوتی ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ **وعلى المولودله رزقهن** یعنی عورتوں کا رزق فقط مولودلہ پر واجب ہے۔ اور مولودلہ باپ ہی کو کہا جاتا ہے۔ اور اگر چھوٹا بچہ دودھ پیتا ہو تو اس کی ماں پر اسے دودھ پلانا ضروری نہیں ہے۔ اس وجہ سے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بچہ کے تمام اخراجات کی ذمہ داری باپ پر ہوتی ہے۔ اور دودھ پلائی کی اجرت کا حکم نفقہ کے حکم کے جیسا ہے۔ یعنی جیسے باپ پر بچہ کا نفقہ ہے اسی طرح دودھ پلائی کی اجرت ہے اور اس دلیل سے کہ بہت ممکن ہے کہ بچہ کی ماں اپنی کسی مجبوری کی وجہ سے اس بچہ کو دودھ پلانے پر قدرت نہ رکھتی ہو۔ ایسی صورت میں اس پر جبر اور دباؤ ڈالنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اور اس فرمان باری تعالیٰ ﴿ولا

تضار والدة بولدها﴾ کہ ’ماں اپنے بچہ کی وجہ سے نقصان برداشت نہیں کرے گی۔ کی تفسیر کے سلسلہ میں کہا گیا ہے کہ اس پر بچہ کو دودھ پلانا لازم نہیں کیا جائے گا۔ جبکہ اسے اس کام سے تکلیف ہوتی ہو یا نقصان ہوتا ہو۔ اور ہم نے یہاں جو کچھ بیان کیا وہ ظاہری حکم قضاء کا بیان ہے۔ اور یہ بھی اس وقت کے لئے ہے کہ کوئی عورت ایسی میسر ہو جو بچہ کو دودھ پلا سکتی ہو۔ اور اگر ایسی دودھ پلانے والی عورت میسر نہ ہو یا بچہ کسی عورت کا دودھ قبول نہ کرتا ہو تو اس کو دودھ پلانے کے لئے اس کی ماں پر جبر کیا جائے گا۔ تاکہ بچہ ضائع ہونے سے بچ جائے۔

توضیح: چھوٹے بچوں کے نفقہ اور نگہداشت کی ذمہ داری کس پر ہوتی ہے۔ تفصیل حکم، دلیل

فصل. ونفقة الاولاد الصغار على الاب لايشاركه فيها احد كمالايشاركه فى نفقة الزوجة ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف: اور عمدہ میں مذکور ہے کہ دودھ پلانے والی کی دو برس کے بعد اس کی اجرت دینے کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے اور ماں پر دودھ پلانے کی اجرت کا واجب نہ ہونا حکم قضاء اس لئے بیان کیا ہے کہ دینی طور سے عورت پر اپنے بچہ کو دودھ پلانا واجب ہے۔ اسی لئے مشائخ رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر قاضی اس کو دودھ پلانے کی اجرت دلائے تو بھی اسے لینا اس کے لئے جائز نہ ہوگا کیونکہ دین کے اعتبار سے جو کام کسی کو کرنا واجب ہو اس کے کر لینے پر اس کی اجرت جائز نہیں ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ شرح کتاب النفقات میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ ع

قال ويستاجر الاب من ترضعه عندها اما استيجارالاب فلان الاجر عليه وقوله عندها معناه اذا ارادت ذلك لان الحجرلها وان استاجرهاوهى زوجته اومعتدته لترضع ولدهالم تجزلان الارضاع مستحق عليها ديانة قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الاانها عذرت لاحتمال عجزها فاذاقدمت عليه بالاجرظهرت قدرتها فكان الفعل واجبا عليها فلايجوزاخذالاجرعليه وهذافى المعتدة عن طلاق رجعى رواية واحدة لان النكاح قائم وكذافى المبتوتة فى رواية و فى رواية اخرى جاز استيجار هالان النكاح قدزال وجه الاولى انه باقى فى حق بعض الاحكام.

ترجمہ: قدوری رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ بچہ کا باپ بچہ کو دودھ پلانے کے لئے ایسی عورت اجرت پر رکھے جو اس کی ماں کے پاس پہنچ کر بچہ کو دودھ پلایا کرے۔ اجرت پر لا کر رکھنے کی ذمہ داری باپ پر اس لئے ڈالی گئی ہے کہ وہی اس کی اجرت ادا کرے گا۔ اور ماں کے پاس آکر اس لئے پلائے گی کہ اگر ماں ایسا چاہے یا ضرورت سمجھے گی تو پلوائے گی اور اس کے پاس پلانا لازم ہوگا کیونکہ بچہ کو گود میں لینے اور اس کی پرورش کا حق ماں ہی کو ہے۔ اور اگر اس نے بچے کی اپنی ماں کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر مقرر کیا حالانکہ وہ ابھی تک اس کے نکاح میں اور بیوی ہی ہے یا اس کی طلاق کی عدت میں دن گزار رہی ہے۔ تو اس طرح اجرت کا معاملہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ دینداری کے اعتبار سے خود اس عورت پر ہی دودھ پلانا واجب ہے۔ جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے﴿والو الدات يرضعن اولادهن﴾ یعنی مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں۔ تو ان پر واجب ہونا ظاہر ہو گیا۔ لیکن اسے پہلے اس لئے معذور سمجھا گیا تھا کہ وہ شاید کسی وجہ سے عاجز ہو۔ لیکن جبکہ اس نے اجرت لے کر دودھ پلانا چاہا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ وہ معذور نہیں ہے بلکہ قادر ہے۔ چنانچہ حکم الٰہی کے مطابق دودھ پلانا اس پر واجب ہو گیا۔ اس لئے اب اس کام پر اجرت لینا اسے جائز نہ ہوگا اور یہ حکم جو ابھی بیان کیا گیا ہے یعنی اس معاملہ میں اجرت کا جائز نہ ہونا یہ ایسی عدت گزارنے والی کا ہے جو طلاق رجعی کی عدت میں ہو۔ اس کی ایک ہی روایت کے مطابق ہے کہ جائز نہیں ہے۔ یعنی اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ اب تک اس سے نکاح کا تعلق باقی ہے۔ اور اگر قطعی جدائی یعنی بائن طلاق کی عدت میں ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں یعنی ایک روایت میں یہاں بھی جائز نہیں ہے۔ اور دوسری روایت میں یہاں جائز ہوگا کہ اجرت پر اسے رکھ لیا جائے۔ کیونکہ اس سے نکاح کا تعلق ختم ہو گیا ہے۔ اور

پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ بعض احکام میں اس سے تعلق نکاح اب بھی باقی ہے (ف۔ یہاں تک کہ اس پر عدت واجب ہے۔ اور شوہر پر اس کا نفقہ اور سکنیٰ واجب ہے۔ اور اسے اپنی زکوۃ نہیں دے سکتا ہے۔ اور نہ اس کے حق میں اس کی گواہی مقبول ہوگی۔ ع

توضیح: چھوٹے بچوں کو دودھ پلانے کی ذمہ داری اور اس کا خرچ کس پر لازم ہوگا کیا ماں کو اجرت پر دودھ پلانے کے لئے مقرر کرنا اور اس کا قبول کرنا صحیح ہوگا حکم، دلیل

قال ویستاجر الاب من ترضعه عندها اما استیجار الاب فلان الاجر علیه ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

ولو استاجرها وهی منکوحة اومعتدته لا رضاع ابن له من غیرها جازلانه غیر مستحق علیها وان انقضت عدتها فاستاجرها یعنی لارضاع ولدها جازلان النکاح قدزال بالکلیة وصارت کا لاجنبیة فان قال الاب لا استاجرهاوجاء بغیرها فرضیت الام بمثل اجرالا جنبیة اورضیت بغیر اجر کانت هی احق لانها اشفق فکان نظر اللصبی فی الدفع الیهاوان التمست زیادة لم یجبرالزوج علیها دفعا للضررعنه والیه الاشارة بقوله تعالےٰ ولاتضار والدة بولدها ولا مولودله بولده ای بالزامه لها اکثر من اجرة الاجنبیة ونفقة الصغیر واجبة علی ابیه وان خالفه فی دینه کماتجب نفقة الزوجة علی الزوج وان خالفته فی دینه اماالولد فلاطلاق ماتلونا وعلی المولودله رزقهن الأیة ولانه جزوه فیکون فی معنی نفسه واما الزوجة فلان السبب هو العقدالصحیح فانه بازاء الاحتباس الثابت به وقدصح العقدبین المسلم والکافرة وترتب علیه الاحتباس فوجبت النفقة وفی جمیع ماذکرنا انماتجب النفقة علی الاب اذالم یکن للصغیر مال امّا اذا کان فالاصل ان نفقة الانسان فی مال نفسه صغیرا کان او کبیرا.

ترجمہ: اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو یا اس طلاق یافتہ کو جو عدت گزار رہی ہو اپنی دوسری بیوی سے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر مقرر کیا تو یہ جائز ہوگا کیونکہ اس بچہ کو دودھ پلانے کی ذمہ داری اس عورت پر لازم نہیں تھی۔ اسی طرح اگر عدت گزر جانے کے بعد شوہر نے اس کو اپنے اس بچے کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر مقرر کیا جو کہ اسی کے پیٹ سے ہوا ہے تو یہ بھی جائز ہوگا کیونکہ اس سے نکاح کا تعلق مکمل طور سے ختم ہو گیا ہے۔ اور وہ اب اجنبیہ کی طرح ہو گئی ہے۔ اور اگر شوہر نے یہ کہا کہ میں اس عورت کو اس بچہ کو اجرت پر دودھ پلانے کے لئے نہیں رکھوں گا پھر اس کی جگہ دوسری کو لے آیا۔ اس وقت یہ بھی دوسری عورت کے برابر اجرت لے کر یا مفت ہی میں پلانے پر راضی ہو گئی تو ان دونوں صورتوں میں یہی ماں زیادہ مستحق مانی جائے گی۔ کیونکہ یہ اپنے بچہ کے حق میں زیادہ ہمدرد اور شفیق ثابت ہوگی۔ تو بچہ کو اسی کے حوالہ کر دینے سے بچہ کے حق میں بہتری ہوگی۔ اور اگر بچہ کی ماں نے دودھ پلانے والی اجنبیہ عورت سے زیادہ مانگا تو بچہ کا باپ زیادہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ تاکہ اسے نقصان نہ ہو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں اسی بات کی طرف اشارہ بھی ہے۔ کہ **ولا تضار والدة الخ** یعنی ماں اپنے بچہ کی وجہ سے تکلیف اور نقصان میں نہ ڈالی جائے گی اور نہ بچے کا باپ اپنے بچے کی وجہ سے نقصان اٹھائے گا۔ یعنی اس پر بچہ کی ماں کے واسطے اجنبیہ دودھ پلائی سے زیادہ اجرت واجب نہیں ہوگی۔ اور چھوٹے بچہ کا نفقہ اس کے باپ پر ہر صورت میں واجب ہوگا اگرچہ باپ اس سے دین میں مختلف ہو۔ جیسا کہ شوہر پر اس کی بیوی کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ شوہر سے دین میں مختلف ہو۔ مثلاً یہودیہ ہو یا نصرانیہ ہو۔ اس طرح بچہ کا نفقہ واجب ہونا اس آیت پاک کے مطلق ہونے کی وجہ سے ہے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کر دی ہے۔ یعنی **وعلی المولود له رزقهن الخ** کیونکہ اس میں دین میں موافق یا مخالف ہونے کی کوئی قید نہیں ہے۔ بلکہ باپ پر مطلقاً اولاد کا نفقہ لازم کیا گیا ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے۔ اس لئے بچہ بھی باپ کی ذات میں

داخل ہوا یعنی اپنی ذات ہی کا نفقہ فرض ہوا۔ لہٰذا اپنے جزو یعنی اولاد کا بھی نفقہ فرض ہوگا اور اپنی بیوی کا نفقہ تو اس دلیل سے فرض ہوگا کہ نفقہ کا سبب اس کے ساتھ نکاح صحیح کا ہونا ہے۔ کیونکہ اس نکاح کی وجہ سے بیوی خود کو اپنے شوہر کے لئے پابند کر لیتی ہے۔ اسی کے مقابلہ میں شوہر پر اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔ پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ کتابیہ کافرہ اور مرد مسلمان کے درمیان نکاح صحیح ہوتا ہے۔ اور اس کے نتیجہ میں اسے گھر میں روکنے کا حق ہوتا ہے لہٰذا اس کا بھی نفقہ واجب ہوگا پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہم نے جتنی صورتیں بیان کیں ان سب میں باپ پر اولاد کا نفقہ اسی وقت لازم ہوگا جبکہ بچہ چھوٹا (نابالغ) ہو اور اس کا اپنا ذاتی مال نہ ہو۔ کیونکہ اگر وہ چھوٹا نہ ہو یا اس کا اپنا کچھ مال موجود ہو تو اس کا اپنا نفقہ اس کے اپنے ہی مال میں لازم ہوگا کیونکہ اصل یہی ہے کہ آدمی کا نفقہ اس کے اپنے ہی مال سے ہو خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو۔ ف چھوٹے کے پاس مال ہونے کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ اس کو کہیں سے میراث میں ملا ہو یا اسے کسی نے ہبہ کیا ہو۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر چھوٹے بچہ کے پاس زمین یا کپڑے ہوں۔ اور اسے نفقہ کے لئے ان کی ضرورت پڑ گئی تو اس کا باپ اس کا متولی بن کر ان تمام چیزوں کو بیچ کر اسی میں سے اس بچہ کے نفقہ اور ضروریات میں خرچ کرے گا۔ ع۔ ن

توضیح: اگر کسی نے اپنی منکوحہ کو یا منکوحہ معتدہ کو اپنی دوسری بیوی سے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر رکھا یا اپنے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اس کی ماں کو جس کی عدت ختم ہو گئی ہو رکھا۔ اگر ماں نے اپنے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اجنبیہ سے زیادہ اجرت یا برابر کا مطالبہ کیا۔ تفصیل، حکم، دلیل

ولو استاجرها وهي منكوحة او معتدته لارضاع ابن له من غيرها جاز لانه غير مستحق عليها ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے

فصل وعلى الرجل ان ينفق على ابويه واجداده وجداته اذاكانو افقراء وان خالفوه فى دينه اما الابوان فلقوله تعالى وصاحبهما فى الدنيا معروفا نزلت الاٰية فى الابوين الكافرين وليس من المعروف ان يعيش فى نعم الله تعالى ويتركهمايموتان جوعاواماالاجدادو الجدات فلانهم من الاباء والامهات ولهذا يقوم الجد مقام الاب عندعدمه ولانهم سببوا الاحيائه فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين وشرط الفقرلانه لوكان ذا مال فايجاب نفقته فى ماله اولى من ايجابها فى مال غيره ولايمنع ذلك باختلاف الدين لماتلونا ولاتجب النفقة مع اختلاف الدين الا للزوجة والابوين والاجداد والجدات والولد وولدالولداماالزوجة فلماذكرنا انهاواجبة لها بالعقدلاحتباسها لحق له مقصود وهذالايتعلق باتحاد الملة واماغير هافلان الجزئية ثابتة وجزء المرء فى معنى نفسه فكمالا يمتنع نفقة نفسه بكفره لايمتنع نفقة جزء ه الا انهم اذا كانوا حربيين لاتجب نفقتهم على المسلم وان كانو امستامنين لانانهينا عن البر فى حق من يقاتلنا فى الدين.

ترجمہ: فصل۔ اور مرد پر لازم ہے کہ اپنے والدین اور اجداد و جدات کو نفقہ دے اگر وہ محتاج ہوں۔ اگرچہ وہ دین میں اس کے مخالف ہوں۔ والدین پر خرچ کرنے کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وصا حبهما فى الدنيا معروفا یعنی دنیا میں اپنے والدین کے ساتھ اعتدال کے ساتھ رہا کرو۔ یہ آیت ایسے ابوین کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو کافر تھے۔ اعتدال اور انصاف کے ساتھ رہنا اس طرح نہیں ہو سکتا ہے کہ خود تو نعمت الٰہی میں ڈوبا ہوا عیش کرتا ہے اور والدین کو بھوکا مرنے دے۔ اور اجداد و جدات کو دینے کی دلیل یہ ہے کہ وہ بھی آباء اور امہات میں شمار ہوتے ہیں۔ اسی لئے آدمی کے مر جانے کے بعد اس کے باپ کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا دادا قائم مقام ہوا کرتا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ وہ بھی خود اس شخص کی زندگی کے سبب ہیں تو وہ بھی اس

آدمی پر اپنی زندگی باقی رکھنے کا ایک حق رکھتے ہیں۔ جیسے والدین میں ہے۔ اور محتاجی کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ اگر باپ خود مالدار ہو تو اس کا نفقہ دوسرے کی بہ نسبت اسی کے مال میں لازم آنا زیادہ بہتر ہے۔ اور دین کے اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہونا نفقہ واجب ہونے کے لئے رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔ جس کی دلیل میں ہم پہلے بھی آیت پاک کی تلاوت کر چکے ہیں (۔ف یعنی یہ آیت پاک ﴿وصا حبهما فی الدنيا معروفا﴾۔ کیونکہ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ والدین کا مذہب جو بھی ہو یعنی وہ مومن ہوں یا کافر ان کے ساتھ اعتدال کا برتاؤ رکھنا چاہئے۔) اور دینی اختلاف کے ساتھ کسی کا نفقہ واجب نہیں ہوتا ہے سوائے بیوی' والدین' اجداد وجدات اور اولاد اور ان کی اولاد کے۔ ان میں سے بیوی کا نفقہ تو اسی دلیل سے واجب ہوتا ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے کہ اس کا نفقہ شوہر پر اس لئے لازم آتا ہے کہ اسکے ساتھ عقد صحیح ہو چکا ہے۔ اور اسی بناء پر عورت اپنے شوہر کے حق مقصود (ہمبستری) کی وجہ سے اس کے پاس بند ہو کر رہ جاتی ہے۔ اور اس مقصد میں دین کے متحد ہونے کو کوئی دخل نہیں ہے۔ لیکن بیوی کے ماسوا جو باقی رہے ان کا نفقہ اس سبب سے لازم آتا ہے کہ ان سے بدن کا حصہ اور جزو ہونا ثابت ہے۔ اور آدمی کو جس کے ساتھ بدن کے جزو ہونے کا رشتہ ہوتا ہے وہ اس کی ذات کے مثل ہوتا ہے۔ اس لئے آدمی جس طرح اپنے کافر ہونے کی وجہ سے اپنا نفقہ نہیں روکتا ہے اسی طرح جس کسی کے ساتھ اس کی جزویت کا تعلق ہوتا ہے اس کا نفقہ بھی نہیں روک سکتا ہے۔ اس لئے ان سب کا نفقہ واجب ہوگا بشرطیکہ وہ محتاج ہوں لیکن اگر یہ لوگ ایسے سخت کافر ہوں جو مسلمانوں سے لڑتے ہوں تو مسلمان پر ان کا نفقہ واجب نہ ہوگا اگرچہ یہ لوگ امان لے کر دار الامان میں آئے ہوئے ہوں۔ کیونکہ جو شخص ہم سے دین کے بارے میں لڑے وہ خواہ کوئی بھی ہو ہمیں اس کے ساتھ احسان کرنے سے ممانعت کی گئی ہے۔ ف۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر وہ کافر ہو تو ان کا نفقہ مسلمان پر اسی صورت میں واجب ہوگا کہ وہ دار الاسلام میں مطیع ہوں ورنہ واجب نہیں ہے۔

توضیح: ایک آدمی پر کن کن لوگوں کا نفقہ ضروری ہونا ہے
کیا اس کے لئے ہم مذہب ہونا بھی ضروری ہے۔ تفصیل' حکم' دلیل

فصل وعلی الرجل ان ینفق علی ابویه واجداده وجداته اذا کانو افقراء وان خالفوه فی دینه......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

ولاتجب علی النصرانی نفقة اخیه المسلم وکذالا تجب علی المسلم نفقة اخیه النصرانی متعلقة بالارث بالنص بخلاف العتق عندالملك لانه متعلق بالقرابة والمحرمیة بالحدیث ولان القرابة موجبة للصلة ومع الاتفاق فی الدین آکدودوام ملك الیمین اعلی فی القطیعة من حرمان النفقة فاعتبرنافی الاعلی اصل العلة وفی الادنی العلة الموکدة فلهذا افترقاولایشارك الولد فی نفقة ابویه احد لان لهما تاویلا فی مال الولد بالنص ولاتاویل لهمافی مال غیره و لانه اقرب الناس الیهمافکان اولی باستحقاق نفقتهما علیه وهی علی الذکوروالاناث بالسویة فی ظاهر الروایة وهوالصحیح لان المعنی یشملهما.

ترجمہ: اور نصرانی پر یہ لازم نہیں ہے کہ اپنے مسلم بھائی کو نفقہ دے۔ اسی طرح کسی مسلمان پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اپنے نصرانی بھائی کو نفقہ دے۔ کیونکہ نص قرآنی سے یہ ثابت ہے کہ نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہے۔ یعنی جن میں میراث پانے کا تعلق ہے ان ہی میں نفقہ بھی ہوتا ہے۔ بخلاف مالک ہونے کے وقت آزاد ہونا۔ کیونکہ آزادی کا تعلق قرابت محرمیت کے ساتھ ہے۔ حدیث شریف کی دلیل سے اور وہ پائی گئی ہے۔ اور نفقہ کے بارے میں یہ بھی دلیل ہے کہ رشتہ داری کی بناء پر رشتہ دار کے ساتھ احسان کرنا صرف مناسب اور بہتر ہوتا ہے اور اگر اس کے ساتھ دین میں بھی وہ متفق ہو جائے تو اس کے ساتھ احسان کرنا مئوکد یعنی واجب ہو جاتا ہے۔ اور کسی رشتہ دار کو ہمیشہ اپنے ملک میں رکھنا اور اس کا مالک بنے رہنا نفقہ سے محروم رکھنے

کی نسبت سے تعلق رشتہ کو بہت زیادہ اور بڑھ کر کاٹنا لازم آتا ہے۔ اس لئے ہم نے اعلیٰ یعنی ملک یمین میں اصلی علت یعنی کسی رشتہ دار کی جان کے مالک ہونے کا اعتبار کیا ہے۔ اور ادنیٰ یعنی نفقہ کے بارے میں علت مئوکدہ یعنی رشتہ داری اس کے ساتھ مذہب میں بھی متفق ہونے کا اعتبار کیا ہے۔ اس بناء پر آزاد ہو جانے اور نفقہ واجب ہونے میں فرق ہو گیا۔ اور والدین کے نفقہ میں بیٹوں کے ساتھ کوئی بھی شریک نہیں ہو گا یعنی اگر والدین کا لڑکا موجود ہے اور وہ ان دونوں کا خرچ برداشت کر سکتا ہے تو قاضی یہ نہیں کہے گا کہ اس کے دوسرے رشتہ دار بھی اسی میں شریک ہوں۔ بلکہ صرف ان کا لڑکا ہی اس کا ذمہ دار ہو گا کیونکہ والدین کے لئے اپنے بیٹے کے مال میں اس دلیل سے کہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم اور تمہار اموال سب تمہارے باپ کے اس حدیث میں یہ تاویل ہوتی ہے کہ گویا وہ دونوں بہت مالدار ہیں۔ لیکن اسکے علاوہ کسی دوسرے کے مال میں ان کے لئے کوئی تاویل نہیں ہے۔ اس لئے غیروں کا مال ان کے لئے جائز نہیں ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ والدین سے سب سے زیادہ قریب ان کا لڑکا ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا جس پر ان دونوں کے نفقہ کا حق لازم ہو گا وہ بھی بدرجہ اولیٰ ان کا فرزند ہو گا پھر ظاہر الروایۃ میں محتاج والدین کے نفقہ کی ذمہ داری ان کے لڑکوں اور لڑکیوں پر برابر کی ہو گی۔ اور یہی قول صحیح بھی ہے۔ کیونکہ جو سبب بتایا گیا ہے وہ لڑکوں اور لڑکیوں کے لئے برابر ہے (ف۔ لیکن سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح کافی میں امام اعظم سے یہ روایت بیان ہے کہ میراث کی طرح یہاں بھی لڑکا دو حصے اور لڑکی ایک حصہ دے۔ جیسے دور کے رشتہ داروں کا نفقہ دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے۔)

توضیح: کیا مسلمان پر اپنے نصرانی بھائی اور برعکس نصرانی پر اپنے مسلمان بھائی کو بھی نفقہ دینا لازم ہوتا ہے اور والدین کو نفقہ دینے میں اولاد کے علاوہ کچھ دوسرے بھی ذمہ دار ہوتے ہیں۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولا تجب علی النصرانی نفقۃ اخیہ المسلم و کذالا تجب علی المسلم نفقۃ اخیہ النصرانی ......الخ

نصرانی پر یہ واجب نہیں ہے کہ اپنے نسبی بھائی کو جو مسلمان ہے نفقہ دے۔ اسی طرح مسلمان پر بھی واجب نہیں ہے کہ اپنے نصرانی بھائی کو نفقہ دے۔ کیونکہ قرآن کریم میں صراحۃً یہ مذکور ہے کہ نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہے۔ بخلاف مالک ہونے کے وقت آزاد ہونا۔ یعنی مثلاً مسلمان نے اپنے نصرانی بھائی کو خریدا تو وہ بھائی اپنے مالک بھائی کے پاس جاتے ہی آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس آزادی کا تعلق ان دو باتوں سے ہے (۱) قریبی رشتہ داری (۲) محترم ہونا۔ جس کی دلیل ایک حدیث ہے جو پہلے بیان کی جا چکی ہے (من ملك ذا رحم الخ) اور یہ بات یہاں پائی جا رہی ہے۔ اور نفقہ واجب ہونے میں یہ بھی دلیل ہے کہ قربت سے صرف رشتہ دار کے ساتھ اس پر احسان کرنا ہی ہوتا ہے۔ پھر جب اس قرابت کے ساتھ دونوں دین میں بھی ایک ہی پائے جائیں تو اس سے تاکید لازم آجاتی ہے یعنی نفقہ دینا اب واجب ہو جاتا ہے۔ اور کسی قریبی رشتہ دار کو اپنی ملکیت میں رکھنا اس کو نفقہ سے محروم رکھنے کے مقابلہ میں اس سے بڑھ کر رشتہ کاٹنا لازم آتا ہے۔ اس لئے ہم نے اعلیٰ یعنی ملک یمین میں اصل علت کا اعتبار کیا ہے اور ادنیٰ یعنی نفقہ کے بارے میں علت مؤکدہ کا اعتبار کیا ہے۔ ف اس بات کی مزید وضاحت اس طرح کی جاتی ہے کہ اصل میں احسان کا سبب قرابت ہے۔

پھر اگر قرابت کے ساتھ کوئی شخص قریب کا مالک ہو کر یہ چاہے کہ دوسرا شخص کا میں ہمیشہ ہی مالک رہوں اسے آزاد نہ ہونے دوں۔ تو اس سے رشتہ داری اور قرابت کو ختم کرنا لازم آئے گا۔ اور یہ بالکل حرام ہے۔ اور یہ اعلیٰ درجہ کی برائی ہے۔ بلکہ جیسے ہی کسی قریب کا مالک ہو گا وہ شخص از خود آزاد ہو جائے گا۔ اس لئے ہم نے اس کی علت صرف قرابت قرار دی ہے۔ کیونکہ رشتہ داری کو ختم کرنا اعلیٰ درجہ کی برائی ہے۔ اس لئے رشتہ دار خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو جب اس کی ملکیت میں آگیا تو وہ فوراً آزاد ہو

جائے گا۔ بشرطیکہ قرابت محرمیت کی ہو جیسے کہ بھائی کو بھائی سے ہوتی ہے۔ لیکن اگر بھائی کافر ہو تو اس کو نفقہ نہ دینا جائز ہے۔ کیونکہ رشتہ ختم کر دینے کے مقابلہ میں نفقہ نہ دینا معمولی خرابی ہے۔ اس لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ نفقہ دینا بہتر تو ہے لیکن اس پر واجب نہیں ہے۔ اور نفقہ دینا اس وقت واجب ہوگا کہ نسبی رشتہ داری کے ساتھ دونوں ہم مذہب بھی ہوں۔ اس طرح قرابت محرمیت کے ساتھ ہم مذہب ہونے سے قوت آگئی۔ بخلاف آزادی کے کہ اپنے قریبی رشتہ کو زمانہ دراز تک اپنا غلام بنا کر رکھنا پہلے سے ہی حرام قول ہے۔ اس لحاظ سے آزاد ہو جانے میں اور نفقہ واجب ہونے میں فرق ہو گیا۔ **ولا یشارك الولد الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

والنفقة لكل ذی رحم محرم اذاكان صغیر افقیرا اوكانت امرأة بالغة فقیرة اوكان ذكرابا لغافقیرازمنا اواعمی لان الصلة فی القرابة لقریبة واجبة دون البعیدة والفاصل ان یكون ذارحم محرم وقدقال الله وعلی الوارث مثل ذلك وفی قراء ة عبدالله بن مسعودؓ و علی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلك ثم لابدمن الحاجة والصغرَوالانوثة والزمانة والعمی امارة الحاجة لتحقق العجزفان القادر علی الكسب غنی بكسبه بخلاف الابوین لانه یلحقهما تعب الكسب والولد ماموربدفع الضررعنهما فتجب نفقتهما مع قدرتها علی الكسب قال ویجب ذلك علی مقدارالمیراث ویجبرعلیه لان التنصیص علی الوارث تنبیه علی اعتبار المقدار ولان الغرم بالغنم والجبر لایفاء حق مستحق۔

ترجمہ: اور نفقہ ہر ذی رحم محرم کے لئے بھی واجب ہوتا ہے بشرطیکہ وہ چھوٹا اور فقیر ہو یا بالغہ عورت ہو مگر فقیر ہو یا بالغ مرد فقیر ہو اور وہ لنجا یا اندھا ہو۔ کیونکہ قریبی رشتہ داری میں احسان کرنا واجب ہوتا ہے۔ لیکن قرابت بعیدہ میں نہیں ہوتا ہے۔ اور ان دونوں میں فرق کرنے والی بات یہ ہے کہ جو رشتہ دار محرم بھی ہو وہ قریب سے یعنی جس سے کہ نکاح کرنا ہمیشہ کے لئے حرام ہو۔ ورنہ وہ دور کا رشتہ دار ہے۔ اس فرق کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے **وعلی الوارث مثل ذلك** یعنی وارث پر اس کے مثل واجب ہے۔ اور عبداللہ بن مسعودؓ کی قراءت میں ہے **وعلی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلك** یعنی ہر ایک وارث پر جس کا رشتہ ہمیشہ کے لئے حرام کیا گیا اس کے مثل واجب ہے۔ یعنی اگر باپ نہ ہو تو وارث ذی رحم پر صغیر کی دودھ پلائی اور خرچہ واجب ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ وجوب نفقہ کے لئے محتاج ہونا ضروری ہے۔ یعنی صرف محتاجی شرط ہے۔ تاکہ نفقہ واجب ہو۔ اور نابالغ ہونا یا عورت ہونا یا لنجا اور اندھا ہونا اس کے محتاج ہونے کی دلیل ہے۔ کیونکہ ان میں کمانے سے عاجز ہونا مسلم ہے۔ اس لئے کہ جو شخص خود روزگار حاصل کر سکتا ہو وہ اپنی کمائی کی وجہ سے محتاج نہیں ہوتا ہے مگر یہ بات دوسری قرابتوں میں ہے۔ برخلاف والدین کے کیونکہ والدین کو تکلیف ہوگی حالانکہ اولاد کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ اپنے والدین سے تکلیف دہ چیزوں کو دور کرتے رہیں اس بناء پر اگر والدین کو کمائی کی طاقت بھی ہو جب بھی ان کا نفقہ اولاد پر واجب ہوگا قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ نفقہ کا واجب ہونا میراث کی مقدار پر ہے۔ اور اسے اس نفقہ کے دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ آیت میں وارث کا نفقہ کہنے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ میراث ہی کی مقدار معتبر ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ آدمی نفع اور آمدنی ہونے کے اندازہ سے ہی تاوان بھی برداشت کرتا ہے۔ یعنی جس کو میراث سے جتنا ملے گا وہ اسی حساب سے فی الحال اپنے مورث کو نفقہ اور مہینے کا خرچ دے۔ اور جبر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جس پر جو حق واجب ہے وہ اسے ادا کرے۔

توضیح: والدین کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو بھی نفقہ دینا چاہئے اس کی شرطیں کیا ہیں۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

والنفقة لكل ذی رحم محرم اذاكان صغیر افقیرا او كانت امرأة بالغة فقیرة......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

قال وتجب نفقة الابنة البالغة والابن الزمن على ابويه اثلاثا على الاب الثلثان وعلى الام الثلث لان الميراث لهما على هذا المقدار قال العبدا لضعيف هذاالذى ذكره رواية الخصاف والحسن وفى ظاهر الرواية كل النفقة على الاب لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وصار كالولدالصغير ووجه الفرق على الرواية الاولى انه اجتمعت للاب فى الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ولاكذلك الكبير لانعدام الولاية فيه فتشار كه الام وفى غير الوالد يعتبرقدرالميراث حتى تكون نفقة الصغير على الام والجداثلاثا ونفقة الاخ المعسرعلى الاخوات المتفرقات الموسرات اخماسا على قدر الميراث غيران المعتبر اهلية الارث فى الجملة لا احرازه فان المعسراذاكان له خال و ابن عم تكون نفقته على خاله وميراثه يحرزه ابن عمه ولاتجب نفقتهم مع اختلاف الدين لبطلان اهلية الارث ولابدمن اعتبار.

ترجمہ: قدوری رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ محتاج نابالغہ بیٹی اور لنجے بیٹے کا نفقہ والدین پر تین حصے کر کے ان میں سے دو حصے باپ پر اور ایک حصہ ماں پر واجب ہے۔ کیونکہ والدین کے لئے میراث بھی اسی حساب سے ہے۔ اس عبد ضعیف (مصنف ہدایہ) نے کہا ہے کہ قدوری رحمتہ اللہ علیہ نے جو ذکر کیا ہے وہ امام خصاف رحمتہ اللہ علیہ اور حسن رحمتہ اللہ علیہ کی روایت ہے۔ لیکن ظاہر الروایت کے مطابق پورا نفقہ باپ پر ہی واجب ہوگا اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ **وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن** یعنی باپ پر ہی ان کا کھانا اور کپڑا لازم ہے۔ اور ایسا لڑکا چھوٹے بچہ کے مثل ہے۔ پہلی روایت یعنی خصاف رحمتہ اللہ علیہ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ چھوٹے بچہ کے حق میں باپ کی ولایت اور اس کے ضروری اخراجات موئنہ) دونوں جمع ہیں۔ یہاں تک کہ اس پر نابالغ بچہ کی طرف سے صدقہ فطر بھی دینا واجب ہے۔ اس لئے چھوٹے بچہ کا نفقہ فقط باپ پر ہی لازم ہوا۔ لیکن بالغ اولاد کا یہ حال نہیں ہے۔ کیونکہ ان پر باپ کی ولایت باقی نہیں رہ جاتی ہے۔ اس لئے ان کو نفقہ دینے میں ان کی ماں بھی باپ کے ساتھ شریک ہوگی۔ پھر باپ کے علاوہ دادا وغیرہ میں بھی یہی قول ہے کہ میراث کی مقدار کا اعتبار ہوگا چنانچہ نابالغ کا نفقہ اس کی ماں اور دادا پر تین حصے کر کے واجب ہوگا یعنی ایک حصہ ماں پر اور دو حصے دادا پر لازم ہوں گے۔ اور اگر ایک بھائی محتاج ہو اور اس کی تین خوش حال بہنیں ایک ایک تینوں قسم کی ہوں۔ یعنی ایک عینی اور ایک فقط باپ میں شریک اور تیسری فقط ماں میں شریک ہو۔ تو ان پر بھائی کا نفقہ میراث کے حساب سے پانچ حصے کر کے واجب ہوگا یعنی تین حصے عینی (سگی بہن) پر اور ایک حصہ باپ شریک بہن پر اور ایک حصہ ماں شریک بہن پر۔ البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس مسئلہ میں کسی بھی وقت میراث پانے کی صلاحیت کا ہونا کافی ہے یعنی میراث کا حاصل کر لینا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ اگر کسی محتاج شخص کا ایک خوش حال ماموں اور ایک چچا کا خوش حال بیٹا (بھتیجا) ہو تو اس محتاج کا نفقہ اس کے اسی ماموں پر واجب ہوگا حالانکہ اس کی میراث جب کبھی ہو اس کا یہ بھتیجہ لے جائے گا (ف۔) کیونکہ ماموں کے ساتھ قرابت اور محرم ہونے کا رشتہ بھی ہے اس لئے اگر یہ لڑکی ہو تو کسی طرح بھی اس کا نکاح اس ماموں کے ساتھ نہیں ہو سکتا ہے۔ بخلاف اس چچازاد بھتیجہ کے کہ اس سے اگرچہ قریبی رشتہ داری ہے مگر وہ محرم نہیں ہے۔ اسی بناء پر اس سے نکاح کرنا بھی جائز ہے۔ جبکہ نفقہ ایسے ہی رشتہ دار پر واجب ہوتا ہے جو کہ محرم بھی ہو۔ حالانکہ میراث میں جب ماموں اور چچا کا بیٹا موجود ہو تو چچا کا بیٹا ہی میراث پائے گا۔ اور ماموں محروم رہے گا۔ اور جن لوگوں کے ساتھ ایسی رشتہ داری موجود ہو جس سے ہمیشہ کا آپس میں نکاح حرام ہو۔ ان میں ایسی رشتہ داری کے باوجود اگر ان کے درمیان دینی مخالفت ہو تو ان میں نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ ان میں وارث بننے کی صلاحیت موجود نہیں ہے۔ حالانکہ اس کا اعتبار ضروری ہے۔

توضیح: محتاج نابالغہ بیٹی اور لنجے بیٹے کا نفقہ ان کے والدین اور اجداد پر واجب ہوتا ہے تو کس حساب سے۔ تفصیل بیان، حکم، دلیل

قال وتجب نفقة الابنة البالغة والابن الزمن على ابويه اثلاثا على الاب الثلثان ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے

ولاتجب على الفقير لا نها تجب صلة وهويستحقها على غيره فكيف تستحق عليه بخلاف نفقة الزوجة وولده الصغير لانه التزمها بالاقدام على العقداذالمصالح لا تنتظم دونهاولايعمل فى مثلها الاعسارثم اليسار مقدر بالنصاب فيماروى عن ابى يوسف وعن محمد انه قدره بمايفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا اوبما يفضل عن ذلك من كسبه الدائم كل يوم لان المعتبرفى حقوق العباد انما هوالقدرة دون النصاب فانه للتيسير والفتوى على الاول لكن النصاب نصاب حرمان الصدقة واذاكان للابن الغائب مال قضى فيه بنفقة ابويه وقدبينا الوجه فيه.

ترجمہ: اور یہ نفقہ محتاج پر واجب نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کا واجب ہونا صلہ رحمی کے طور پر ہوتا ہے حالانکہ محتاج خود اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ اس پر کوئی اور دوسرا احسان کرے اس لئے اس پر نفقہ کس طرح واجب ہوگا بخلاف بیوی اور چھوٹی اولاد کے نفقہ کے کہ وہ تو شوہر اور باپ پر بہر صورت لازم ہوتا ہے یعنی اگرچہ وہ خود فقیر ہو۔ کیونکہ جب اس نے نکاح کرلیا تو اس نے از خود اپنے اوپر ان لوگوں کو نفقہ دینا لازم کرلیا ہے۔ کیونکہ بغیر نفقہ کے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہوسکتا ہے۔ اور ایسی صورت میں تنگدستی کا بہانہ مفید نہیں ہوتا ہے۔ پھر خوش حالی کے اندازہ کرنے کے بارے میں امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ جب بقدر نصاب مالک ہوجائے۔ اور امام محمد رحمتہ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ خوش حالی کا اندازہ یہ ہے کہ جس کا اپنا ذاتی اور بیوی بچوں کے ایک مہینے کے خرچ کے بعد بھی کچھ بچتا رہے یا جس کی ہر دن کی آمدنی سے اسی طرح خرچ کے بعد کچھ بچتا رہے۔ یعنی اگر اس طرح بچتا ہو تو اس پر ذی رحم محرم کا نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ کیونکہ بندوں کے حقوق میں صرف قادر ہونے کا اعتبار ہے۔ نصاب کا ہونا معتبر نہیں ہے۔ کیونکہ نصاب کا ہونا تو تونگری کے لئے ہے۔ لیکن فتویٰ قول اول پر ہی ہے۔ اور نصاب سے وہی نصاب مراد ہے جس سے زکوٰۃ حرام ہوتی ہے۔ اور اگر والدین محتاج ہوں اور ان کا لڑکا پردیس میں لاپتہ ہو جس کا مال یہاں موجود ہو تو والدین کے واسطے اس مال میں نفقہ کا حکم دیا جائے گا۔ جس کی وجہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔

توضیح: کسی محتاج پر بھی نفقہ واجب ہوتا ہے یا نہیں۔ محتاج شوہر اور باپ پر اس کی بیوی اور بچوں کا نفقہ واجب ہوگا یا نہیں۔ مالداری کی حد کیا ہوگی۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

ولاتجب على الفقير لا نها تجب صلة وهويستحقها على غيره فكيف تستحق عليه ..... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اس جگہ نصاب سے وہ نصاب مراد ہے جس سے زکوٰۃ حرام ہوتی ہے۔ یعنی آدمی کی حاجت اصلیہ سے کوئی مال اتنا زائد ہو کہ دوسو (٢٠٠) درہم تک پہنچ جائے۔ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس کے پاس دوسو (٢٠٠) درہم کی قیمت کا مال ہو اور وہ اس کی حاجت اصلیہ سے زائد ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے ذی رحم محرم محتاجوں کو ان کا نفقہ دے۔ ع۔ م۔

واذاكان للابن الغائب مال قضى فيه بنفقة ابويه وقدبينا الوجه فيه......الخ

اور اگر والدین محتاج ہوں اور ان کا لڑکا سفر کی حالت میں لاپتہ ہو اور اس کا مال یہاں موجود ہو تو والدین کے واسطے اس مال میں نفقہ کا حکم دیا جائے گا۔ اور ہم اس کی وجہ بھی بیان کرچکے ہیں۔ ف یعنی والدین کا حق اس میں پہلے سے ثابت ہے۔ اس لئے

قاضی کے حکم سے اس مال کے حاصل کرنے میں مدد مل جائے گی۔ کیونکہ وہ لے سکتے ہیں۔

واذاباع ابوه متاعه فی نفقته جازعند ابی حنیفة وهذا استحسان وان باع العقارلم یجزوفی قولهما لایجوزفی ذلك كله وهوالقیاس لانه لاولایة له لانقطاعها بالبلوغ ولهذالا یملك حال حضرته ولایملك البیع فی دین له سوی النفقة وكذالا تملك الام فی النفقة ولابی حنیفة ان للاب ولایة الحفظ فی مال الغائب الاتری ان للوصی ذلك فالاب اولی لوفورشفقته و بیع المنقول من باب الحفظ ولا كذالك العقار لأنها محصنة بنفسها و بخلاف غیر الاب من الاقارب لأنه لا ولایة لهم اصلا فی التصرف حالة الصغر ولا فی الحفظ بعد الكبرواذاجازبیع الاب والثمن من جنس حقه وهو النفقة فله الاستیفاء منه كما لوباع العقار والمنقول علی الصغیر جاز لكمال الولایة ثم له ان یاخذمنه بنفقته لانه من جنس حقه.

ترجمہ: اور اگر باپ نے اپنے غائب لڑکے کا کوئی سامان اپنے نفقہ کے لئے بیچ دیا تو یہ جائز ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔ دلیل استحسان سے ثابت ہے۔ اور اگر باپ نے اس کی غیر منقولہ جائیداد اور مثلاً اس کی زمین یا گھر بیچ دیا تو یہ جائز نہیں ہوگا لیکن صاحبین رحمتہ اللہ علیہما کے قول کے مطابق اس کا کوئی بھی سامان خواہ منقولہ سامان ہو یا غیر منقولہ جائیداد ہو کچھ بھی بیچنا جائز نہیں ہے۔ اور قیاس بھی یہی ہے۔ کیونکہ باپ کو اب لڑکے پر ولایت حاصل نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کے بالغ ہوتے ہی اس پر سے اس کی ولایت ختم ہو گئی ہے۔ اسی لئے اگر بیٹا موجود ہو تو بھی اس کے مال کو باپ فروخت نہیں کر سکتا ہے۔ اور نفقہ کے سوا کسی قرض کی ادائیگی کے لئے اسے فروخت نہیں کر سکتا ہے۔ اسی طرح ماں بھی اپنے بیٹے کی جائیداد کو نفقہ کے لئے فروخت نہیں کر سکتی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو اپنے غائب لڑکے کے مال کی حفاظت کی ولایت حاصل ہے۔ اس لئے کہ جب ایک وصی کو یہ بات حاصل ہے تو باپ کو بدرجہ اولی ولایت حاصل ہوگی۔ کیونکہ اس کی شفقت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور منقولہ مال کو بیچ ڈالنا بھی حفاظت کی قسم میں سے ایک ہے۔ لیکن غیر منقولہ جائیداد میں یہ بات نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ خود ہی محفوظ ہوا کرتی ہے مگر باپ کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ ان کو کسی قسم کی ولایت نہیں ہے۔ یعنی نہ اس کے بچپن میں تصرف کا اختیار تھا اور نہ بالغ ہونے کے بعد اس کی حفاظت کی ولایت حاصل ہے اب جبکہ باپ کے لئے بیٹے کے منقول مال کو بیچنا جائز ہوا۔ اور اس سے حاصل قیمت باپ کے حق کی جنس سے ہوئی۔ یعنی اس کے نفقہ کی قسم سے ہے۔ تو باپ کو یہ اختیار ہوگا کہ قیمت خریدار سے وصول کرلے جیسے کوئی باپ اپنے چھوٹے بچہ کی منقولہ یا غیر منقولہ جائیداد فروخت کر دے تو جائز ہوتا ہے۔ کیونکہ اسے بچہ پر پوری ولایت حاصل ہوتی ہے۔ پھر باپ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ نقد روپے اور قیمت سے اپنا نفقہ وصول کرلے کیونکہ اس کے حق کی جنس سے ہے

توضیح: اگر غائب بیٹے کا باپ یا ماں اپنا نفقہ وصول کرنے کے لئے اس کا کچھ منقولہ سامان یا غیر منقولہ جائیداد بیچ دے۔ تفصیل مسئلہ' حکم' اختلاف ائمہ' دلائل

واذاباع ابوه متاعه فی نفقته جازعند ابی حنیفة وهذا استحسان ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے

وانكان للابن الغائب مال فی ید ابویه وانفقامنه لم یضمنا لانهما استوفیا حقهمالان نفقتهما واجبة قبل القضاء علی مامروقداخذا جنس الحق وانكان له مال فی ید اجنبی فانفق علیهما بغیر اذن القاضی ضمن لانه تصرف فی مال الغیر بغیر ولایة لانه نائب فی الحفظ لاغیر بخلاف ما اذا امره القاضی لان امره ملزم لعموم ولایته واذا ضمن لا یرجع علی القابض لانه ملكه بالضمان فظهرانه كان متبرعابه واذاقضی القاضی

للولد والوالدين وذوى الارحام بالنفقة فمضت مدة سقطت لان نفقة هولاء تجب كفاية للحاجة حتى لا تجب مع اليسار وقد حصلت بمضى المدة بخلاف نفقة الزوجة اذاقضى بهاالقاضى لانها تجب مع يسارها فلاتسقط بحصول الاستغناء فيما مضى قال الا ان ان ياذن القاضى بالا ستدانه عليه لان القاضى له ولاية عامة فصاراذنه كامر الغائب فيصير دينافى ذمته فلايسقط بمضى المدة.

ترجمہ :اگر سفر میں جا کر لاپتہ ہونے والے بیٹے کا مال اس کے والدین کے قبضہ ہی میں ہو اور ضرورت مند والدین نے اس میں سے اپنا نفقہ لے لیا تو وہ ضامن نہیں ہوں گے یعنی اگر وہ مال ان دونوں کے نفقہ کی جنس کا ہو- اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے اپنا حق حاصل کر لیا ہے کیونکہ قاضی کے حکم سے پہلے ہی اس مال پر ان کا نفقہ واجب ہے- جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور انہوں نے اپنے حق کی جنس سے لیا ہے اور اگر اس کا مال کسی اجنبی کے قبضہ میں ہو- اور اس نے ان دونوں پر قاضی کے فیصلہ کے بغیر خرچ کر دیا تو وہ ضامن ہو گا کیونکہ اس نے دوسرے کے مال میں حق ولایت و اجازت کے بغیر تصرف کیا ہے کیونکہ وہ تو صرف اس کے مال کی حفاظت کرنے کے لئے نائب بنایا گیا ہے اس حفاظت کے علاوہ کسی اور بات کا اسے اختیار نہیں تھا بخلاف اس کے کہ اگر قاضی نے اسے اجازت دے دی ہو تو وہ اس مال کا ضامن نہ ہو گا کیونکہ اسے قاضی کے حکم پر عمل کرنا ضروری ہے وجہ یہ ہے کہ قاضی کی ولایت سب پر عام ہوتی ہے پھر پہلی صورت میں اگر اس اجنبی نے تاوان ادا کر دیا تو وہ اس کے والدین سے نہیں وصول کر سکتا ہے کیونکہ اجنبی تاوان دے کر اس مال کا مالک ہو گیا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ اس نے اپنا ذاتی مال ان دونوں محتاجوں کو بطور خیرات دیا ہے (ف :اور خیرات دینے کے بعد اسے واپس نہیں لیا جا سکتا ہے) اور جبکہ قاضی نے کسی شخص پر اس کی اولاد والدین اور ذی رحم محرم رشتہ داروں کا نفقہ لازم کر دیا مگر اس نے ادا نہیں کیا اور اس طرح ایک مدت گزر گئی تو اس مدت کا نفقہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو گیا کیونکہ ان لوگوں کا نفقہ تو ان لوگوں کی ضرورت پوری کرنے کے لئے واجب ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر یہ لوگ خوش حال ہوں تو واجب نہیں ہوتا ہے اور اتنی مدت گزر جانے سے اس مدت کی ضرورت پوری ہو گئی ہے اس لئے نفقہ ساقط ہو گیا بر خلاف نفقہ زوجیہ کے کہ اس صورت میں ساقط نہ ہو گا کہ جب قاضی اسے قرض لینے کا بھی حکم دے دے کیونکہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے تو اس کا حکم دینا ہی ایسا ہو گیا گویا غائب شخص نے خود اس بات کی اجازت دی ہو کہ میرے نام پر قرض لیا کرو اس طرح اس کا قرض خود اس شخص کے ذمہ ہو گیا اس لئے مدت گزرنے سے وہ ساقط نہ ہو گام

توضیح :اگر لاپتہ لڑکے کا مال اس کے والدین کے ہی قبضہ میں ہو اور انہوں نے اپنا نفقہ اس میں سے از خود یا قاضی کے حکم سے لیا اسی طرح اگر اس کا مال کسی دوسرے کے پاس ہو اور اس نے از خود اس میں سے ان دونوں والدین پر خرچ کر دیا یا قاضی کے حکم سے کیا تفصیل مسئلہ' حکم' دلیل

وانكان للابن الغائب مال فى يد ابويه وانفقامنه لم يضمنا لانهما استوفيا حقهما......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے بخلاف نفقة الزوجة الخ بیوی کے علاوہ دوسروں کا نفقہ مقرر ہونے کے باوجود اگر چند مہینے ادا نہیں کئے تو ان کا نفقہ ساقط ہو گیا بخلاف بیوی کے نفقہ کے کہ اگر قاضی نے اس کا نفقہ مقرر کر دیا مگر کئی ماہ تک اس نے ادا نہیں کیا تو وہ ساقط نہیں ہو گا بلکہ ایک ساتھ ادا کرنا ہو گا کیونکہ اس کا نفقہ تو اس کے مالدار ہونے کے باوجود واجب ہوتا ہے اس لئے گزرے ہوئے مہینوں میں نہ لینے کے باوجود ساقط نہ ہو گا ف: حاصل یہ ہوا کہ بیوی کا نفقہ دو حال سے خالی نہیں ہے (۱) اگر قاضی نے مقرر نہیں کیا اور اس طرح کچھ مہینے گزر گئے تو ان مہینوں کا نفقہ ساقط ہو گیا (۲) اگر قاضی نے مقرر کر دیا ہو تو وہ کبھی ساقط نہ ہو گا لیکن باقی لوگوں کے گزرے ہوئے مہینوں کا نفقہ مطلقاً ساقط ہو جاتا ہے اگر چہ قاضی نے بھی مقرر کر دیا ہو مگر

صرف اس صورت میں ساقط نہ ہوگا جبکہ اس نے مقرر کرتے وقت یہ بھی کہہ دیا ہو کہ ادانہ کرنے کی صورت میں تم کسی سے اتنا ہی قرض لے کر اپنی ضرورت پوری کر لیا کرو الا ان یاذن له الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

فصل و على المولى ان ينفق على امته وعبده لقوله عليه السلام فى المماليك انهم اخوانكم جعلهم الله تعالى تحت ايديكم اطعموهم مماتا كلون والبسوهم مماتلبسون ولاتعذبواعباداالله فان امتنع و كان لهما كسب اكتسبا وانفقالان فيه نظر اللجانبين حتى يبقى المملوك حيا و يبقى فيه ملك المالك وان لم يكن لهما كسب بانكان عبدازمنا اوجارية لايواجرمثلها اجبرالمولى على بيعهما لانهما من اهل الا ستحقاق وفى البيع ايفاء حقهما وابقاء حق المولى بالخلف بخلاف نفقة الزوجة لانها تصيردينا فكان تاخيراعلى ماذكرنا ونفقة المملوك لاتصير دينا فكان ابطالا وبخلاف سائر الحيوانات لانهاليست من اهل الاستحقاق فلايجبر على نفقتها الاانه يؤمربه فيما بينه وبين الله تعالى لانه عليه السلام نهى عن تعذيب الحيون اوفيه ذلك ونهى عن اضاعة المال وفيه اضاعته وعن ابى يوسف انه يجبروالاصح ماقلنا والله اعلم۔

ترجمہ: فصل مولیٰ پر واجب ہے کہ وہ اپنی باندی اور غلام کو نفقہ دے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے مملوکوں کے حق میں ارشاد فرمایا ہے کہ یہ لوگ تمہارے بھائی ہیں ان کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے ماتحت کر دیا ہے اس لئے تم جو خود کھاؤ ان کو بھی کھلاؤ اور جو تم پہنو وہ ان کو بھی پہناؤ اور اللہ تعالیٰ کے بندوں کو تکلیف نہ دو اب اگر مولیٰ نے ان کو نفقہ دینے سے انکار کر دیا تو دیکھا جائے گا کہ ان لوگوں کو کسی قسم کا ہنر آتا ہے یا نہیں اگر ہنر آتا ہے تو ان کو اجازت ہوگی کہ وہ اسی سے کمائیں اور کھائیں کیونکہ ایسا کرنے سے دونوں طرف کی رعایت ہے اس طرح سے کہ غلام خود بھی زندہ رہے گا اور مولیٰ کی بھی ملکیت باقی رہے گی ف اس طرح وہ جب چاہے گا اسے فروخت کر دے گا اور اگر ان کو کمائی کا کوئی ہنر نہ ہو تو مولیٰ پر جبر کیا جائے گا کہ وہ ان کو فروخت کر دے مثلاً غلام اپاہج ہو یا باندی ایسی ہو کہ اس جیسی اجرت پر نہیں لی جاسکتی ہو کیونکہ یہ دونوں نفقہ کے مستحق ہیں اور ان لوگوں کو اس بات کا حق بھی ہے کہ ان کو بیچ دیا جائے تاکہ وہ اپنے حقوق دوسرے کے پاس وصول کر سکیں اور مولیٰ کو اس طرح فائدہ ہوتا ہے کہ اسے اپنے غلام کے عوض اس کی قیمت مل جاتی ہے بخلاف بیوی کے نفقہ کے کیونکہ وہ تو شوہر کی ذمہ قرض ہو جاتا ہے اس لئے اسے تاخیر کا حق دیا جائے گا جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اور چونکہ غلام کا نفقہ مولیٰ کے ذمہ قرض نہیں رہتا ہے اس لئے اسے باطل کرنا لازم آتا ہے اور چونکہ اسے باطل کرنا جائز نہیں ہے اس لئے مولیٰ کو اس غلام کے بیچ دینے پر مجبور کیا جائے گا اور بخلاف دوسرے حیوانوں کے ان کے مالکوں کو ان کو نفقہ دینے یا بیچنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان حیوانات کو حق جتانے یا بتانے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے مالک کو ان کے نفقہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا مگر دیانت کا تقاضا یہ ہے کہ اسے حکم دیا جائے کہ ان جانوروں کو نفقہ دے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اول تو حیوان کو تکلیف دینا حرام اور ممنوع کیا ہے حالانکہ چارہ نہ دینے میں یہ بات موجود ہے اور دوم یہ ہے کہ آپ ؐ نے مال برباد کرنے سے منع کیا ہے حالانکہ جانور کو بھوکا مارنے سے مال برباد کرنا بھی لازم آتا ہے اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ سے یہ بھی روایت مذکور ہے کہ جانوروں کے مالک کو اس بات پر مجبور کیا جائے کہ ان کو خوراک دیا کرے اور قول اصح وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح: اپنی باندی اور غلام اور اپنے جانوروں کو نفقہ دینے کا حکم تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

فصل و على المولى ان ينفق على امته وعبده لقوله عليه السلام فى المماليك انهم ......الخ

غلاموں کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ یہ لوگ تمہارے بھائی ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کو تمہارے ماتحت کر دیا ہے اس لئے تم جو کھاؤ اس میں سے ان کو کھلاؤ اور جو پہنو اس میں سے ان کو پہناؤ اور اللہ کے بندوں کو تکلیف نہ دو ف

صحیحین وغیرہ میں یہ حدیث حضرت ابوذرؓ سے اس طرح مروی ہے کہ میرے اور ایک مرد کے درمیان بات کچھ اس طرح ہوئی کہ اس کی ماں لونڈی تھی اس لئے میں نے اس کو اس کی ماں کی طرف سے عار دلایا یعنی طعنہ دیا تو اس نے رسول اللہ ﷺ کے پاس اس بات کی شکایت کی اس پر رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا کہ اے ابوذر! تم ایسے شخص ہو کہ اب تک تم میں جاہلیت کی بات موجود ہے سنو! یہ لوگ تمہارے بھائی ہیں پھر پوری حدیث بیان کی سوائے اس جملہ کے کہ اللہ کے بندوں کو تکلیف نہ دو ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے چنانچہ حضرت ابوذرؓ کا کھانا اور لباس اور سواری ان کے اپنے غلام کی جیسی ہوتی تھی اسی حدیث کی بناء پر جو انہوں نے روایت کی ہے۔

فان امتنع و كان لهما كسب اكتسبا وانقفالان فيه نظر اللجانبين حتى يبقى المملوك حيا ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے ف: حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کر دیا ہے ماؤں کی نافرمانی کرنا الخ اسی حدیث میں مال برباد کر دینے کی بھی ممانعت ہے رواہ البخاری اور ایک حدیث میں ہے کہ ایک عورت ایک بلی کی وجہ سے دوزخ میں داخل ہوئی جسے اس نے قید کر دیا تھا یہاں تک کہ وہ مر گئی نہ اس نے اس کو چھوڑا کہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھاتی اور نہ اسے کچھ کھانے کو دیا اس کی روایت بھی بخاری نے کی ہے اس بناء پر جانور کو خوراک اور چارہ دینے پر بھی مجبور کیا جائے گا جیسا کہ امام ابویوسفؒ سے روایت ہے اور امام شافعی ومالک واحمد رحمھم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ ابن الہمام نے کہا ہے کہ یہی قول حق ہے واللہ تعالیٰ اعلم

(کتاب الطلاق ختم ہوئی)

☆☆☆☆

عین الہدایہ

اردو شرح ہدایہ

از

مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

مترجم فتاویٰ عالمگیری

مکتبہ رحمانیہ

اقراء سنٹر اردو بازار

لاہور

عین الھدایہ دوم

اُردو شرح ہدایہ

کتاب العتاق تا کتاب الوقف

از

مولانا سید امیر علیؒ (مرحوم)

مترجم فتاویٰ عالمگیری

مکتبہ رحمانیہ

اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ۔ اُردو بازار۔ لاہور

کتاب العتاق

یہ کتاب آزادی کے بیان میں ہے، عتق آزادی۔ اعتاق آزاد کرنا۔ معتق بکسر تا، آزاد کرنے والا۔ معتق بفتح تا آزاد کیا ہوا۔ پھر عتق کا سبب دو قسم ہے اوّل یہ کہ آدمی کے ذمہ واجب ہو جیسے کفارہ و نذر وغیرہ میں بردہ آزاد کرنا واجب ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ واجب نہ ہو تو اس میں ایک اختیاری ہے اور دوم غیر اختیاری ہے۔ پس اختیاری یہ ہے کہ آدمی نے ثواب کی نیت سے کوئی بردہ آزاد کیا اور غیر اختیاری یہ کہ اپنا قرابتی خریدا تو وہ اس کے ملک سے آزاد ہو جائے گا۔ اور آزاد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ خود آزاد عاقل بالغ اور مملوک کا مالک ہو۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور آزاد کرنا کافر کی طرف سے بھی صحیح ہے آزاد کرنے کے چند اقسام ہیں اوّل مرسل یعنی فی الحال بدوں کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ دوم معلق یعنی اگر تو ایسا کرے یا میں ایسا کروں تو آزاد ہے۔ سوم اپنی موت کے بعد آزادی کو مضاف کرنا یعنی مثلاً "تو میری موت کے بعد آزاد ہے" پھر ہر ایک ان میں سے بعوض ہو یا بغیر عوض ہو۔ ع۔ الاعتاق تصرف مندوب الیہ قال علیہ السلام ایما مسلم اعتق مومنا اعتق اللہ بکل عضو منہ عضوا منہ من النار ولهذا استحبوا ان یعتق الرجل العبد والمرأۃ الامۃ لیتحقق مقابلة الاعضاء بالاعضاء — آزاد کرنا ایسا کام ہے جس کی جانب ترغیب دی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مسلمان نے کسی مسلمان کو آزاد کیا اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کا عضو آگ سے آزاد کرتا ہے رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح اور اسی واسطے علماء نے مستحب لکھا ہے کہ مرد تو غلام کو آزاد کرے اور عورت ہو تو باندی آزاد کرے تاکہ سب اعضا کا مقابلہ باہم متحقق ہو جائے۔ و قال العتق یصح من الحر البالغ العاقل فی ملکہ شرط الحریۃ لان العتق لا یصح الا فی الملک ولا ملک للمملوک والبلوغ لان الصبی لیس من اھلہ لکونہ ضررا ظاھرا ولھذا لا یملکہ الولی علیہ والعقل لان المجنون لیس باھل للتصرف ولھذا لو قال البالغ اعتقت وانا صبی فالقول قولہ وکذا لو قال المعتق اعتقت وانا مجنون وجنونہ کان

ظاهر الوجود الا سنادا الی حالة منافیة وکذا لو قال الصبی کل مملوك املكه فهو حر اذا احتلمت لا یصح لانه لیس باهل لقول ملزم ولا بد ان یکون العبد فی ملكه حتی لو اعتق عبد غیره لا ینفذ عتقه لقوله علیه السلام لا عتق فیما لا یملكه ابن آدم - قدوری نے فرمایا کہ آزاد کرنا عاقل بالغ آزاد آدمی سے اپنے ملک میں صحیح ہے یعنی اپنے مملوک کو آزاد کرے تو جائز ہوگا - پس قدوری نے آزاد کرنے والے کے خود آزاد ہونے کی شرط اس وجہ سے لگائی کہ آزاد کرنا صرف اپنے ملک میں صحیح ہوتا ہے اور جو خود مملوک ہو اس کی کچھ ملک نہیں ہوتی اور بالغ ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ غیر بالغ کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنا بظاہر ضرر ہوتا ہے اسی واسطے طفل کے ولی کو طفل کی طرف سے آزاد کرنا جائز نہیں اور عاقل ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ مجنون کو کسی تصرف کی لیاقت نہیں ہے اور چونکہ عقل و بلوغ شرط ہے تو اگر بالغ آدمی نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا تھا کہ جب میں خود طفل تھا تو قول اسی کا قبول ہوگا۔ کیونکہ وہ صحیح آزاد کرنے سے منکر ہے اور اسی طرح اگر آزاد کرنے والے نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا کہ میں مجنون تھا اور حال یہ کہ اس شخص کا جنون لوگوں پر ظاہر تھا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کرنا ایسے حال میں بیان کیا کہ اس وقت آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اور اسی واسطے اگر طفل نے کہا کہ ہر مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ اس وقت آزاد ہے جب میں بالغ ہو جاؤں تو طفل سے یہ آزاد کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طفل کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ ایسی بات کہے جو اس پر لازم کردے ۔ پھر یہ ضرور ہے کہ جس غلام کو آزاد کرتا ہے وہ اس کی ملک میں ہو حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام آزاد کر دیا تو یہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جس کا مالک نہ ہو اس میں آزاد کرنا کچھ نہیں ہے ف اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حدیث صحیح ہے اور اسی حدیث کے موافق جمہور علما کا قول ہے کہ جس چیز کا آدمی مالک نہ ہو اس کو آزاد کرنا یا طلاق دینا یا اس کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ واذا قال لعبده او امته انت حر او معتق او عتیق او محرر وقد حررتك او قد اعتقتك فقد عتق نوى به العتق او لم ینو لان هذه الالفاظ صریح فیه لانها مستعملة فیه شرعا وعرفا فاغنی ذلك عن النیة والوضع وان كان فی الاخبار فقد جعل انشاء فی التصرفات الشرعیة للحاجة كما فی الطلاق والبیع وغیرهما- اگر آدمی نے اپنے غلام یا باندی کو کہا کہ تو آزاد ہے یا معتق ہے یا عتیق ہے یا محرر ہے یا میں نے تجھے آزاد کیا یا میں نے تجھے محرر کیا تو وہ آزاد ہوا خواہ اس لفظ سے آزادی کی نیت کی یا نہ کی ہو اس واسطے کہ یہ الفاظ آزاد کرنے کے معنی میں صریح ہیں کیونکہ شرعاً و عرفاً اسی معنی میں مستعمل ہیں تو صریح ہونے سے کچھ نیت کی حاجت نہیں ہے اور اصل وضع میں یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے معنی میں تھے مگر تصرفات شرعیہ میں ضرورت کی وجہ سے انشاء کر دیئے گئے ہیں جیسا طلاق اور بیع وغیرہ میں ہے ف یعنی مثلاً تو آزاد ہے دراصل جملہ خبریہ ہے یعنی سابق میں آزادی ثابت ہونے کی خبر دیتا ہے لیکن آزادی پیدا کرنے کے واسطے بھی شرع و عرف میں یہی لفظ لیا گیا تو معنی یہ ہو گئے کہ میں نے تجھ میں فی الحال آزادی پیدا کر دی ۔ ولو قال عنیت به الاخبار الباطل او انه حر من العمل صدق دیانة لانه یحتمله ولا یدین قضاء لانه خلاف الظاهر اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ان الفاظ سے جھوٹی خبر بیان کرنے کی نیت کی تھی یا کہا کہ میری یہ مراد تھی کہ تو کام سے آزاد ہے تو دیانت کی راہ سے اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ لفظ اس معنی کو بھی محتمل ہے ولیکن قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے ف کیونکہ ظاہر میں جب کہا جاتا ہے کہ تو آزاد ہے یا معتق وغیرہ تو عرف اور شرع میں یہی ظاہر ہوتا ہے کہ غلامی سے آزاد ہے اور رہا یہ احتمال کہ میں نے جھوٹ طور پر یہ بات کہی یا یہ معنی کہ تو کام سے آزاد ہے ظاہر کے خلاف ہے اور قاضی پر واجب ہے کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو قاضی اس

کی تصدیق نہ کرے گا بلکہ اس کے آزاد ہوجانے کا حکم دے گا۔ ولو قال له یا حر یا عتیق یعتق لانه نداء بما هو صریح في العتق وهو لاستحضار المنادی بالوصف المذكور هذا هو حقيقته فيقتضي تحقق الوصف فيه وانه يثبت من جهته فيقتضي ثبوته تصديقا له فيما اخبر وسنقرره من بعد ان شاء الله تعالى الا اذا سماه حرا ثم ناداه يا حر لان مراده الاعلام باسم علمه وهو ما لقبه به ولو ناداه بالفارسية يا آزاد وقد لقبه بالحر قالوا يعتق وكذا عكسه لانه ليس بنداء باسم علمه فيعتبر اخبارا عن الوصف - اور اگر مولیٰ نے مملوک سے کہا کہ اے آزاد یا اے عتیق تو وہ آزاد ہوجائے گا کیونکہ یہ پکارنا ایسے لفظ کے ساتھ ہے جو صریح عتق کے ثبوت میں ہے کیونکہ ندا تو منادی کو بوصف مذکور حاضر کرنے کے لئے ہوتا ہے یعنی اس وصف کا منادی حاضر ہونا چاہتا ہے اور یہی منادی کے حقیقی معنی ہیں تو یہ مقتضی ہے کہ منادی میں یہ وصف ثابت ہو اور اس وصف کا ثابت ہونا خود پکارنے والے کی طرف سے ہوسکتا ہے تو مولی کے قول کی تصدیق کے واسطے اس وصف کا ثابت ہونا لازم آیا اور ہم آئندہ انشاء اللہ تعالے اس کی تقریر کریں گے۔ لیکن اگر مولی نے اس کا نام آزاد یا حر یا عتیق رکھا ہو پھر اس کو پکارا کہ اے حر تو آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ مولی کی مراد یہ ہے کہ اس کے نام سے اس کو خبر دار کرے یعنی جو اس کا لقب رکھا ہے ہاں اگر اس کا ترجمہ کرکے فارسی میں پکارا کہ اے آزاد حالانکہ اس کا لقب آزاد نہیں بلکہ حر رکھا تھا تو مشائخ نے فرمایا کہ وہ آزاد ہوجائے گا اور اگر اسی طرح اس کے برعکس ہو یعنی اس کا لقب آزاد رکھا تھا مگر پکارا کہ اے حر یا اے عتیق تو یہ اس کے نام سے ندا نہیں ہے۔ پس یہ اعتبار کیا جائے گا کہ مولی نے یہ وصف اس میں ثابت ہونے کی خبر دی ہے اور چونکہ یہ وصف ثابت ہونا خود مولی کے اختیار میں ہے تو مولی نے گویا اس میں یہ وصف ثابت کرکے تب اس کو پکارا کہ اے آزاد یا اے حر پس آزاد ہوجائے گا۔ وكذا لو قال راسك حر او وجهك او رقبتك او بدنك او قال لامته فرجك حر لان هذه الالفاظ يعبر بها عن جميع البدن وقد مر في الطلاق وان اضافه الى جزء شائع يقع في ذلك الجزء وسيأتيك الاختلاف فيه ان شاء الله تعالى - اور اسی طرح اگر مملوک سے کہا کہ تیرا سر آزاد ہے یا تیرا چہرہ آزاد ہے یا تیری گردن آزاد ہے یا تیرا بدن آزاد ہے۔ یا اپنی باندی سے کہا کہ تیری فرج آزاد ہے تو بھی آزاد ہوجائے گا۔ کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ ان سے تمام بدن کی تعبیر ہوتی ہے اور کتاب الطلاق میں یہ بیان گزر چکا اور اگر آزاد کرنا مملوک کے کسی جزء شائع یعنی چوتھائی تہائی وغیرہ کی طرف نسبت کیا تو آزادی اس جزء میں واقع ہوجائے گی۔ اور اس میں جو اختلاف ہے انشاء اللہ تعالی عنقریب آتا ہے فنے یعنی تہائی، چوتھائی وغیرہ جزء شائع میں جب آزادی واقع ہوئی تو تمام بدن میں پھیل جائے گی یا فقط یہی جزء آزاد ہوگا۔ ان اضافه الى جزء معين لا يعبر به عن الجملة كاليد والرجل لا يقع عندنا خلافا للشافعيؒ والكلام فيه كالكلام في الطلاق وقد بيناه - اور اگر آزاد کرنا کسی معین جزء کی طرف نسبت کیا جس سے تمام بدن تعبیر نہیں کیا جاتا ہے جیسے ہاتھ یا پاؤں تو ہمارے نزدیک عتق واقع نہ ہوگا۔ اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور اس میں گفتگو ویسی ہی ہے جیسے طلاق میں ہے اور اس کو ہم بیان کرچکے۔ ولو قال لا ملك لي عليك ونوى به حريته عتق وان لم ينو لم يعتق لانه يحتمل انه اراد لا ملك لي عليك لاني بعتك ويحتمل لاني اعتقتك فلا يتعين احدهما مرادا الا بالنية - اور اگر مملوک سے کہا کہ میری تجھ پر کوئی ملک نہیں ہے اور اس سے آزادی کی نیت کی تو آزاد ہوجائے گا اور اگر یہ نیت نہ کی تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ میری ملک تجھ پر اس واسطے نہیں کہ میں نے تجھے بیچ ڈالا اور دوسرا احتمال یہ کہ ملک اس واسطے نہیں کہ میں نے تجھے آزاد کردیا تو بدون نیت کے کوئی احتمال متعین نہ ہوگا۔ قال وكذا كنايات العتق وذلك مثل قوله

خرجت من ملکی ولا سبیل لی علیك ولا رق لی علیك وقد خلیت سبیلك لانه یحتمل نفی السبیل والخروج عن الملك وتخلیة السبیل بالبیع اوالکتابة کما یحتمل بالعتق فلابد من النیة وکذا قوله لامة قد اطلقتك لانه بمنزلة قوله خلیت سبیلك وهو المروی عن ابی یوسف بخلاف قوله طلقتك علی مانبین من بعد ان شاء الله تعالیٰ —

اور یہی حال عتق کے الفاظ کنایہ کا ہے یعنی نیت ہو تو آزاد ہو گا تو نہیں جیسے مثلاً کہا کہ تو میری ملک سے نکل گیا یا نکل گئی اور جیسے میرے واسطے تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے یا تجھ پر میری رقیت نہیں ہے یا میں نے تیری راہ خالی کر دی کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ بیع کرنے یا مکاتب کرنے سے راہ خالی کرنا ملک سے نکالنا ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح سے یہ بھی احتمال ہے کہ آزاد کرنے سے ایسا کیا ہو تو نیت ضرور ہے۔

یوں ہی اگر اپنی باندی سے کہا کہ میں نے تجھے اطلاق کیا تو بھی نیت ضرور ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ میں نے تیری راہ خالی کی یعنی نیت سے آزادی ثابت ہو جائے گی بخلاف اس کے اگر باندی سے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو نیت سے بھی آزاد نہ ہوئی چنانچہ ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولو قال لا سلطان لی علیك ونوی العتق لم یعتق لان السلطان عبارة عن الید وسمی السلطان به لقیام یده وقد یبقی الملك دون الید کما فی المکاتب بخلاف قوله لا سبیل لی علیك لان نفیه مطلقا بانتفاء الملك لان للمولی علی المکاتب سبیلا فلهذا یحتمل العتق — اور اگر مالک نے کہا کہ تجھ پر میری سلطنت نہیں ہے اور آزادی کی نیت کی تو آزاد نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ سلطنت سے بیان قبضہ ہے اسی سے بادشاہ کو سلطان کہتے ہیں کہ مملکت پر اس کا قبضہ ہوتا ہے اور حال یہ ہے کہ کبھی ملکیت باقی رہتی ہے اور قابو نہیں رہتا جیسے مکاتب میں ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر کہا کہ میری تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ بالکل راہ کی نفی کرنا جب ہی ہو سکتا ہے کہ ملک نہ ہو کیونکہ مکاتب پر مولیٰ کی راہ باقی رہتی ہے اسی واسطے یہ عتق کو محتمل ہے۔ ولو قال هذا ابنی وثبت علی ذلك عتق ومعنی المسألة اذا کان یولد مثله لمثله واذا کان لا یولد مثله لمثله ذکره بعد هذا ثم ان لم یکن للعبد نسب معروف یثبت نسبه منه لان ولایة الدعوة بالملك ثابتة والعبد محتاج الی النسب فیثبت نسبه منه واذا ثبت عتق لانه یستند النسب الی وقت العلوق وان کان له نسب معروف لا یثبت نسبه منه للتعذر ویعتق اعمالا للفظ فی مجازه عند تعذر اعماله بحقیقته ووجه المجاز نذکره من بعد ان شاء الله تعالیٰ -

اور اگر مولیٰ نے اپنے مملوک کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اسی بات پر جما رہا تو وہ آزاد ہو جائیگا (آزادی کے واسطے جما رہنا کچھ شرط نہیں ہے بلکہ ثبوت نسب کے لئے شرط ہے) اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جسکو بیٹا کہا اس کی عمر اسقدر ہو کہ مولیٰ سے پیدا ہونا ممکن ہو اور اگر وہ ایسا ہو کہ مولیٰ سے پیدا نہیں ہو سکتا مثلاً دو چار برس کا فرق ہے تو یہ مسئلہ آئندہ مذکور ہے۔ پھر اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف نہ ہو تو مولیٰ سے اسکا نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ دعوت نسب کی ولایت مولیٰ کو بوجہ ملک کے حاصل ہے اور اس غلام کو نسب کی احتیاج بھی ہے تو مولیٰ سے نسب ثابت ہو جائیگا اور جب نسب ثابت ہوا تو آزاد ہو گیا کیونکہ نسب کا اعتماد اسوقت سے ہے جب نطفہ قائم ہوا تھا اور اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف ہو تو مولیٰ سے اسکا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ سے ثابت کرنا متعذر ہے اور یہ غلام آزاد ہو جائیگا تاکہ لفظ کو اپنے معنی مجازی پر محمول کیا جائے جبکہ حقیقی معنی نہیں بنتے ہیں اور مجاز کی وجہ جب ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے فـ اصل اسباب میں یہ ہے کہ جب مملوک کے ساتھ ایسا نسب بیان کیا کہ اسکے مالک ہونے سے آدمی آزاد ہو جاتا ہے۔ مثلاً کہا کہ یہ میرا بیٹا یا بیٹی یا باپ یا ماں یا چچا یا ماموں ہے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اگر کہا کہ یہ میرا ادلے ہے تو یہی ظاہر الروایۃ ہی ہے۔ ولو قال هذا مولای او یا مولای عتق اما الاول فلان اسم المولی وان کان ینتظم الناصر وابن العم

والموالاة فی الدین والاعلی والاسفل فی العتاقة الا انه تعین الاسفل فصار کاسم خاص له وهذا لان المولی لا یستنصر بمملوکه عادة وللعبد نسب معروف فانتفی الاول والثانی والثالث نوع مجاز والکلام لحقیقة والاضافة الی العبد تنافی کونه معتقا فتعین المولی الاسفل فالتحق بالصریح وکذا اذا قال لامته هذه مولاتی لما بینا ولو قال عنیت به المولی فی الدین او الکذب یصدق فیما بینه وبین الله تعالی ولا یصدق فی القضاء لمخالفته الظاهر واما الثانی فلانه لما تعین الاسفل مرادا التحق بالصریح وبالنداء باللفظ الصریح یعتق بان قال یا حر یا عتیق فکذا النداء بهذا اللفظ وقال زفرؒ لا یعتق فی الثانی لانه یقصد به الاکرام بمنزلة قوله یا سیدی یا مالکی قلنا الکلام لحقیقة وقد امکن العمل به بخلاف ما ذکره لانه لیس ما یختص بالعتق فکان اکراما محضا۔

اور اگر مالک نے کہا یہ میرا مولیٰ ہے یا پکارا کہ اے مولیٰ تو آزاد ہو جائے گا، پس اول کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولیٰ اگرچہ بمعنی ناصر و چچازاد بھائی و دینی موالات اور آزاد کرنے والا اور آزاد کیا ہوا ان سب معنوں میں مشترک بولا جاتا ہے لیکن یہاں آزاد کیا ہوا کے معنی متعین ہیں تو وہ اسم خاص ہو گیا اور اس کی یہ وجہ ہے کہ مولیٰ اپنی مملوک سے ازراہ عادت کے مددگاری کی درخواست نہیں کرتا ہے اور غلام کا نسب بھی معروف ہے تو اول یعنی ناصر کے معنی نہیں ہو سکتا اور رہا دوم و سوم یعنی چچازاد بھائی یا دینی موالات کے معنی لینے میں ایک طرح کا مجاز ہے حالانکہ یہاں کلام حقیقی معنوں میں ہے اور چونکہ اس نے غلام کو مولیٰ کہا ہے تو آزاد کرنے والے کے معنی بھی نہیں ہو سکتے۔ پس یہی رہ گیا کہ آزاد کئے ہوئے کے معنی ہیں تو یہاں یہ لفظ بمنزلہ صریح کے ہو گیا اور اسی طرح اگر اپنی باندی کو کہا کہ یہ عورت میری مولاۃ ہے تو بھی بغیر نیت کے آزاد ہو گئی۔ اسی دلیل سے جو ہم نے اوپر بیان کی اور اگر مالک نے دعویٰ کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ میرے ساتھ اس کو دینی موالات ہے یا میں نے جھوٹ طور پر کہا تھا تو دیانت میں اس کی تصدیق ہو سکتی ہے مگر قاضی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ ظاہر سے یہ مراد مخالف ہے اور رہی دوسری صورت یعنی جبکہ اس نے پکارا کہ اے میرے مولیٰ تو آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مولیٰ سے آزاد کئے ہوئے کے معنی مراد ہونا متعین ہو گیا تو یہ لفظ بھی صریح سے مل گیا اور صریح لفظ سے آزاد کرنے میں وہ آزاد ہو جاتا تھا مثلاً کہا کہ اے حر یا اے عتیق تو اسی طرح یا مولیٰ کہہ کر پکارنے میں بھی بغیر نیت آزاد ہو جائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس دوسری صورت یعنی یا مولیٰ کہنے میں آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس سے بزرگی کرنا بھی مقصود ہوتا ہے جیسے یوں کہے کہ اے میرے سید یا اے میرے مالک اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ کلام اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہے اور یہاں حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہے تو مجاز نہ لیا جائے گا بخلاف اس کے جو زفر رحمہ اللہ نے بیان کیا یعنی اے سید یا اے مالک تو اگرچہ حقیقی معنی لئے جائیں مگر آزادی نہ ہوگی کیونکہ ان میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو عتق کے ساتھ مختص ہو تو محض اکرام ہو گیا۔ ولو قال یا ابنی او یا اخی لم یعتق لان النداء لاعلام المنادی الا انه اذا کان بوصف یمکن اثباته من جهته کان لتحقیق ذلک الوصف فی المنادی استحضارا له بالوصف المخصوص کما فی قوله یا حر علی ما بیناه واذا کان النداء بوصف لا یمکن اثباته من جهته کان للاعلام المجرد دون تحقیق الوصف فیه لتعذره والبنوة لا یمکن اثباتها حالة النداء من جهته لانه لو انخلق من ماء لا یکون ابنا له بهذا النداء فکان لمجرد الاعلام ویروی عن ابی حنیفةؒ شاذا انه یعتق فیهما والاعتماد علی الظاهر۔

اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اے میرے بیٹے یا اے میرے بھائی تو وہ آزاد نہ ہوگا اس واسطے کہ پکارنا تو منادی کو آگاہ کرنے کے لئے ہوتا ہے لیکن جب وہ ایسے وصف کے ساتھ ہو جس کا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ممکن ہے تو منادی میں اس

وصف کا ثابت کرنا قرار دیا جائے گا تا منادی کو اسی خاص وصف کے ساتھ اپنے سامنے حاضر کرے جیسے کہا کہ اے آزاد چنانچہ ہم اس کو بیان کر چکے اور جب پکارنا ایسے وصف کے ساتھ ہو جس کا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ناممکن ہے تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے لئے ہوگا اور اس میں یہ وصف ثابت کرنے کے لئے نہیں ہوگا کیونکہ یہ وصف ثابت کرنا ممکن نہیں اور بیٹا ہونا ایسا وصف ہے کہ پکارنے کی حالت میں پکارنے والے کی طرف سے اثبات نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر وہ غیر کے نطفہ سے پیدا ہو گیا ہے تو کبھی پکارنے والے کا بیٹا نہ ہو جائے گا تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے واسطے ہے اور یہی ظاہر الروایت ہے اور امام ابوحنیفہ سے شاذ روایت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں وہ آزاد ہو جائے گا مگر اعتماد ظاہر الروایہ پر ہے یعنی آزاد نہ ہوگا۔ ولو قال یا ابن لا یعتق لان الامر کما اخبر فانہ ابن ابیہ وکذا اذا قال یا بنی اویا بنیۃ لانہ تصغیر للابن والبنت من غیر اضافۃ والامر کما اخبر — اور اگر کہا کہ اے پسر تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ بات یہی ہے جو اس نے بیان کی اس لئے کہ یہ غلام اپنے باپ کا بیٹا ہے اور اسی طرح اگر کہا کہ اے لڑکے یا اے لڑکی تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ تصغیر کے طور پر اس نے بیٹا یا بیٹی بیان کیا اور کچھ اپنی طرف اضافت نہیں کی اور بات یہی ہے جو اس نے کہی فی الواقع یعنی وہ اپنے باپ کا لڑکا یا لڑکی ہے۔ وان قال لغلام لا یولد مثلہ لمثلہ ھذا ابنی عتق عند ابی حنیفۃؒ وقالا لا یعتق وھو قول الشافعیؒ لھم انہ کلام محال بحقیقتہ فیرد ویلغو کقولہ اعتقتک قبل ان اخلق او قبل ان تخلق ولابی حنیفۃؒ انہ کلام محال بحقیقتہ لکنہ صحیح بمجازہ لانہ اخبار عن حریتہ من حین ملکہ وھذا لان البنوۃ فی المملوک سبب لحریتہ اما اجماعا او صلۃ للقرابۃ واطلاق السبب وارادۃ المسبب مستجاز فی اللغۃ تجوزا ولان الحریۃ لازمۃ للبنوۃ فی المملوک والمشابھۃ فی وصف لازم من طریق المجاز علی ما عرف فیحمل علیہ تحرزا عن الالغاء بخلاف ما استشھد بہ لانہ لا وجہ لہ فی المجاز فتعین الالغاء وھذا بخلاف ما اذا قال لغیرہ قطعت یدک خطأ فاخرجھما صحیحتین حیث لم یجعل مجازا عن الاقرار بالمال والتزامہ وان کان القطع سببا لوجوب المال لان القطع خطأ سبب بوجوب مال مخصوص وھو الارش وانہ یخالف مطلق المال فی الوصف حتی وجب علی العاقلۃ فی سنتین ولا یمکن اثباتہ بدون القطع وما امکن اثباتہ فالقطع لیس بسبب لہ اما الحریۃ لا تختلف ذاتا وحکما فامکن جعلہ مجازا عنہ ولو قال ھذا ابی وامی ومثلہ لا یولد لمثلہ فھو علی ھذا الخلاف لما بینا ولو قال لصبی صغیر ھذا جدی قیل ھو علی الخلاف وقیل لا یعتق بالاجماع لان ھذا الکلام لا موجب لہ فی الملک الا بواسطۃ وھو الاب وھی غیر ثابتۃ فی کلامہ فتعذر ان یجعل مجازا عن الموجب بخلاف الابوۃ والبنوۃ لان لھما موجبا فی الملک من غیر واسطۃ ولو قال ھذا اخی لا یعتق فی ظاھر الروایۃ وعن ابی حنیفۃ انہ یعتق ووجہ الروایتین ما بیناہ ولو قال لعبدہ ھذہ ابنتی فقد قیل ھو بالاجماع لان المشار الیہ لیس من جنس المسمی فتعلق الحکم بالمسمی وھو معدوم فلا یعتبر وقد حققناہ فی النکاح — اور اگر ایسے غلام کو جس کے مثل اس سے پیدا نہیں ہو سکتا ہے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے اور ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے حقیقی معنی سے محال ہے تو مردود اور لغو ہو جائے گا۔ جیسے یہ کہنا کہ میں نے تجھے اپنے پیدا ہونے سے پہلے یا تیرے پیدا ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تھا۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ اپنے حقیقی معنی سے محال ہے

لیکن مجازی معنی سے صحیح ہے کیونکہ اس نے آگاہ کیا کہ جیسے وہ اس غلام کا مالک ہوا ہے یہ آزاد ہے اور یہ اس وجہ سے کہ مملوک کا بیٹا ہونا اس کے آزادی کا سبب ہے خواہ بدلیل اجماع یا بصلہ قرابت اور سبب بول کر مسبب مراد لینا لغت میں مجازاً شائع ہے۔ اور اس دلیل سے کہ مملوک میں بیٹا ہونے کے واسطے آزادی لازم ہے اور وصف لازم کے ساتھ تشبیہ دینا مجازی گفتگو کا ایک طریقہ ہے جیساکہ اصول میں معلوم ہوچکا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے مجازی معنی پر لانا واجب ہے برخلاف اس مسئلہ کے جس سے صاحبین وشافعیؒ نے شہادت پیش کی یعنی پیدائش کے پہلے آزاد کرنا تو وہ شہادت نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی طریقہ مجاز کا نہیں پایا جاتا تو وہ خواہ مخواہ لغو ہوگا۔ پھر جو بات ہم نے بیان کی اس کے خلاف یہ صورت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے دھوکے سے تیرا ہاتھ کاٹ دیا۔ پس اس نے اپنے دونوں ہاتھ تندرست نکال کر دکھلا دیئے۔ تو اس کا یہ کلام مجازی معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا، یعنی یوں کہا جائے کہ اس نے ہاتھ کے جرمانہ کی قدر اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اگرچہ ہاتھ کاٹنا مال واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے مگر یہاں نہیں لے سکتے کیونکہ خطا سے ہاتھ کاٹنا ایک خاص قسم کا مال یعنی جرمانہ واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے اور یہ مطلق مال کے ساتھ ایک وصف میں مخالف ہے چنانچہ جرمانہ تو مددگار برادری پر دو برس میں واجب ہوتا ہے کیونکہ ایک ہی ہاتھ کا جرمانہ ہے اور یہ مال جو مددگار برادری پر واجب ہوتا ہے اسکا ثابت کرنا بدوں ہاتھ کاٹے جانے کے ممکن نہیں اور اقراری قرضہ کے طور پر مال ثابت کرنا ممکن ہے لیکن ہاتھ کاٹنا اسکا سبب نہیں اور رہی غلام کے مسئلہ میں آزادی تو وہ ذات وحکم میں مختلف نہیں ہے تو بیٹا کہہ کر مجازاً آزادی مراد لینا ممکن ہے اور اگر ایسے غلام کو یا لونڈی کو جس سے یہ خود پیدا نہیں ہوسکتا ہے کہا کہ یہ میرا باپ یا یہ میری ماں ہے حالانکہ یہ دونوں عمر میں اس سے چھوٹے ہیں یا برابر یا ایک ہی دو برس بڑے ہیں تو یہ بھی اختلاف ہے کہ ابوحنیفہ کے نزدیک وہ آزاد ہوجائیگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں بدلیل مذکورۂ بالا اور اگر مالک نے اپنے غلاموں سے کسی طفل صغیر کو کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اسمیں بھی اختلاف مذکور جاری ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ مملوک میں اس کلام سے کوئی بات لازم نہیں آتی مگر باپ کے واسطے سے یعنی جب باپ کے واسطے سے لیا جاوے تب دادا کا حق ثابت ہوتا ہے حالانکہ مالک کے کلام میں اس واسطہ کا کچھ ذکر نہیں ہے تو یہ بات محال ہوگئی کہ اس کلام کو مجازاً موجب آزادی ٹھہرایا جاوے برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا باپ یا یہ میرا بیٹا ہے کیونکہ مملوک میں یہ دونوں باتیں بغیر کسی واسطہ کے آزادی واجب کرتی ہیں اور اگر مالک نے غلام کو کہا کہ یہ میرا بھائی ہے تو ظاہر الروایۃ میں آزاد نہ ہوگا اور ابوحنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ آزاد ہوجائے گا اور دو روایتوں کی وجہ ہم بیان کرچکے اور اگر اپنے غلام کو کہا کہ یہ میری دختر ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں بھی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہ ہوگا کیونکہ جس کی طرف اشارہ کیا ہے وہ اس جنس سے نہیں جس کا نام لیا یعنی نام تو دختر لیا اور اشارہ غلام کی طرف کیا۔ پس حکم کا تعلق اس سے ہوگا جو نام لیا حالانکہ وہ معدوم ہے تو اس کلام کا کچھ اعتبار نہ ہوا اور ہم اس کو کتاب النکاح میں تحقیق کرچکے ہیں یعنی باب المہر میں بیان کرچکے کہ عقد میں مہر کچھ بیان کیا اور اشارہ میں دوسری طرف اشارہ کیا چنانچہ تفصیل وہاں مذکور ہے۔ وان قال لامتہ انت طالق او بائن او تخمری ونوی بہ العتق لم تعتق وقال الشافعی تعتق اذا نوی وکذا علی ھذا الخلاف سائر الالفاظ الصریح والکنایۃ علی ما قال مشائخھم رحمہ اللہ انہ نوی ما یحتملہ لفظہ لان بین الملکین موافقۃ اذ کل واحد منھما ملک العین اما ملک الیمین فظاھر وکذا ملک النکاح فی حکم ملک العین حتی کان

التابید من شرطہ والتاقیت مبطل لہ وعمل اللفظین فی اسقاط ماھو حقہ وھو الملک ولھذا یصح التعلیق فیہ بالشرط اما الاحکام تثبت بسبب سابق وھو کونہ مکلفا ولھذا یصلح لفظۃ الفک والتحریر کنایۃ عن الطلاق فکذا عکسہ ولنا انہ نوی مالا یحتملہ لفظہ لان الاعتاق لغۃ اثبات القوۃ والطلاق رفع القید وھذا لان العبد الحق بالجمادات وبالاعتاق یحیی فیقدر ولا کذلک المنکوحۃ فانھا قادرۃ الا ان قید النکاح مانع وبالطلاق یرتفع المانع فیظھر القوۃ ولا خفاء ان الاول اقوی ولان ملک الیمین فوق ملک النکاح فکان اسقاطہ اقوی واللفظ یصلح مجازا عما ھو دون حقیقتہ لا عما ھو فوقہ فلھذا امتنع فی المتنازع فیہ وانساغ فی عکسہ -

اور اگر مالک نے اپنی باندی سے کہا کہ تو طالقہ یا بائنہ ہے یا تو اوڑھنی سے اپنا منہ ڈھک اور اس سے آزاد کرنے کی نیت کی تو وہ آزاد نہ ہوگی اور امام شافعی نے کہا کہ اگر نیت کرے تو آزاد ہو جائے گی اور اسی طرح دیگر الفاظ طلاق صریح و کنایہ میں بھی یہی اختلاف ہے جیسا کہ مشائخ شافعیہ نے بیان کیا اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے ایسے معنی مراد لئے جن کو اس کا لفظ محتمل ہے اس واسطے کہ ملک نکاح و ملک رقبہ میں باہم موافقت ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک ملک ذاتی ہے چنانچہ ملک رقبہ میں یہ بات ظاہر ہے اور اسی طرح ملک نکاح بھی ملک ذات کے حکم میں ہے حتی کہ نکاح کی شرط یہ ہے کہ ہمیشہ کے واسطے نیت ہو اور اگر کسی وقت تک کے واسطے رکھا جائے تو نکاح باطل ہوتا ہے اور طلاق صریح و کنایہ دونوں میں سے ہر ایک کا عمل یہ ہے کہ اس کا حق ساقط کر دے یعنی ملک زائل کر دے تو جیسے ملک نکاح میں نکاح زائل ہوتا ہے۔ اسی طرح ملک رقبہ میں اس سے عتق ہو جائے گا اسی واسطے شرط پر معلق کرنا صحیح ہوتا ہے۔ رہا احکام کا ثابت ہونا تو ایک سابق سبب کے ساتھ ہوتا ہے یعنی آدمی مکلف عاقل بالغ آزاد ہو اور چونکہ اس لفظ سے عتق کے معنی نکلتے ہیں لہذا لفظ عتق اور آزاد کرنا و تحریر بھی طلاق کا کنایہ ہو جاتے ہیں تو اس کا برعکس بھی صحیح ہوگا یعنی طلاق اور اس کے کنایات سے عتق کے معنی لینا صحیح ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے طالقہ یا بائنہ اور اس کے کنایات سے ایسے معنی مراد لئے جن کو لفظ محتمل نہیں یعنی آزاد کرنا اس کے معنی نہیں ہیں کیونکہ لغت میں آزاد کرنے کے معنی قوت دینا اور طلاق کے معنی بیڑی کھول دینا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی مملوک ہو گیا وہ بمنزلہ جمادات کے ہو جاتا ہے اور آزاد کرنے کی وجہ سے زندہ ہو کر قدرت و قوت پاتا ہے اور منکوحہ زوجہ کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ وہ ہر تصرف پر قادر ہے لیکن نکاح کی بیڑی اس کو روکتی ہے اور طلاق دینے کی وجہ سے یہ بیڑی اٹھ جاتی ہے تو اس کی قوت موجودہ کھل جاتی ہے اور یہ بات خوب ظاہر ہے کہ اعتاق سے قوت دینا زیادہ قوی ہے یعنی طلاق کمزور ہے تو طلاق کو اعتاق کے واسطے استعارہ لینا جائز نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ ملک رقبہ بہ نسبت ملک نکاح کے بڑھی ہوئی ہوتی ہے تو اس کو ساقط کرنا بھی زیادہ قوی ہوگا اور لفظ اپنی حقیقت سے کمتر کے لئے مجاز ہو سکتا ہے نہ بڑھ کر کے لئے لہذا طلاق وغیرہ جس میں جھگڑا ہے اس کو اعتاق کے لئے نہیں مجاز کر سکتے اور اس کے برعکس یعنی اعتاق کو طلاق کے واسطے مجاز لینا جائز ہے۔ واذا قال لعبدہ انت مثل الحر لم یعتق لان المثل یستعمل للمشارکۃ فی بعض المعانی عرفا فوقع الشک فی الحریۃ - اور اگر اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد کے مثل ہے تو آزاد نہیں ہوگا کیونکہ بول چال میں مثل کا لفظ بعضی باتوں میں مشترک ہونے کے واسطے بولتے ہیں تو اس کے آزاد ہونے میں شک ہو گیا فسے یعنی اس کا مملوک ہونا تو یقینی معلوم تھا اب یہ شک ہوا کہ شاید وہ آزاد ہو گیا تو شک پر آزاد نہ ہوگا اور شک اس وجہ سے ہوا

کہ مثل کا لفظ درحقیقت دو چیزوں کے بالکل یکساں ہونے کے معنی میں ہے لیکن اگر بالکل یکساں ہوں تو دو چیزیں نہیں ہو سکتی ہیں بلکہ ایک ہی چیز ہو گی لہٰذا عام استعمال یہ ہے کہ زید مثل خالد کے ہے یعنی صرف ان دونوں کا خط یکساں ہیں تو غالباً مثل آزاد کے کہنے سے کسی وصف میں مثل ہونا مراد ہے تو آزادی میں مثل ہونا ضروری نہ ہوا ولو قال ما انت الا حر عتق ۔ اور اگر کہا کہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو وہ آزاد ہو جائے گا ۔ لان الاستثناء من النفی اثبات علی وجہ التاکید کما فی کلمۃ الشھادۃ ۔ اس واسطے کہ نفی سے استثناء کرنا تاکید کے طور پر اثبات ہو جاتا ہے جیسے کلمہ شہادت میں ہے ف یعنی لا إلٰہ إلا اللہ کے معنی یہ کہ کوئی الوہیت کسی کو نہیں مگر اللہ کو یعنی اللہ تعالیٰ ہی الوہیت والا ہے اسی طرح پر جبکہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو یہ معنی ہوئے کہ تو ضرور آزاد ہے پس ضرور آزاد ہو جائے گا ۔ ولو قال راسک راس حر لایعتق لانہ تشبیہ بحذف حرفہ ۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر آزاد کا سر ہے تو وہ آزاد نہ ہو گا کیونکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ یہ تشبیہ ہے ف یعنی گویا کہا کہ تیرا سر آزادوں کے سر کے مانند ہے پس آزاد نہ ہو گا ۔ ولو قال راسک راس حر عتق ۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر ایک آزاد سر ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا ۔ لانہ اثبات الحریۃ فیہ اذ الراس یعبر بہ عن جمیع البدن ۔ اس واسطے کہ یہ کہنا اپنے غلام میں آزادی ثابت کرنا ہوا کیونکہ سر کے ساتھ تمام بدن تعبیر کیا جاتا ہے ف یعنی اگر کہا کہ تیرا سر آزاد ہے جیسے کہتے ہیں کہ میں نے ایک راس اسپ خریدا حالانکہ مراد یہ ہے کہ ایک گھوڑا خریدا ۔

فصل

ومن ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ وھذا اللفظ مروی عن النبی علیہ السلام وقال علیہ السلام من ملک ذا رحم محرم منہ فھو حر واللفظ بعمومہ ینتظم کل قرابۃ مؤیدۃ بالحرمیۃ ولادا او غیرہ ۔

فصل : ۔ جو شخص اپنے ایسے قرابتی کا مالک ہو جس کو اس کے ساتھ دائمی محرمیت کی نسبت ہے تو اس پر سے آزاد ہو جائے گا اور یہ کلمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے رواہ النسائی اور یوں ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مالک ہوا ایسے قرابتی کا کہ اس کے ساتھ دائمی حرام ہے تو وہ آزاد ہے ۔ رواہ اصحاب السنن اور یہ لفظ عام ہو ایسے قرابتی کو شامل ہے کہ جس کے ساتھ محرمیت ہو خواہ بذریعہ ولادت ہو یا دوسرے طریقہ سے ہو ف ولادت کی یہ صورت کہ بیٹا یا بیٹی اپنے والدین یا اجداد یا جدات کی مالک ہوئی یا یہ لوگ اپنے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی وغیرہ کے مالک ہوئے اور دوسری طرح یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی بہن یا بھائی کی اولاد یا بہن کی اولاد کا مالک ہوا یا اس کے برعکس ہو ۔ والشافعی یخالفنا فی غیرہ لہ ان ثبوت العتق من غیر مرضات المالک ینفیہ القیاس او لایقتضیہ والاخوۃ وما یضاھیھا نازلۃ عن قرابۃ الولاد فامتنع الالحاق والاستدلال ولھذا امتنع التکاتب علی المکاتب فی غیر الولاد ولم یمتنع فیہ ولنا ما رویناہ ولانہ ملک قریبہ قرابۃ مؤثرۃ فی المحرمیۃ فیعتق علیہ وھذا ھو المؤثر فی الاصل والولاد ملغی لانھا ھی التی یفترض وصلھا وتحرم قطعھا حتی وجبت النفقۃ وحرم النکاح ولا فرق بینما اذا کان المالک مسلما او کافرا فی دار الاسلام لعموم العلۃ والمکاتب اذا اشتری اخاہ ومن یجری مجراہ لایکاتب علیہ لانہ لیس لہ ملک تام یقدرہ علی الاعتاق والافتراض عند القدرۃ بخلاف الولاد لان العتق فیہ من مقاصد الکتابۃ فامتنع البیع فیعتق تحقیقا لمقصود العقد وعن ابی حنیفۃ انہ یتکاتب علی الاخ ایضا وھو قولھما قلنا ان نمنع وھذا بخلاف ما اذا ملک ابنۃ عمتہ وھی اختہ من الرضاع لان المحرمیۃ ما ثبت بالقرابۃ والصبی جعل اھلا لھذا العتق وکذا المجنون حتی عتق القریب علیھما عند الملک لانہ

تعلق بہ حق العبد فشابہ النفقۃ — اور امام شافعی رحمہ اللہ ولادت کی قرابت محرمیت سے آزاد ہونے میں ہمارے موافق ہیں اور غیر ولادت کی قرابت محرمہ میں ہمارے خلاف ہیں یعنی اگر ایسے قریب محرم کا مالک ہو جس سے ولادت کی قرابت نہیں ہے تو وہ شافعی کے نزدیک آزاد نہیں ہوتا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ مالک کے بغیر مرضی آزاد ہو جانے کو قیاس نفی کرتا ہے یا قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے اور بھائی ہونے کی یا اس کے مانند قرابت بہ نسبت قرابت ولادت کے کمتر ہے تو اس کو قرابت ولادت کے ساتھ ملانا اور حدیث سے استدلال کرنا ممتنع ہے اور اسی وجہ سے جس غلام کو مکاتب کیا ہو اس کے ساتھ میں غیر ولادت سے قرابتی کتابت میں داخل نہیں ہوتے اور ولادت میں یہ بات ممتنع نہیں ہے اور ہماری دلیل اول تو وہ حدیث ہے جو مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ جب وہ اپنے قریب کا مالک ہوا جس کی قرابت دائمی حرمت میں مؤثر ہے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا اور دراصل تاثیر اسی کو ہے اور پیدائش کا کچھ اثر نہیں ہے کیونکہ قرابت محرمیت ہی ایسی چیز ہے کہ جس کا ملانا فرض ہے اور توڑنا حرام ہے حتی کہ نفقہ واجب ہوتا اور نکاح حرام ہوتا ہے پھر آزاد ہو جانے میں کچھ فرق نہیں کہ مالک مسلمان ہو یا دارالاسلام میں کافر ہو کیونکہ قرابت محرمہ کی علت عام ہے اور مکاتب نے اگر اپنے بھائی کو یا اس کے مانند چچا و ماموں وغیرہ کو خریدا تو وہ مکاتب کے ساتھ مکاتب نہ ہو جائے گا کیونکہ مکاتب کو پوری ملکیت حاصل نہیں ہے جو اس کو آزاد کرنے پر قابو دے اور آزادی کا فرض ہونا اس وقت ہے کہ پوری قدرت ہو بخلاف ولادت کے کیونکہ کتابت کے مقاصد میں سے ایسے لوگوں کو آزادی بھی ہے جن کو مکاتب کے ساتھ قرابت ولادت ہو تو وہاں بیع ممتنع ہے پس وہ آزاد ہو جائے گا تاکہ کتابت کا مقصود ثابت ہو اور امام ابوحنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ مکاتب پر اس کا بھائی بھی مکاتب ہو جاتا ہے۔ اور یہی صاحبین کا قول ہے تو ہم کو یہ بھی جائز ہے کہ ہم بھائی کے مکاتب نہ ہو جانے کو منع کریں۔ یعنی امام شافعی نے جو ممتنع بیان کیا ہے اس کو ہم نہ مانیں بلکہ وہ ممتنع نہیں ہے اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب آدمی اپنی پھوپھی کی دختر کا مالک ہوا حالانکہ وہ اس کی رضاعی بہن ہے کیونکہ یہ محرمیت بوجہ قرابت کے نہیں ہے اور واضح ہو کہ قریب محرم آزاد ہو جانے کے لئے طفل بھی لائق رکھا گیا ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے حتی کہ اگر طفل یا مجنون اپنے کسی قریب محرم کا مالک ہو تو وہ ان دونوں پر سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس آزادی میں بندہ کا حق متعلق ہو گیا ہے تو نفقہ کے مشابہ ہو گیا ہے یعنی جیسے قریب محرم محتاج کا نفقہ طفل اور مجنون کے مال میں واجب ہوتا ہے ویسے ہی اگر مالک ہوں تو آزاد ہو جائے گا۔ ومن اعتق عبدا لوجہ اللہ تعالیٰ او للشیطان او للصنم عتق لوجود رکن الاعتاق من اھلہ فی محلہ ووصف القربۃ فی اللفظ الاول زیادۃ فلا یختل العتق بعدمہ فی اللفظین الآخرین — اور جس شخص نے اپنے غلام کو اللہ تعالیٰ کے واسطے آزاد کیا یا شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے آزاد کیا تو غلام بہرصورت آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنے لائق آدمی سے اپنے محل میں پایا گیا تو آزاد ہونا متحقق ہو جائے گا اور پہلی صورت میں اللہ تعالیٰ کے واسطے کہنا کچھ آزاد ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے تو شیطان یا بت کی صورت میں اس کا نہ ہونا کچھ مضر نہیں ہے نہ اور اسی طرح شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے کہنا اس کے اعتقاد کفر کی خرابی ہے لیکن غلام آزاد ہو جائے گا۔ وعتق المکرہ والسکران واقع لصدور الرکن من الاھل فی المحل کما فی الطلاق وقد بیناہ من قبل — جو شخص اپنا غلام آزاد کرنے کے لئے مجبور کیا گیا پس اس نے آزاد کیا یا نشہ کے مست نے آزاد کیا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنی لیاقت والے سے اپنے محل میں پایا گیا جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور ہم

اس کو سابق میں بیان کر چکے۔ وان اضاف العتق الی ملک او شرط صح کما فی الطلاق اما الاضافة الی الملک ففیہ خلاف الشافعیؒ وقد بیناہ فی کتاب الطلاق واما التعلیق بالشرط فلانہ اسقاط فیجری فیہ التعلیق بخلاف التملیکات علی ما عرف فی موضعہ۔ اور اگر کسی شخص نے آزادی کو مالک ہونے کی طرف نسبت کیا (یعنی اگر کہا کہ جب میں اس غلام کا مالک ہوں تو یہ آزاد ہے) یا اس نے شرط کی طرف نسبت کیا۔ (یعنی غلام کو کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو آزاد ہے) تو ملک یا شرط کی طرف اضافت صحیح ہے جیسے طلاق میں صحیح ہے لیکن ملک کی طرف نسبت کرنے میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور ہم اس کو کتاب الطلاق میں بیان کر چکے اور شرط پر معلق ہونا اس واسطے جائز ہے کہ آزاد کرنے کے معنی اپنی ملکیت ساقط کرنا تو اس میں تعلیق شرط جائز ہے اور جن صورتوں میں مالک کرنا ہوتا ہے ان میں البتہ تعلیق نہیں جائز ہے چنانچہ اصول فقہ میں اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ واذا خرج عبد الحربی الینا مسلما عتق لقولہ علیہ السلام فی عبید الطائف حین خرجوا الیہ مسلمین ہم عتقاء اللہ ولانہ احرز نفسہ وہو مسلم ولا استرقاق علی المسلم ابتداءً اور جب کسی حربی کافر کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہاں دار الاسلام میں چلا آیا تو وہ آزاد ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف کے غلاموں کو جب مسلمان ہو کر آنحضرت کے حضور میں چلے آئے تھے فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کئے ہوئے ہیں۔ رواہ عبد الرزاق وبہذا المعنی فی حدیث ابی داؤد والترمذی۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس غلام نے اپنی جان کو ایسی حالت میں اپنے قابو میں کر لیا کہ وہ مسلمان ہے اور ابتدائے غلامی کسی مسلمان پر نہیں ہو سکتی ہے۔ وان اعتق حاملا عتق حملہا تبعا لہا اذ ہو متصل بہا ولو اعتق الحمل خاصة عتق دونہا لانہ لا وجہ الی اعتاقہا مقصودا لعدم الاضافة الیہا ولا الیہ تبعا لما فیہ من قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحیح ولا یصح بیعہ وہبتہ لان التسلیم نفسہ شرط فی الہبة والقدرة علیہ فی البیع ولم یوجد ذلک بالاضافة الی الجنین وشیء من ذلک لیس بشرط فی الاعتاق فافترقا

اور اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کو آزاد کیا تو باندی کے تابع حمل بھی آزاد ہو گا کیونکہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں ہے اور پیٹ اس عورت سے متصل ہے اور اگر اس نے فقط حمل کو آزاد کیا تو صرف حمل ہی آزاد ہو گا اور باندی آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے نہ قصداً یعنی نہ اصلی مقصود ہو کر اس واسطے کہ عورت کی طرف اضافت نہیں ہے اور نہ تبعاً یعنی نہ حمل کے تابع ہو کر کیونکہ اس میں موضوع کا الٹنا لازم آتا ہے پھر حمل کو آزاد کرنا صحیح ٹھہرا اور آئندہ اس حمل کو بیع یا ہبہ نہیں کر سکتا کیونکہ ہبہ میں خود اس کی ذات کا سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور سپردگی کی قدرت ہونا بیع میں شرط ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی کیونکہ اس نے پیٹ کے بچہ کی طرف نسبت کی ہے۔ اور سپرد کرنا یا اس کی قدرت ہونا کوئی بھی آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے تو دونوں جدا ہو گئے ف یعنی آزاد کرنا اور بیع و ہبہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ ہبہ میں ہبہ کی چیز سپرد کر دینا اور بیع میں سپرد کی قدرت ہونا شرط ہے اور آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے۔ ولو اعتق الحمل علی مال صح ولا یجب المال اذ لا وجہ الی الزام المال علی الجنین لعدم الولایة علیہ ولا الی الزامہ الام لانہ فی حق العتق نفس علی حدة واشتراط بدل العتق علی غیر المعتق لا یجوز علی ما مر فی الخلع وانما یعرف قیام الحبل وقت العتق اذا جاءت بہ لاقل من ستة اشہر منہ لانہ ادنی مدة الحمل — اور اگر باندی کے حمل کو کسی قدر مال پر آزاد کیا تو آزاد کرنا صحیح ہے ولیکن مال نہیں واجب ہو گا اس واسطے کہ پیٹ کے بچہ پر مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ اس پر کسی کا قابو نہیں ہے اور اس کی ماں پر بھی مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ آزادی کے حق میں بچہ ایک علیحدہ جان ہے اور آزادی کا بدلہ سوائے عتیق کے دوسرے پر لازم کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ

خلع میں بیان ہو چکا (شارح عینی کو یہ بیان نہیں ملا) اور واضح ہو کہ آزاد کرنے کے وقت حمل موجود ہوتا جب ہی معلوم ہوگا کہ آزاد کرنے کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہو کیونکہ حمل کی کمتر مدت یہی ہے۔ قال وولد الامة من مولاها حرلانه مخلوق من مائه فيعتق عليه هذا هوالاصل ولامعارض له فيه لان ولد الامة لمولاها وولدها من زوجها مملوك سيدها لترجح جانب الام باعتبار الحضانة اولاستهلاك مائه بمائها والمنافاة متحققة والزوج قدرضى به بخلاف ولد المغرور لان الوالد ما رضى به۔ قدوری نے فرمایا کہ باندی کے جو اولاد اپنے مالک سے پیدا ہو وہ آزاد ہے اس واسطے کہ وہ مولیٰ کے نطفہ سے ہے تو آزاد ہوگا اور یہی اصل ہے اور بچہ کے بارہ میں کوئی چیز معارض نہیں ہے کیونکہ باندی کا بچہ باندی کے مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اس کے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اس کے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا کیونکہ اس میں ماں کی جانب کو غلبہ رہے گا خواہ اس سبب سے کہ پرورش کا حق ماں کو ہے یا اس جہت سے کہ شوہر کا نطفہ اس باندی یعنی زوجہ کے نطفہ میں مل کر مستہلک ہو گیا اور یہاں منافات پائی جاتی ہے۔ یعنی شوہر کے لحاظ سے چاہیئے کہ بچہ مملوک نہ ہو اور باندی کے لحاظ سے وہ اس کے مولیٰ کا مملوک ہو لہذا ترجیح لازم آئی پس ماں کی جانب کو ترجیح دی گئی۔ اور شوہر اس پر راضی ہو چکا یعنی اس کی اولاد دوسرے کی مملوک ہو جائے برخلاف اس شخص کے جس کو دھوکا دیا گیا کہ اس کا بچہ مملوک نہ ہوگا کیونکہ وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا ف۔ یعنی ایک عورت نے زید سے کہا کہ میں آزادہ ہوں مجھ سے نکاح کر لے پس نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی حالانکہ یہ عورت خالد کی لونڈی تھی اس نے اس کو مع اولاد کے گرفتار کیا تو اولاد اس کی مملوک نہ ہوگی کیونکہ زید اس بات پر راضی نہ ہوا تھا کہ غیر کی باندی سے نکاح کرے تاکہ جو اولاد ہو وہ غیر کی غلام ہو ولیکن اس کو قیمت دینا پڑے گی۔ وولد الحرة حر على كل حال لان جانبها راجح فيتبعها في وصف الحرية كما يتبعها في المملوكية والمرقوقية والتدبير وامية الولد والكتابة - اور آزاد عورت کا بچہ بہرحال آزاد ہوتا ہے یعنی اگرچہ شوہر غلام ہو کیونکہ عورت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے پس بچہ بھی آزادی کی صفت میں اسی کا تابع ہوگا جیسے مملوکیت کے صفت میں اس کا تابع ہوتا ہے یعنی اگر ماں سوائے باپ کے کسی غیر کی مملوکہ یا رقیقہ یا مدبرہ یا ام ولد یا مکاتبہ ہو تو بچہ بھی اسی صفت کا ہوگا ف۔ پس مملوکہ و رقیقہ کا بچہ تو اس کا محض مملوک ہوگا اور مدبرہ وام ولد جب اپنے مولیٰ کے مرنے پر آزاد ہوں تو ان کے ساتھ ان کی اولاد بھی آزاد ہو جائے گی اور مکاتبہ نے اگر مال کتابت ادا کر دیا تو خود مع اولاد آزاد ہوگی ورنہ اولاد بھی رقیق ہو جائے گی۔

باب العبد يعتق بعضه

یہ باب ایسے غلام کے بیان میں ہے جس کا کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو۔ واذا اعتق المولى بعض عبده عتق ذلك القدر ويسعى في بقية قيمته لمولاه عند ابي حنيفةؒ وقالا يعتق كله واصله ان الاعتاق يتجزى عنده فيقتصر على ما اعتق وعندهما لا يتجزى وهو قول الشافعيؒ فاضافته الى البعض كاضافته الى الكل فلهذا يعتق كله لهم ان الاعتاق اثبات العتق وهو قوة حكمية واثباتها بازالة ضدها وهو الرق الذى هو ضعف حكمي وهما لا يتجزيان فصار كالطلاق والعفو عن القصاص والاستيلاد ولابي حنيفةؒ ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الملك او هو ازالة

الملك لان الملك حقه والرق حق الشرع او حق العامة وحكم التصرف مايدخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالة حقه لاحق غيره والاصل ان التصرف يقتصر على موضع الاضافة والتعدى الى ماوراءه ضرورة عدم التجزى والملك متجز كما فى البيع والهبة فيبقى على الاصل وتجب السعاية لاحتباس مالية البعض عند العبد والمستسعى بمنزلة المكاتب عنده لان الاضافة الى البعض توجب ثبوت المالكية فى كله وبقاء الملك فى بعضه يمنعه فعملنا بالدليلين بانزاله مكاتبا اذهو مالك يدا لارقبة والسعاية كبدل الكتابة فله ان يستسعيه وله خيار ان يعتقه لان المكاتب قابل للاعتاق غيرانه اذا عجز لايرد الى الرق لانه اسقاط لا الى احد فلا يقبل الفسخ بخلاف الكتابة المقصودة لانه عقد يقال ويفسخ وليس فى الطلاق والعفو عن القصاص حالة متوسطة فاثبتناه فى الكل ترجيحا للمحرم والاستيلاد متجز عنده حتى لو استولد نصيبه من مدبرة يقتصر عليه وفى القنة لما ضمن نصيب صاحبه بالافساد ملكه بالضمان فكمل الاستيلاد۔

اگر مولی نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسی قدر حصہ آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کمائی کرکے اپنے مولی کو دے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ پورا غلام آزاد ہوجائے گا اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امامؒ کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہوسکتے ہیں تو جس قدر آزاد کیا اسی قدر تک رہے گا اور صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہوسکتے ہیں اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ پس اعتاق کو غلام کے کسی ٹکڑے کی طرف نسبت کرنا گویا اس کو کل کی طرف نسبت کرنا ہوا لہذا پورا غلام آزاد ہوجائے گا۔ صاحبین اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا اور وہ قوت حکمیہ ہے یعنی حکم شرع میں اس کو تصرفات کی قوت حاصل ہوجاتی ہے اور اس قوت کا ثابت کرنا اس طرح ہوتا ہے کہ جو چیز اس کی ضد ہے اس کو دور کردے اور اس کی ضد رقیت ہے یعنی مملوکیت جو کہ حکمی کمزوری ہے اور ان دونوں چیزوں کے ٹکڑے نہیں ہوسکتے تو اعتاق کے بھی ٹکڑے نہ ہوں گے تو ایسا ہوگیا جیسے طلاق دینا یعنی مثلاً یہ نہیں ہوسکتا کہ آدھی عورت کو طلاق دے اور آدھی کو نہیں اور جیسے قصاص سے عفو کرنا اور جیسے ام ولد بنانا یعنی بالاتفاق اس میں سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہوسکتے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق ثابت کرنا بذریعہ ملک دور کرنے کے یا اعتاق اسی ملک دور کرنے کا نام ہے کیونکہ ملک آزاد کرنے والے کا حق ہے اور رقیت حق شرعی یا بندوں کا حق ہے اور تصرف کا حکم اسی قدر ہوتا ہے جتنا کہ تصرف کرنے والے کے قابو میں ہے اور وہ یہی ہے کہ اپنا حق دور کردے نہ حق غیر یعنی صرف ملک دور کرسکتا ہے نہ رقیت اور بات اصل یہ ہے کہ تصرف اسی جگہ تک رہتا ہے جہاں اس کی نسبت کی گئی اور اس جگہ سے علاوہ تجاوز کرنا اسی ضرورت سے ہوسکتا ہے کہ اس کے ٹکڑے نہ ہوسکیں اور یہاں ملک کے ٹکڑے ہوسکتے ہیں۔ جیسے بیع و ہبہ میں ظاہر ہے یعنی مثلاً آدھا غلام بیچا یا ہبہ کیا تو بالاتفاق جائز ہے پس اعتاق کا تصرف بھی اپنی اصل پر رہے گا۔ یعنی اگر آدھا آزاد کیا تو جائز ہے اور رہا کمائی واجب ہونا اس واسطے ہے کہ باقی ٹکڑے کی مالیت اس غلام کے پاس رکی ہوئی ہے یعنی اس سے وصول کی جائے اور جس غلام پر کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہو وہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جب اعتاق کی نسبت غلام کے کسی جزو کی طرف کی گئی تو لازم آیا کہ پورے غلام میں اس کو ملکیت حاصل ہو یعنی غلام اپنی پوری ذات کا مالک ہوجائے اور مولی کی ملکیت کسی ٹکڑے میں باقی رہنا مقتضی ہے کہ وہ پوری ذات کا مالک نہ ہو۔ پس ہم نے دونوں دلیلوں پر عمل کیا کہ اس غلام کو مکاتب ٹھہرایا اس واسطے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہے اور اپنی ذات کا مالک نہیں ہے اور اس کی کمائی مانند عوض کتابت کے ہے تو مولی کو یہ اختیار رہا کہ

اس سے کمائی کراکر باقی قیمت وصول کرے اور یہ بھی اختیار رہا کہ چاہے اس کو آزاد کردے کیونکہ مکاتب بھی اس قابل ہوتا ہے کہ مولیٰ اس کو آزاد کردے صرف مکاتب سے اس غلام میں اتنا فرق ہے کہ مکاتب اگر ادائے مال سے عاجز ہو تو وہ رقیق کردیا جاتا ہے اور) یہ غلام جس کا ایک جزو آزاد ہو کہ اس پر کمائی واجب ہوئی اگر کمائی سے عاجز ہوجائے تو یہ رقیق نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس سے ملکیت ساقط کرنا کسی حد تک کے واسطے نہیں ہے تو فسخ کے قابل بھی نہیں ہے بخلاف کتابت کے یعنی قصد کرکے غلام سے ایک قرار داد کی کیونکہ یہ ایک عقد ہے کہ اس کا اقالہ بھی ہوسکتا ہے اور فسخ بھی ہوسکتا ہے (یعنی اگر غلام مکاتب کیا تو اس سے یہ قرار داد ہے جب تو اس قدر مال فلاں فلاں قسط پر ادا کردے تو آزاد ہے اور غلام نے قبول کیا تو یہ عقد ہوگیا جو قابل فسخ بھی ہے اور ایک حد تک محدود ہے حتی کہ عاجز ہو تو پھر غلام ہوجائے گا اور غلام کا کوئی جزو آزاد کرنا اس قابل نہیں ہے) رہا طلاق وعفو قصاص تو اس میں کوئی درمیانی حالت نہیں ہے تو ہم نے طلاق کو یا عفو کو کل میں ثابت کیا کیونکہ حرام کرنے والی جہت کو مباح کرنے والی پر ترجیح دی اور ام ولد بنانا امام ابوحنیفہ کے نزدیک ٹکڑے ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی مدبرہ باندی میں سے اپنے حصہ کو ام ولد بنایا تو اسی حصہ تک رہے گا اور محض مملوکہ باندی میں ایسا ہوا تو جب اس نے اپنے شریک کے حصہ کا تاوان اس جہت سے دے دیا کہ اس کی ملک فاسد کردی ہے تو تاوان دینے سے پوری باندی کا مالک ہوگیا تو استیلاد پورا ہوگیا ف اس کی توضیح یہ ہے کہ زید و خالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے اور اس کے بچہ پیدا ہوا اور زید نے دعوی کیا کہ میرے نطفہ سے ہے تو آدھی باندی اس کی ام ولد ہوجائے گی۔ لیکن اس نے خالد کے حصہ میں خرابی ڈالی کیونکہ ام ولد بمنزلہ آزاد کے ہوتی ہے حتی کہ اس کی فروخت نہیں جائز ہے لہذا زید پر واجب ہوگا کہ خالد کے حصہ کا تاوان دے اور جب تاوان دے کر وہ پوری باندی کا مالک ہوگیا تو پوری اس کی ام ولد ہوجائے گی۔ جیسے کوئی اپنی خالص باندی استیلاد کردے تو وہ پوری ام ولد ہوجاتی ہے اور اگر یہ مشترکہ باندی دونوں کی مدبرہ ہو یعنی دونوں نے کہا ہو کہ تو ہمارے مرنے کے بعد آزاد ہے تو اس مسئلہ میں جس نے اس کے بچہ کا دعوی کیا ہے اسی کا حصہ ام ولد رہے گا اور باقی حصہ مدبرہ رہے گا کیونکہ وہ خریدا نہیں جاسکتا تو لامحالہ جہاں تک اس کا حصہ ہے اسی قدر ام ولد ہوئی۔

پس معلوم ہوا کہ استیلاد کے ٹکڑے ہوسکتے ہیں ہاں طلاق وعفو قصاص میں البتہ نہیں ہوسکتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق و نکاح کے درمیان یا قصاص اور عفو کے درمیان کوئی دوسری حالت نہیں ہے جیسی کہ آزادی و مملوکیت کے درمیان میں کتابت کی حالت تھی کہ کتابت اپنی ذات سے مملوکیت ہے اور اپنی کمائی و تصرفات کی راہ سے آزادی ہے۔ ایسی حالت جب طلاق اور نکاح کے درمیان نہیں ہے تو جس نے نصف عورت کو طلاق دی تو باقی نصف کو دیکھا جاوے یا تو بوجہ نکاح کے حلال ہے یا بوجہ طلاق کے حرام ہے تو جب اس میں دونوں طرح کا شبہ ہے تو ہم نے حرام ہونے کو ترجیح دی کیونکہ اصول میں بیان ہوچکا کہ جس چیز میں یہ شبہ ہو کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے تو حلت سے ہاتھ اٹھا لیا جائے اور اس کو حرام ٹھہرایا جائے کہ اس میں بچاؤ زیادہ ہے۔ لہذا طلاق کے مانند عفو قصاص میں بھی ہم نے یہی کہا کہ آدھا عفو کرنا بمنزلہ کل عفو کے ہے جیسے آدھی عورت کو طلاق دینا پوری عورت کو طلاق دینا ہوتا ہے۔ م۔ واذا کان العبد بین شریکین فاعتق احدھما نصیبه عتق فان کان موسرا فشریکه بالخیار ان شاء اعتق وان شاء ضمن شریکه قیمة نصیبه وان شاء استسعی العبد فان ضمن رجع المعتق علی العبد والولاء للمعتق وان اعتق او استسعی فالولاء بینھما وان کان المعتق معسرا فالشریك بالخیار ان شاء اعتق وان شاء استسعی العبد والولاء بینھما فی الوجھین وھذا

عند ابی حنیفةؒ وقالا لیس لہ الا الضمان مع الیسار والسعایة مع الاعسار ولا یرجع المعتق علی العبد والولاء للمعتق ــــ اگر ایک غلام دو شریکوں میں مشترک ہو پس ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو اس کا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ پھر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ بھی آزاد کر دے اور چاہے آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کی قیمت تاوان لے اور چاہے غلام سے کمائی کرا کے وصول کرلے پھر اگر آزاد کرنے والے سے قیمت تاوان لی تو آزاد کرنے والا اس قدر دام اس غلام سے وصول کرلے گا اور اس غلام کی ولاء اسی آزاد کرنے والے کی ہوگی اور اگر شریک نے اپنا حصہ بھی آزاد کر دیا یا غلام سے کمائی کرا کے وصول کرلی تو اس کی ولاء ان دونوں میں مشترک ہوگی اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شریک کو یہی اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے غلام سے کمائی کرالے اور ان دونوں صورتوں میں اس کی ولاء ان دونوں شریکوں میں مشترک ہوگی اور یہ سب امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ شریک کو صرف یہی اختیار ہے کہ اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اس سے تاوان لے لے۔ لیکن وہ غلام سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو غلام سے کمائی کرالے اور ولاء فقط آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی۔ وھذہ المسألة تبتنی علی حرفین احدھما تجزی الاعتاق وعدمہ علی ما بیناہ والثانی ان یسار المعتق لا یمنع سعایة العبد عندہ وعندھما یمنع لھما فی الثانی قولہ علیہ السلام فی الرجل یعتق نصیبہ ان کان غنیا ضمن وان کان فقیرا سعی فی حصة الآخر قسم والقسمة تنافی الشرکة ولہ انہ احتبست مالیة نصیبہ عند العبد فلہ ان یضمنہ کما اذا ھبت الریح بثوب انسان والقتہ فی صبغ غیرہ حتی انصبغ بہ فعلی صاحب الثوب قیمة صبغ الآخر موسرا کان او معسرا لما قلنا فکذا ھھنا الا ان العبد فقیر فیستسعیہ ثم المعتبر یسار التیسیر وھو ان یملک من المال قدر قیمة نصیب الآخر لا یسار الغناء لان بہ یعتدل النظر من الجانبین لتحقیق ما قصدہ المعتق من القربة وایصال بدل حق الساکت الیہ ثم التخریج علی قولھما ظاھر فعدم رجوع المعتق بما ضمن علی العبد لعدم السعایة فی حالة الیسار والولاء للمعتق لان العتق کلہ من جھتہ لعدم التجزی واما التخریج علی قولہ فخیار الاعتاق لقیام ملکہ فی الباقی اذ الاعتاق یتجزی عندہ والتضمین لان المعتق جان علیہ بافساد نصیبہ حیث امتنع علیہ البیع والھبة ونحو ذلک مما سوی الاعتاق وتوابعہ والاستسعاء لما بینا ویرجع المعتق بما ضمن علی العبد لانہ قام مقام الساکت باداء الضمان وقد کان لہ ذلک بالاستسعاء فکذلک للمعتق ولانہ ملکہ باداء الضمان ضمنا فیصیر کان الکل لہ وقد اعتق بعضہ فلہ ان یعتق الباقی او یستسعی ان شاء والولاء للمعتق فی ھذا الوجہ لان العتق کلہ من جھتہ حیث ملکہ باداء الضمان وفی حال اعسار المعتق ان شاء اعتق لبقاء ملکہ وان شاء استسعی لما بیناہ والولاء لہ فی الوجھین لان العتق من جھتہ ولا یرجع المستسعی علی المعتق بما ادی باجماع بیننا لانہ یسعی لفکاک رقبتہ ولا یقضی دینا علی المعتق اذ لا شئ علیہ لعسرتہ بخلاف المرھون اذا اعتقہ الراھن المعسر لانہ یسعی فی رقبتہ قد فکت او یقضی دینا علی الراھن فلھذا یرجع علیہ وقول الشافعیؒ فی الموسر کقولھما وقال فی المعسر یبقی نصیب الساکت علی ملکہ یباع ویوھب لانہ لا وجہ الی تضمین الشریک لاعسارہ ولا الی السعایة لان العبد لیس بجان ولا راض بہ ولا الی اعتاق الکل للاضرار بالساکت فتعین ما عیناہ قلنا الی الاستسعاء سبیل لانہ لا یفتقر الی الجنایة بل یبتنی علی احتباس المالیة فلا یصار الی الجمع بین القوة الموجبة للمالکیة والضعف السالب لھا فی شخص واحد ــــ یہ مسئلہ باریک دو اصلوں پر مبنی ہے اول یہ کہ

اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسا کہ امام رحمہ اللہ کا قول ہے یا نہیں ہو سکتے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور اصل دوم یہ کہ جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اس کی خوشحال امام رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی کمائی کرنے سے مانع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مانع ہے۔ اور صاحبین کے واسطے اصل دوم کی دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے حق میں جو اپنا حصہ آزاد کر دے یوں ارشاد فرمایا کہ اگر یہ آزاد کرنے والا تونگر ہو تو حصہ شریک کا ضامن ہو اور اگر فقیر ہو تو حصہ شریک کے واسطے غلام کمائی کرے ہے۔ رواہ السنۃ فی الصحاح۔ اس حدیث میں آپ نے بٹوارہ کر دیا اور بٹوارہ ضد شرکت ہے یعنی اگر آزاد کرنے والا تونگر ہو تو صرف ضامن ہے اور غلام پر کمائی نہیں رکھی اور اگر وہ فقیر ہو تو غلام پر کمائی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کے حصہ کی مالیت اس غلام کے پاس رک گئی تو شریک کو اختیار ہے کہ اس سے اپنے مال کا تاوان لے یعنی کمائی کرا لے جیسے مثلاً ہوا کسی آدمی کا کپڑا اڑالے گئی اور دوسرے کے رنگ کے کونڈے میں ڈال دیا چنانچہ کپڑا رنگین ہو گیا یعنی رنگ چوس گیا تو کپڑے کے مالک پر واجب ہے کہ دوسرے کے رنگ کی قیمت دے خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو بدلیل مذکورہ بالا یعنی کپڑے والے کے پاس اس کا رنگ رک گیا ہے تو اس کو تاوان لینا جائز ہے پس ایسا ہی حکم یہاں ہے لیکن اتنی بات ہے کہ غلام بالکل فقیر ہے تو وہ غلام سے کمائی کرا کے وصول کرے پھر خوشحالی سے یہاں مراد یہ ہے کہ اس کو حصہ شریک کی قیمت میسر ہو یعنی اتنے مال کا مالک ہو کہ حصہ شریک کی قیمت ادا کر سکے اور اتنی خوشحالی مراد نہیں ہے کہ مالدار غنی ہو اس واسطے کہ آسانی سے قیمت دینے کا لحاظ رکھنے میں دونوں جانب کی رعایت اعتدال پر ہے کیونکہ جو کچھ آزاد کرنے والے نے چاہا یعنی تقرب و ثواب وہ اس کو حاصل ہو جائے گا اور اس کے شریک کو اپنا حق پہنچ جائے گا۔ پھر اس مسئلہ میں دونوں اصلوں کی بنا پر جو حکم نکالا گیا ہے اس کا نکالنا صاحبین کے قول پر ظاہر ہے یعنی صاحبین نے جو اصول اختیار کئے اس سے ان کا حکم نکلنا ظاہر ہے۔ پس آزاد کرنے والا مال تاوان کو غلام سے اس واسطے نہیں لے سکتا کہ جب خوشحالی کی صورت میں اس نے تاوان دیا تو اس حالت میں غلام پر کمائی کرنی واجب نہیں تھی اور رہا یہ کہ ولاء اس کی آزاد کرنے والے کے لئے ہو گی سو اسی وجہ سے کہ پورا آزاد ہونا اسی آزاد کرنے والے ہی کی طرف سے متحقق ہوا کیونکہ آزاد کرنے کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور رہا امام رحمہ اللہ کے قول پر ان حکموں کا نکالنا سو وہ اس طرح ہے کہ شریک دیگر کو بھی اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار اس وجہ سے حاصل ہوا کہ اپنے حصہ میں اس کی ملک قائم ہے کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور شریک کو جو یہ اختیار حاصل ہوا کہ اپنے حصہ کا تاوان لے تو یہ اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والے نے اس کے حصہ پر ظلم کیا کہ اس کا حصہ بگاڑ دیا کیونکہ سوائے آزاد کرنے یا اس کے توابع یعنی مدبر یا مکاتب کرنے یا اس سے کمائی کرا لینے کے اس کو یہ قدرت نہ رہی کہ اپنے حصہ کو فروخت یا ہبہ وغیرہ کر سکے چنانچہ بیان ہو چکا رہا یہ کہ آزاد کرنے والے نے جو تاوان دیا اس کو غلام سے واپس لے سکتا ہے۔ اس وجہ سے کہ جب اس نے شریک کو تاوان ادا کر دیا تو وہ شریک کا قائم مقام ہو گیا۔ اور شریک کو یہ اختیار تھا کہ غلام سے کمائی کرائے تو آزاد کرنے والے کو بھی یہ اختیار ہو گیا اور اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والا ادائے ضمان کی وجہ سے اس غلام کا ضمناً مالک ہو گیا اگرچہ وہ صریحی ملکیت کے قابل نہیں ہے تو ویسا ہو گیا کہ گویا پورا غلام اسی کا ہے اور حالت یہ کہ اس نے اس کا ایک جزو آزاد کیا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے باقی کو بھی آزاد کر دے اور چاہے کمائی کرا کے قیمت لے لے پھر تاوان ادا کرنے کی صورت میں آزاد کنندہ کو اس غلام کی پوری ولاء ملے گی کیونکہ پورا غلام آزاد

کرنا اسی کی طرف سے ہوا کیونکہ ادائے ضمان کی وجہ سے وہ پورے غلام کا مالک ہوگیا اور یہ سب اس وقت کہ آزاد کرنے والا خوشحال ہو۔ اور اگر وہ تنگدست ہو تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کردے کیونکہ اس کی ملکیت باقی ہے اور چاہے غلام سے کمائی کرالے کیونکہ اس کی ملکیت غلام کے پاس رکی ہے۔ اور دونوں صورتوں میں شریک کو اپنے حصہ کی ولاء ملے گی۔ کیونکہ آزاد ہونا اسی کی طرف سے ہے اور درصورتیکہ شریک نے غلام سے کمائی کرائی ہے غلام اس مال کو اپنے آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا اس میں امام اور صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ غلام تو اپنی گردن آزاد کرنے کے واسطے کمائی کرتا ہے اور ایسا قرضہ نہیں ادا کرتا جو آزاد کرنے والے پر ہو کیونکہ آزاد کرنے والے پر بوجہ اس کی تنگدستی کے کچھ لازم نہیں ہے بخلاف اس غلام کے جو رہن ہو اور راہن نے اس کو آزاد کر دیا حالانکہ مرتہن کا روپیہ نہیں ادا کر سکتا ہے تو غلام اپنی قیمت کما کر مرتہن کو دے کر راہن سے واپس لے گا اس واسطے کہ غلام نے اپنی قیمت کے واسطے کمائی کی حالانکہ اس کی گردن چھوٹ گئی تھی یا اس نے ایسا قرضہ ادا کیا جو راہن پر تھا۔ لہذا راہن سے واپس لے گا اور واضح ہو کہ اگر خوشحال شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا تو اس میں امام شافعی کا قول مثل قول صاحبین کے ہے اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شافعی نے کہا کہ دوسرے شریک کا حصہ اس کے ملک پر رہے گا چاہے اس کو فروخت کرے اور چاہے اس کو ہبہ کرے یعنی پوری ملکیت قائم رہے گی کیونکہ آزاد کرنے والے کی تنگدستی سے شریک کو یہ اختیار نہیں کہ اس سے ضمان لے اور نہ یہ اختیار ہے کہ غلام سے کمائی کراوے کیونکہ غلام نے کوئی ظلم نہیں کیا اور نہ وہ آزاد کیے جانے پر راضی ہوا اور اس کی بھی کوئی صورت نہیں کہ کل آزاد قرار پاوے کیونکہ اس میں دوسرے شریک کا ضرر ہے تو جو کچھ ہم نے بیان کیا وہی متعین ہوا یعنی شریک اپنے حصہ کا مالک ہے حتی کہ بیع و ہبہ کر سکتا ہے اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ شریک کو غلام سے کمائی کرانے کی راہ موجود ہے کیونکہ کمائی کرانے کے لئے اس کی ضرورت نہیں کہ غلام نے کوئی ظلم اور جرم کیا ہو بلکہ وہ تو اس بنا پر ہے کہ شریک کی مالیت اس غلام کے پاس رکی ہے تو جب کمائی کرانا ممکن ہوا تو ایک ہی غلام میں دونوں باتیں جمع نہ ہوں گی یعنی آزاد جزو کی وجہ سے مالک ہونے کی قوت ہے اور باقی رقیق ہونے کی وجہ سے یہ قوت ندارد ہے نہ یہ یعنی جیسے شافعی کے قول میں لازم آتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مالک ہوگیا مگر قرضدار ہے۔ قال ولو شهد كل واحد من الشريكين على صاحبه بالعتق سعى العبد لكل واحد منهما في نصيبه موسرين كان او معسرين عند ابي حنيفةؒ وكذا اذا كان احدهما موسرا والآخر معسرا لان كل واحد منهما يزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فصار مكاتبا في زعمه عنده وحرم عليه الاسترقاق فيصدق في حق نفسه فيمنع من استرقاقه ويستسعيه لانا تيقنا بحق الاستسعاء كاذبا كان او صادقا لانه مكاتبه او مملوكه فلهذا يستسعيانه ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حقه في الحالين في احد شيئين لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقد تعذر التضمين لانكار الشريك فتعين الآخر وهو السعاية والولاء لهما لان كلا منهما يقول عتق نصيب صاحبي عليه باعتاقه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية وولاؤه لي وقال ابو يوسفؒ ومحمدؒ ان كان موسرين فلا سعاية عليه لان كل واحد منهما يبرأ عن سعايته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما الا ان الدعوى لم تثبت لانكار الآخر والبراءة عن السعاية قد تثبت لاقراره على نفسه وان كانا معسرين سعى لهما لان كل واحد منهما يدعي السعاية عليه صادقا كان او كاذبا على ما بيناه اذ المعتق معسر وان كان احدهما موسرا والآخر معسرا سعى للموسر منهما لانه لا يدعي الضمان على صاحبه ليساره وانما يدعي

علیہ السعایة ولا یتبرأ عنه ولا یسعی للمعسر منهما لانه یدعی الضمان علی صاحبه لیسارہ فیکون مبرئا للعبد عن السعایة والولاء موقوف فی جمیع ذلک عندهما لان کل واحد منهما یحیله علی صاحبه وهو تبرأ عنه فیبقی موقوفا الی ان یتفقا علی احدهما ۔

قدوری نے فرمایا کہ اگر دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے پر یہ اقرار کیا کہ اس نے غلام کو آزاد کیا ہے تو غلام پر لازم ہوگا کہ ہر ایک کے حصہ کی قیمت کمائی کرکے ادا کرے خواہ دونوں خوشحال ہوں یا تنگدست ہوں یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور یوں ہی دونوں میں سے اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا زعم یہ ہے کہ دوسرے شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے تو اس کے زعم کے موافق یہ غلام مکاتب ہو گیا جیسا کہ ابوحنیفہ کا قول ہے اب اس پر حرام ہو گیا کہ اس غلام کو رقیق بنادے۔ پس شریک کا زعم اگرچہ دوسرے شریک کے حق میں صحیح نہ ہو۔ لیکن اپنے حق میں تصدیق کیا جائے گا تو اس کو منع کیا جائے گا کہ غلام کو رقیق نہ بنادے بلکہ اس سے کمائی کرالے کیونکہ ہم کو یہ یقین ہے کہ اس کو کمائی کرانے کا حق حاصل ہے خواہ وہ سچا ہو یا جھوٹا ہو کیونکہ بہرحال یہ غلام اس کا مکاتب ہے یا مملوک ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک سے کمائی کرا سکتا ہے اور یہ حکم بوجہ تنگدستی یا خوشحالی کے مختلف نہ ہوگا کیونکہ حصہ دار کا حق دونوں صورتوں میں دو باتوں سے ایک ہے یعنی خوشحالی کی صورت میں تاوان لینا یا کمائی کرانا کیونکہ آزاد کرنے والے کی خوشحالی امام کے نزدیک اس امر سے نہیں روکتی کہ غلام سے سعایت کرادے اور یہاں تاوان لینا ممکن نہیں کیونکہ شریک کو آزاد کرنے سے انکار ہے بلکہ وہ الٹا مدعی ہے تو دوسری بات رہ گئی یعنی یہی اختیار رہا کہ غلام سے کمائی کرالے اور اس کی ولاء دونوں شریکوں کی ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کہتا ہے کہ دوسرے کا حصہ اس کے آزاد کرنے سے آزاد ہوا جس کی ولاء اسی کی ہے اور میرا حصہ کمائی کرکے دینے سے آزاد ہوا اور اس کی ولاء میری ہے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا قول یہ ہے کہ اگر دونوں شریک خوشحال ہوں تو غلام پر کمائی واجب نہیں ہے کیونکہ ہر شریک اس غلام کو کمائی سے بری کرتا ہے بوجہ اس کے کہ اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کرتا ہے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو غلام پر سعایت لازم نہیں ہوتی مگر اتنی بات ہے کہ اس کا دعویٰ اپنے شریک پر اس وجہ سے ثابت نہ ہوا کہ وہ انکار کرتا ہے اور غلام کا کمائی سے بری ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ اس کا اقرار اپنی ذات پر لازمی ہے اور اگر دونوں شریک تنگدست ہوں تو غلام دونوں کے واسطے کمائی کرے کیونکہ ہر شریک اس غلام پر کمائی کا مدعی ہے خواہ جھوٹا ہو یا سچا ہو کیونکہ غلام پر کمائی واجب ہو جاتی یقینی ہے کیونکہ آزاد کرنے والا تنگدست ہے اور اگر دونوں میں سے ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو خوشحال کے واسطے غلام کمائی کرے کیونکہ وہ اپنے شریک پر بوجہ تنگدست ہونے کا دعویٰ نہیں کرتا ہے بلکہ غلام پر کمائی کا دعویٰ کرتا ہے پس غلام اس سے بری نہ ہوگا اور تنگدست شریک کے واسطے غلام بھی کمائی نہ کرے گا کیونکہ وہ اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کرتا ہے کیونکہ شریک خوشحال ہے پس تنگدست نے غلام کو کمائی سے بری کر دیا۔ اور اس غلام کی ولاء صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں متوقف رہے گی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک اس کے آزاد کرنے کو دوسرے پر ڈالتا ہے اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہے تو اس کی ولاء متوقف رہے گی۔ یہاں تک کہ دونوں شریک کسی ایک کے آزاد کرنے پر اتفاق کریں تب تو ولاء اسی کی ہو جائے گی کیونکہ ولاء ان دونوں سے باہر نہیں ہے ولو قال احد الشریکین ان لم یدخل فلان هذه الدار غدا فهو حر وقال الآخر ان

دخل فهو حر فمضى الغد ولا يدرى دخل ام لا عتق النصف وسعى لهما فى النصف وهذا عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ وقال محمدؒ يسعى فى جميع قيمته لان المقضى عليه بسقوط السعاية مجهول ولا يمكن القضاء على المجهول فصار كما اذا قال لغيره لك على احدنا الف درهم فانه لا يقضى بشئ للجهالة كذا هذا ولهما انا تيقنا بسقوط نصف السعاية لان احدهما حانث بيقين مع التيقن بسقوط النصف كيف يقضى بوجوب الكل والجهالة ترتفع بالشيوع والتوزيع كما اذا اعتق احد عبديه لا بعينه او بعينه ونسيه ومات قبل التذكر او البيان ثم يتاتى التفريع على ان اليسار هل يمنع السعاية اولا يمنعها على الاختلاف الذى سبق — اگر غلام کے دونوں شریکوں میں سے ایک نے کہا کہ اگر کل کے روز اس گھر میں مثلاً زید داخل نہ ہوا تو یہ غلام آزاد ہے اور دوسرے شریک نے کہا کہ اگر زید اس گھر میں کل کے روز داخل ہوا تو یہ غلام آزاد ہے پھر کل کا روز گزر گیا اور یہ دریافت نہیں ہوا کہ زید اس گھر میں آیا تھا یا نہیں تو آدھا غلام آزاد ہو جائے گا اور آدھی قیمت کے واسطے دونوں کے لئے کمائی کرے گا اور یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ پوری قیمت کے واسطے سعی کرے گا کیونکہ جس شخص پر یہ حکم دیا جائے کہ اس کی سعایت ساقط ہے تو یہ معلوم نہیں کہ وہ کون شخص ہے اور جو شخص معلوم ہی نہ ہو اس پر حکم جاری کرنا ممکن ہی نہیں ہے جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تیرے ہزار درہم ہم میں سے ایک شخص پر ہیں تو مجہول ہونے سے کچھ حکم نہ دیا جائے گا پس ایسا ہی یہاں ہے۔ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہم کو آدھی سعایت ساقط ہونے کا یقین ہے کیونکہ دونوں میں سے ایک یقیناً جھوٹا پڑ گیا اور آدھی سعایت ساقط ہونے کے باوجود کیونکر یہ حکم دیا جائے گا کہ پوری کمائی واجب ہے اور مجہول ہونا اس طرح دور ہو جاتا ہے کہ پہلے تو یہ بات معلوم نہ تھی کہ ان میں کون جھوٹا ہو لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس دن زید اس مکان میں آیا ہوگا یا نہ آیا ہوگا تو بہر حال ایک کی قسم جھوٹی ہوئی تو آدھی کمائی ساقط ہوئی اور باقی آدھی کو دونوں پر پھیلانے سے جہالت دور ہو گئی جیسے کسی نے اپنے دونوں غلاموں میں سے ایک کو خواہ معین یا غیر معین کر کے آزاد کیا ولیکن جس کو معین کیا تھا وہ بھول گیا پھر یاد کرنے سے پہلے مر گیا تو اسی بناء پر حکم ہوتا ہے کہ ہر ایک آدھا آزاد اور آدھے کے واسطے سعی کرے پھر مسئلہ میں تفریع کرنا اس بناء پر ہوگا کہ دونوں میں سے جو شخص تونگر ہو تو کیا غلام کی سعایت ممتنع ہوگی یا نہ ہوگی اور وہی اختلاف ہے جو سابق میں بیان ہوا ہے یعنی امام کے نزدیک ممنوع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ممتنع ہے۔ ولو حلفا على عبدين كل واحد منهما لاحدهما لم يعتق واحد منهما لان المقضى عليه بالعتق مجهول وكذلك المقضى له فتفاحشت الجهالة فامتنع القضاء وفى العبد الواحد المقضى به معلوم فغلب المعلوم المجهول — اور اگر دو شخصوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی ہر ایک نے ایک کے واسطے تو دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا یعنی دو شخصوں میں ہر ایک کا ایک غلام ہے پس اگر ایک نے کہا کہ اگر کل زید یہاں آوے تو میرا غلام آزاد ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہ آوے تو میرا غلام آزاد ہے پھر کل کا دن گزر گیا اور یہ دریافت نہ ہوا کہ وہ آیا کہ نہ آیا تو کوئی غلام آزاد نہ ہوگا اس دلیل سے کہ جس پر یہ حکم دیا جاوے کہ اس کا غلام آزاد ہوا ہے وہ مجہول ہے اور اسی طرح جو غلام آزاد ہوا وہ بھی مجہول ہے تو یہاں جہالت بہت بڑھ گئی۔ پس قاضی کچھ حکم نہیں دے سکتا ہے اور اگر غلام واحد میں یہ گفتگو ہوتی تو وہ معلوم تھا صرف یہ مجہول تھا کہ کس شریک پر یہ حکم ہو لہذا معلوم کو مجہول پر غالب کر کے قاضی حکم دے دیتا ہے۔ واذا اشترى الرجلان ابن احدهما عتق نصيب الاب لانه ملك شقص قريبه وشراؤه اعتاق على ما مر ولا ضمان عليه علم الآخر انه ابن شريكه او لم يعلم وكذلك اذا ورثاه والشريك بالخيار ان شاء اعتق نصيبه وان شاء استسعى العبد وهذا عند ابى حنيفةؒ وقال فى الشراء يضمن قيمة الاب نصف قيمته ان كان موسرا وان كان معسرا سعى

الابن فی نصف قیمتہ لشریک ابیہ — اور اگر باپ اور ایک دوسرے شخص نے مل کر اپنا بیٹا خرید کیا تو باپ کا حصہ آزاد ہوگیا کیونکہ وہ اپنے قریب کے حصہ کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہوجائے گا جیسا کہ پہلے گزرا اور باپ پر تاوان واجب نہ ہوگا خواہ شریک جانتا ہو کہ یہ اس کا بیٹا ہے یا نہ جانتا ہو اور اسی طرح اگر دونوں نے یہ چھوکرہ میراث میں پایا تو بھی یہی حکم ہے کہ باپ کا حصہ آزاد ہوجائے گا۔ پھر شریک کو یہ اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کردے اور چاہے چھوکرہ سے کمائی کراکے اپنی قیمت لے لے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ میراث میں یہی حکم ہے ولیکن خرید کی صورت میں اگر باپ خوشحال ہو تو پسر کی نصف قیمت کا شریک کے لئے ضامن ہوگا اور اگر تنگدست ہو تو بیٹا اپنی آدھی قیمت اس کو کمائی کرکے ادا کرے۔ وعلی ھذا الخلاف اذا ملکاہ بھبۃ او صدقۃ او وصیۃ وعلی ھذا اذا اشتراہ رجلان واحدھما قد حلف بعتقہ ان اشتری نصفہ — اور ایسا ہی اختلاف ان صورتوں میں ہے کہ جب دوسرے شخص کی شرکت میں باپ اپنے بیٹے کا بطور ہبہ پانے کے یا بطور صدقہ یا بطور وصیت پانے کے مالک ہوا ہو اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اسکو دو مردوں نے خریدا حالانکہ ایک نے یہ قسم کھائی تھی کہ اگر میں اس غلام کا آدھا خریدوں تو آزاد ہے۔ لھما انہ ابطل نصیب صاحبہ بالاعتاق لان شراء القریب اعتاق وصار کما اذا کان العبد بین اجنبین فاعتق احدھما نصیبہ ولہ انہ رضی بافساد نصیبہ فلا یضمنہ کما اذا اذن لہ باعتاق نصیبہ صریحا ودلالۃ ذلک انہ شارکہ فیما ھو علۃ العتق وھو الشراء لان شراء القریب اعتاق حتی یخرج بہ عن عھدۃ الکفارۃ عندنا وھذا ضمان افساد فی ظاھر قولھما حتی یختلف بالیسار والاعسار فیسقط بالرضاء ولا یختلف الجواب بین العلم وعدمہ وھو ظاھر الروایۃ عنہ لان الحکم یدار علی السبب کما اذا قال لغیرہ کل ھذا الطعام وھو مملوک للآمر ولا یعلم الآمر بملکہ — اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے آزاد کرکے اپنے ساجھے کا حصہ مٹا دیا کیونکہ قریب کا خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے اور یہی صورت ہوگئی کہ جیسے ایک غلام دو اجنبی آدمیوں میں مشترک ہو پھر ایک اپنا حصہ آزاد کردے اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریک اپنا حصہ خراب ہونے پر راضی ہوگیا تھا تو باپ سے تاوان نہیں لے سکتا ہے جیسے ایک شریک دوسرے شریک کو اس کا حصہ آزاد کرنے کی صریح اجازت دے دے اور یہاں رضامندی کی دلیل یہ ہے کہ شریک نے باپ کے ساتھ میں ایسی چیز میں شرکت کی جو آزاد ہوجانے کی علت ہے یعنی خریداری میں کیونکہ قریب کو خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے حتی کہ اگر اس پر کفارہ کا بردہ ہو تو قریب کے خریدنے سے کفارہ ہمارے نزدیک ادا ہوجائے گا اور صاحبینؒ کا ظاہر قول یہ ہے کہ یہ بگاڑ دینے کا تاوان ہے حتی کہ خوشحالی و تنگدستی میں حکم مختلف ہوتا ہے تو جب شریک اس بگاڑنے پر راضی ہوا تو تاوان ساقط ہوگیا اور یہ جواب اس صورت میں کہ شریک کو معلوم ہو کہ یہ اس کا بیٹا ہے اور اگر معلوم نہ ہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور یہی امام سے ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ حکم کا مدار تو علت پر ہے جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ یہ طعام کھالے حالانکہ اس کو یہ نہیں معلوم کہ یہ میری ملک ہے حالانکہ وہ اسی کی ملک میں تھا تو تاوان لازم نہ ہوگا اگرچہ اس کو علم نہ تھا کما فی العینی۔ وان بدا الاجنبی فاشتری نصفہ ثم اشتری الاب نصفہ الآخر وھو موسر فالاجنبی بالخیار ان شاء ضمن الاب لانہ ما رضی بافساد نصیبہ وان شاء استسعی الابن فی نصف قیمتہ لاحتباس مالیتہ عندہ وھذا عند ابی حنیفۃ لان یسار المعتق لا یمنع السعایۃ عندہ وقالا لا خیار لہ یضمن الاب نصف قیمتہ لان یسار المعتق یمنع السعایۃ عندھما — اور اگر پہلے اجنبی نے یہ چھوکرہ آدھا خریدا پھر چھوکرہ کے باپ نے باقی آدھا خریدا حالانکہ اس کا باپ خوشحال ہے تو اجنبی کو اختیار ہے چاہے باپ سے تاوان لے کیونکہ وہ اپنا حصہ بگاڑنے پر کسی طرح راضی نہیں ہوا اور چاہے بیٹے سے اس کی نصف قیمت کمائی کراکے وصول کرے کیونکہ بیٹے کے پاس اس کی مالیت رکی ہوئی ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کیونکہ امام کے

نزدیک آزاد کرنے والے کی خوشحالی سے غلام کا سعی کرنا ممتنع نہیں ہوتا اور صاحبین نے کہا کہ سعی کرانے کا اختیار نہیں ہے بلکہ باپ اس کی نصف قیمت تاوان بھرے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک آزاد کرنے والے کا خوشحال ہونا اس امر سے مانع ہے کہ غلام پر سعایت واجب ہو۔ ومن اشترى نصف ابنه وهو موسر فلا ضمان عليه عند ابي حنيفةؒ وقالا يضمن اذا كان موسرا ومعناه اشترى نصفه ممن يملك كله فلا يضمن لبائعه شيئا عنده والوجه قد ذكرناه ــ

اور جامع صغیر میں ہے کہ جس نے اپنا آدھا بیٹا خرید ا حالانکہ خوشحال ہے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر ضمان نہیں اور صاحبین نے کہا کہ ضامن ہوگا بشرطیکہ خوشحال ہو مصنف نے کہا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص اس کے پورے بیٹے کا مالک تھا اس سے باپ نے آدھا خریدا تو ابوحنیفہ کے نزدیک بائع کے واسطے کچھ ضامن نہ ہوگا اور اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ف یعنی بیچنے والا خود اس امر پر راضی ہو چکا اور پورے مالک ہونے کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر اس میں دو شخص شریک ہوں اور باپ نے ایک کا حصہ خریدا تو بالاتفاق دوسرے شریک کے لئے ضامن ہوگا۔ واذا كان العبد بين ثلثة نفر فدبره احدهم وهو موسر ثم اعتقه الآخر وهو موسر فارادوا الضمان فللساكت ان يضمن المدبر ثلث قيمته قنا ولا يضمن المعتق وللمدبر ان يضمن المعتق ثلث قيمته مدبرا ولا يضمنه الثلث الذي ضمن وهذا عند ابي حنيفةؒ وقالا العبد كله للذي دبره اول مرة ويضمن ثلثي قيمته لشريكيه موسرا كان او معسرا اور اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو پس ایک نے اس کو مدبر کر دیا حالانکہ یہ شخص خوشحال ہے پھر دوسرے نے اسکو آزاد کر دیا اور یہ بھی خوشحال ہے پھر انہوں نے اپنا تاوان چاہا تو شریک خاموش کو اختیار ہے کہ مدبر کرنیوالے سے اسکی تہائی قیمت بحساب محض رقیق ہونے کے تاوان لے اور آزاد کرنیوالے سے کچھ تاوان نہیں لے گا۔ اور مدبر کرنیوالے کو یہ اختیار ہے کہ آزاد کرنیوالے سے اس غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونیکے تاوان لے اور جو تہائی اسنے خاموش کو تاوان دی ہے وہ آزاد کرنیوالے سے نہیں لے سکتا ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ پورا غلام اسی شخص کا ہے جسنے اسکو سب سے پہلے مدبر کر دیا تھا یعنی اسکے پیچھے آزاد کرنا باطل ہے اور مدبر کرنیوالا اس کی دو تہائی قیمت اپنے دونوں شریکوں کو تاوان دیگا خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو۔ واصل هذا ان التدبير يتجزى عند ابي حنيفة خلافا لهما كالاعتاق لانه شعبة من شعبه فيكون معتبرا به ولما كان متجزيا عنده اقتصر على نصيبه وقد افسد بالتدبير نصيب الآخرين فلكل واحد منهما ان يدبر نصيبه او يعتق او يكاتب او يضمن المدبر او يستسعى العبد او يتركه على حاله لان نصيبه باق على ملكه فاسد بافساد شريكه حيث سد عليه طرق الانتفاع به بيعا وهبة على مامر فاذا اختار احدهما العتق تعين حقه فيه وسقط اختياره غيره فتوجه للساكت سببا ضمان تدبير المدبر واعتاق هذا المعتق غير ان له ان يضمن المدبر ليكون الضمان ضمان معاوضة اذ هو الاصل حتى جعل الغصب ضمان معاوضة على اصلنا وامكن ذلك في التدبير لكونه قابلا للنقل من ملك الى ملك وقت التدبير ولا يمكن ذلك في الاعتاق لانه عند ذلك مكاتب او حر على اختلاف الاصلين ولابد من رضاء المكاتب بفسخه حتى يقبل الانتقال فلهذا يضمن المدبر ثم للمدبر ان يضمن المعتق ثلث قيمته مدبرا لانه افسد عليه نصيبه مدبرا والضمان يتقدر بقيمة المتلف وقيمة المدبر ثلثا قيمته قنا على ما قالوا ولا يضمنه قيمة ما ملكه بالضمان من جهة الساكت لان ملكه ثبت مستندا وهو ثابت من وجه دون وجه فلا يظهر في حق التضمين والولاء بين المعتق والمدبر اثلاثا ثلثاه للمدبر والثلث للمعتق لان العبد عتق على ملكهما على هذا المقدار واذا لم يكن التدبير متجزيا عندهما صار كله مدبرا للمدبر وقد افسد نصيب شريكيه لما بينا فيضمنه ولا يختلف باليسار والاعسار لانه ضمان تملك فاشبه الاستيلاد بخلاف الاعتاق لانه ضمان جناية والولاء كله للمدبر وهذا ظاهر ــ

اور واضح ہو کہ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مدبر کرنا بھی ٹکڑے ٹکڑے ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا ہے جیسے عتاق میں اختلاف ہے کیونکہ مدبر کرنا بھی آزاد کرنے کی ایک شاخ ہے۔ تو آزاد کرنے پر اس کا قیاس بھی ہوگا اور جب امام کے نزدیک مدبر کرنا ٹکڑے ہو سکا تو وہ صرف مدبر کرنے والے کے حصہ تک رہے گا اور مدبر کرنے والے نے دوسروں کا حصہ بگاڑ دیا تو باقی دو شریکوں میں سے ہر ایک کو اختیارات حاصل ہوئے کہ چاہیں اپنا حصہ مدبر کریں یا آزاد کریں یا مکاتب کریں یا مدبر کرنے والے سے تاوان لیں یا غلام سے کمائی کرالیں یا اسی حال پر چھوڑ دیں کیونکہ ہر ایک کا حصہ اس کی ملک میں باقی ہے مگر شریک کے بگاڑنے سے ملک فاسد ہے کیونکہ مدبر کرنے والے نے بیع و ہبہ کے طور پر فائدہ اٹھانا مسدود کر دیا چنانچہ بیان ہو چکا۔ پھر جب دونوں میں سے ایک نے اختیار یہ کیا کہ اس کو آزاد کر دیا تو یہی آزاد کرنا اس کا حق ہو گیا اب دوسرے اختیارات اس کے ساقط ہو گئے اور تیسرا جو بالکل خاموش ہے اس کو تاوان لینے کے دو سبب پیدا ہوئے۔ اوّل تو پہلے شخص کا مدبر کرنا اور دوم اس دوسرے شخص کا آزاد کرنا مگر بات یہ ہے کہ اس کو مدبر کرنے والے سے تاوان لینے کا اختیار ہے تاکہ تاوان معاوضہ ہو جائے اس واسطے کہ تاوان میں اصل یہی ہے کہ عوض ہو حتی کہ ہمارے قاعدے پر کسی کا مال غصب کر لینے کا تاوان بھی تاوان معاوضہ ٹھہرایا گیا ہے اور ایسا تاوان لینا مدبر کرنے والے سے ممکن ہے کیونکہ مدبر غلام اس قابل ہوتا ہے کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں جاوے اور آزاد کرنے میں یہ بات ممکن نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے کے وقت یہ غلام امام ابو حنیفہ کی اصل پر مکاتب ہو گیا اور صاحبین کی اصل پر وہ آزاد ہو گیا پھر مکاتب کا عقد فسخ کرنے کے واسطے اس کی رضامندی ضرور ہے تاکہ قابل انتقال ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مدبر کرنے والے ہی سے تاوان لینا البتہ تاوان معاوضہ ہو سکتا ہے پس شریک خاموش اس سے اپنا تاوان لے لیگا۔ پھر مدبر کرنے والے کو اختیار ہے کہ آزاد کرنے والے سے غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے وصول کرے کیونکہ اس نے اس کا حصہ مدبر ہونے کی حالت کا بگاڑا ہے اور ضمان کا اندازہ اسی حساب سے ہوتا ہے جس قیمت کا مال تلف کیا ہو اور مدبر کی قیمت محض غلام کی قیمت سے دو تہائی ہے یعنی ایک تہائی کم ہے جیسا کہ مشائخ نے بیان کیا ہے اور جو قیمت اس کو شریک خاموش کے حصہ کی دینا پڑتی وہ آزاد کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا۔ کیونکہ خاموش کو تاوان دے کر اس کے حصہ کا مالک اپنے مدبر کرنے کے وقت سے قرار پایا لیکن یہ ملکیت بنظر تاوان دینے کے ثابت ہے اور بنظر اصل حالت کے نہیں ثابت ہے تو یہ ملکیت اس قابل نہ ہوئی کہ آزاد کرنے والے سے اس کا تاوان وصول کرے لہٰذا اس حصہ کا تاوان نہیں لے سکتا اور اس حالت میں غلام کی ولاء آزاد کرنے والے اور مدبر کرنے والے دونوں میں تین تہائی مشترک ہوگی یعنی دو تہائی مدبر کرنے والے کی اور ایک تہائی آزاد کرنے والے کی ہوگی کیونکہ غلام کا آزاد ہونا انھیں دونوں کی ملکیت پر اسی اندازہ سے واقع ہوا ہے اور رہا صاحبین کی اصل پر تفریع یہ ہے کہ جب مدبر کرنا ان کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتا تو جب ہی مدبر کرنے والے نے مدبر کیا پورا غلام اس کا مدبر ہو گیا اور اس نے اپنے دونوں شریکوں کا حصہ بگاڑ دیا جیسا کہ بیان ہو چکا تو ان کے واسطے ضامن ہوگا اور یہ ضمانت بوجہ خوشحالی یا تنگدستی کے مختلف نہ ہوگی یعنی دونوں حالتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ یہ ضمان تو ملک حاصل کرنے کا معاوضہ ہے تو استیلاد کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے دو شریکوں میں ایک نے مشترک باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو دوسرے کو باندی کی نصف قیمت ادا کرنی ضرور ہوگی۔ بخلاف آزاد کرنے کے کیونکہ وہ ایک جرم کا تاوان ہے اور رہی ولاء تو وہ پوری اسی مدبر کرنے والے کی ہوگی اور یہ امر ظاہر ہے۔ واذا کانت جاریۃ بین رجلین زعم احدھما انھا ام ولد لصاحبہ

وانكر ذلك الآخر فهي موقوفة يوما ويوما تخدم للمنكر عند ابي حنيفةؒ وقالا ان شاء المنكر استسعى الجارية في نصف قيمتها ثم تكون حرة لا سبيل عليها لهما انه لما لم يصدقه صاحبه انقلب اقرار المقر عليه كانه استولدها فصار كما اذا اقر المشتري على البائع انه اعتق المبيع قبل البيع يجعل كانه اعتق كذا هذا فيمتنع الخدمة ونصيب المنكر على ملكه في الحكم فيخرج الى الاعتاق بالسعاية كام ولد النصراني اذا اسلمت ولابي حنيفةؒ ان المقر لو صدق كانت الخدمة كلها للمنكر ولو كذب كان له نصف الخدمة فيثبت ما هو المتيقن به وهو النصف ولا خدمة للشريك الشاهد ولا استسعاء لانه يتبرأ من جميع ذلك بدعوى الاستيلاد والضمان والاقرار بامومية الولد يتضمن الاقرار بالنسب وهذا امر لازم ولا يرتد بالرد فلا يمكن ان يجعل المقر كالمستولد -- اگر ایک باندی دو آدمیوں میں مشترک ہو ان میں سے ایک نے دعوی کیا کہ یہ دوسرے شریک کی ام ولد ہے اور دوسرے شریک نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک روز توقف کرے اور دوسرے روز شریک منکر کی خدمت کرے یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ منکر کو اختیار ہے کہ چاہے باندی سے اسکی نصف قیمت مزدوری کرا کے وصول کرلے پھر وہ آزاد ہوگی اسپر کوئی راہ نہیں ہے یعنی اقراری شریک اس سے کچھ نہیں لے سکتا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب اقرار کرنے والے شریک کی دوسرے شریک نے تصدیق نہ کی تو مقر کا اقرار خود اسکے اوپر پھر آیا گویا خود اسنے اس باندی کو ام ولد بنایا ہے تو یہ ایسی صورت ہوگی جیسے مشتری نے بائع پر اقرار کیا کہ اسنے بیع سے پہلے اس مبیع کو آزاد کر دیا ہے۔ پس یہی حکم ہوتا ہے کہ گویا مشتری نے خود آزاد کیا تو ایسا ہی حکم یہاں ہوگا پس مقر کے واسطے خدمت لینا ممنوع ہے اور منکر کا حصہ حکم ظاہر میں اسکی ملکیت پر باقی ہے۔ پس آزاد ہونیکے واسطے یہی ہوگا کہ اس سے مزدوری کرائی جائے جیسے اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہوگئی تو اس سے مزدوری کرائی جائیگی یعنی نصرانی کی ملک نہیں رہ سکتی بلکہ حکم دیا جائیگا کہ مزدوری کرکے دام ادا کر کے آزادہ ہو جائے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مقر کے قول کی تصدیق کیجاتی تو شریک منکر کے واسطے باندی کی پوری خدمت ہوجاتی اور جب اسکو جھوٹا بنایا گیا تو منکر کے واسطے صرف آدھی خدمت ہوئی تو جو بات یقینی ہے یہی ثابت رکھی جائیگی یعنی نصف خدمت منکر کے واسطے ہوگی اور شریک مقر کے واسطے کچھ خدمت نہ ہوگی اور نہ وہ باندی سے کمائی لے سکتا ہے کیونکہ جب اس نے شریک کے ام ولد ہو جانے اور شریک پر اپنا تاوان واجب ہونے کا دعوی کیا تو وہ باندی کی خدمت اور کمائی سب سے بری ہو گیا اور ام ولد ہونے کے اقرار میں نسب کا اقرار شامل ہے اور یہ امر لازم ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہو سکتا تو یہ گنجائش باقی نہیں ہے کہ اقراری شریک کو خود ام ولد بنانے والا قرار دیا جائے جیسا کہ صاحبین نے قرار دیا ہے۔ وان كانت ام ولد بينهما فاعتقها احدهما وهو موسر فلا ضمان عليه عند ابي حنيفةؒ وقالا يضمن نصف قيمتها -

اور اگر ایک ام ولد دو شریکوں میں مشترک ہو بایں طور کہ ایک باندی دو مردوں میں مشترک تھی پھر اس کے بچہ پیدا ہوا جس کا دونوں شریکوں نے ساتھ ہی دعوی کیا حتی کہ دونوں سے نسب ثابت ہوا اور وہ دونوں کی ام ولد ہوگئی۔ پھر ایک نے اس کو آزاد کیا حالانکہ خوشحال ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تاوان نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی نصف قیمت تاوان دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ام ولد کچھ قیمتی مال نہیں ہوتی۔ لان مالية ام الولد غير متقومة عنده ومتقومة عندهما وعلى هذا الاصل تبتنى عدة من المسائل اوردناها في كفاية المنتهى وجه قولهما انها منتفع بها وطيا واجارة واستخداما وهذا هو دلالة التقوم وبامتناع بيعها لا يسقط تقومها كما في المدبر الا ترى ان ام ولد النصراني اذا اسلمت عليها السعاية وهذا آية التقوم غير ان قيمتها ثلث قيمتها قنة على ما قالوا لفوات منفعة البيع والسعاية بعد الموت بخلاف المدبر لان الفائت منفعة البيع اما السعاية والاستخدام فباقيان ولابي حنيفةؒ ان التقوم بالاحراز وهي محرزة للنسب لا للتقوم والاحراز للتقوم تابع ولهذا لا تسعى لغريم ولا لوارث بخلاف المدبر وهذا لان السبب فيها متحقق في الحال وهو الجزئية الثابتة -

بواسطة الولد على ما عرف فی حرمة المصاهرة الا انه لم يظهر عمله فی حق الملك ضرورة الانتفاع فعمل السبب فی اسقاط التقوم وفی المدبر ينعقد السبب بعد الموت وامتناع البيع فيه لتحقق مقصوده فافترقا وفی ام ولد النصرانی قضينا بكتابتها عليه دفعا للضرر من الجانبين وبدل الكتابة لا يفتقر وجوبه الى التقوم — اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام کے نزدیک ام ولد قیمتی مال نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قیمتی مال ہے اور اسی اصل پر چند مسائل مبنی ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے اور قول صاحبین کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد سے انتفاع اٹھانا بطور وطی واجارہ کے اور بطریق خدمت لینے کے بالاتفاق جائز ہے اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی قیمت اندازہ ہو سکتی ہے اس کی فروخت ممتنع ہونے سے اس کا قیمتی ہونا ساقط نہیں ہوتا ہے جیسے مدبر میں ہوتا ہے یعنی مدبر کی بیع ممنوع ہے مگر وہ مال قیمتی ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ نصرانی کی ام ولد اگر مسلمان ہوگئی تو اس پر کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہے اور یہ اس کی قیمت اندازہ ہونے کی دلیل ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ ام ولد کی قیمت بہ نسبت محض باندی کے تہائی ہوتی ہے جیسا کہ مشائخ نے کہا ہے کیونکہ اس سے فروخت کرنے اور موت کے بعد کمائی کرانے کی منفعت جاتی رہی بخلاف مدبر کے کہ اس سے صرف بیچنے کی منفعت گئی اور رہا کمائی کرانا یا خدمت لینا یہ دونوں باقی ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس چیز کی لگائی جاتی ہے جو مالداری کے لئے اپنے قبضہ میں رکھی جائے حالانکہ ام ولد فقط نسب کے واسطے رکھی جاتی ہے اور مالداری کے واسطے نہیں رکھی جاتی اور مالداری کے لئے اس کو رکھنا مقصود نہیں ہے بلکہ نسب مقصود ہے اور اسی وجہ سے مولی کی موت کے بعد وہ کسی قرض خواہ یا وارث کے واسطے کمائی نہیں کرتی ہے برخلاف مدبر کے پس مدبر وام ولد میں فرق ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد میں سبب فی الحال پیدا ہو گیا ہے یعنی بچہ کے ذریعہ سے اس کے اور مولی کے درمیان رشتہ جزئیت پیدا ہو گیا جیسا کہ دامادی کی حرمت میں بیان گذر چکا صرف اتنی بات ہے کہ اس رشتہ کا اثر ملکیت کے بارہ میں ظاہر نہیں ہوا کیونکہ ابھی ام ولد سے مولی کو نفع حاصل کرنے کی ضرورت ہے یعنی اگر وہ ابھی ملک نہ رہے بلکہ آزاد ہو جائے تو حلت جاتی رہے لہذا سبب کا کچھ اثر ابھی نہیں ہوا ہاں قیمت کا اندازہ ساقط ہونے میں سبب کا اثر ہو گیا اور مدبر میں یہ سبب فی الحال نہیں بلکہ موت کے بعد پیدا ہوگا۔ اور مدبر کو ابھی بیچنا اس وجہ سے منع ہے تاکہ مدبر کرنے کا مقصود حاصل ہو پس ام ولد اور مدبر میں فرق ظاہر ہو گیا اور رہا نصرانی کی ام ولد کا مسئلہ تو ہم نے یہ حکم دیا ہے کہ نصرانی کی طرف سے وہ مکاتبہ ہو گئی۔ یعنی نصرانی پر یہ امر لازم کر دیا گیا تاکہ ام ولد کو یا نصرانی کو دونوں طرف کچھ ضرر نہ ہو اور کتابت کا عوض اس امر کو نہیں چاہتا کہ مملوک مال قیمتی ہو۔

باب عتق احد العبدین

یہ باب دو غلام میں سے کوئی ایک آزاد ہونے کے بیان میں ہے۔ ومن كان له ثلثة اعبد دخل عليه اثنان فقال احدكما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدكما حر ثم مات ولم يبين عتق من الذى اعيد عليه القول ثلثة ارباعه ونصف كل واحد من الآخرين عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد كذلك الا فى العبد الاخير فانه يعتق ربعه —

اگر ایک شخص کے تین غلام ہوں ان میں سے دو غلام اس کے پاس حاضر ہوئے پس اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے یعنی کسی کو معین نہ کیا پھر ان میں سے ایک باہر چلا گیا اور ایک حاضر رہا پھر تیسرا غلام آ گیا۔ پھر مولی نے ان دونوں سے کہا کہ

تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر مولیٰ کا انتقال ہو گیا اور اس نے کچھ بیان نہیں کیا تو جو غلام برابر حاضر رہا تھا جس پر مولیٰ کا قول دوبارہ ہو گیا تھا اس کا تین چوتھائی حصہ یعنی پون غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور باقی دونوں میں سے ہر ایک کا آدھا آزاد ہو گا۔ یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ کا بھی سب یہی قول ہے سوائے اخیر غلام کے کہ اس کا چوتھائی آزاد ہو گا **ف** اگر مولیٰ زندہ رہتا تو اس کو حکم دیا جاتا کہ اپنے مجمل قول کو بیان کرے۔ پس اگر اس نے اوّل کلام میں کہا کہ میری مراد وہ غلام ہے جو باہر چلا گیا تھا تو وہ پورا آزاد ہو گیا۔ پھر حکم دیا جائے گا کہ دوسرے کلام کو بیان کرے پس جس کو بیان کرے گا وہی آزاد ہو گا اور اگر اس نے کلام اول میں کہا کہ جو غلام حاضر رہا یہ مراد تھا تو یہ آزاد ہو گیا پھر جب تیسرا غلام داخل ہو گیا۔ اور اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو یہ خبر ہو گئی کیونکہ جو حاضر رہا ہے وہ درحقیقت آزاد ہے اور اگر مولیٰ نے پہلے دوسرے کلام کو بیان کیا اور کہا کہ میری مراد تیسرا غلام تھا تو وہی آزاد ہو گیا پھر اول کلام کا بیان پوچھا جائے گا۔ پس جس کو بیان کرے وہ آزاد ہوا اور اگر دوسرے کلام سے حاضر مراد لیا تو خارج آزاد اور تیسرا غلام ہے اور اگر مولیٰ مر گیا تو حکم مذکورہ کتاب ہے۔ ع۔ اما الخارج فلان الایجاب الاول دائر بینہ وبین الثابت وھو الذی اعید علیہ القول فاوجب عتق رقبۃ بینھما لاستوائھما فیصیب کلا منھما النصف غیر ان الثابت استفاد بالایجاب الثانی ربعا آخر لان الثانی دائر بینہ وبین الداخل فیتنصف بینھما غیر ان الثابت استحق نصف الحریۃ بالایجاب الاول فشاع النصف المستحق بالثانی فی نصفیہ فما اصاب المستحق بالاول لغا وما اصاب الفارغ بقی فیکون لہ الربع فتمت لہ ثلثۃ الارباع ولانہ لو ارید ھو بالثانی یعتق نصفہ ولو ارید بہ الداخل لا یعتق ھذا النصف فیتنصف فیعتق منہ الربع بالثانی والنصف بالاول واما الداخل فمحمدؒ یقول لما دار الایجاب الثانی بینہ وبین الثابت قد اصاب الثابت منہ الربع فکذلک یصیب الداخل وھما یقولان انہ دائر بینھما وقضیتہ التنصیف وانما نزل الی الربع فی حق الثابت لاستحقاقہ النصف بالایجاب الاول کما ذکرنا ولا استحقاق للداخل من قبل فیثبت فیہ النصف - واضح ہو کہ پہلا کلام حاضر رہنے والے اور نکل جانے والے کے درمیان دائر ہے پس اس کلام سے ایک رقبہ آزاد ہوا جو ان میں مشترک ہے کیونکہ یہ دونوں برابر کے مستحق ہیں پس ہر ایک کو نصف نصف پہنچا یعنی نکلنے والے میں سے اور حاضر رہنے والے میں سے آدھا آدھا آزاد ہوا اور جو حاضر رہا ہے وہ تیسرے آنے والے کے ساتھ ایک رقبہ کا مستحق ہو کر آدھی پاوے گا لیکن صرف اس کو چوتھائی ملا اس واسطے کہ حاضر میں سے آدھا بوجہ پہلے کلام کے آزاد ہو گیا تو دوسرا آدھا اس کے دونوں ٹکڑوں پر پھیلا تو چہارم بمقابلہ ہر آدھے کے ہوا تو ایک چہارم جو پہلے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ لغو ہو گیا اور ایک چہارم جو دوسرے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ باقی رہا تو دوسرے کلام سے اس کو صرف چہارم کا استحقاق ہوا تو اوّل کلام کا آدھا اور دوسرے کلام کا چہارم مل کر اس کا پون آزاد ہوا اور اس دلیل سے کہ اگر دوسرے کلام سے یہ غلام مراد ہو تو اس کا باقی آدھا آزاد ہو گا اور اگر اس سے آنے والا تیسرا غلام مراد ہو تو اس کا باقی آدھا بھی آزاد نہ ہو گا۔ پس نصف نصف رکھا گیا یعنی باقی آدھے میں سے نصف آزاد ٹھہرایا گیا پس دوسرے کلام سے چوتھائی اور پہلے کلام سے آدھا مل کر یوں آزاد ہوا رہا تیسرا غلام تو امام محمدؒ کہتے ہیں کہ جب دوسرے کلام سے ایک بردہ آزاد ہوا اس کے اور حاضر کے درمیان دائر ہوا حالانکہ اس میں حاضر کو چہارم ملا ہے تو تیسرے آنے والے کو بھی اسی قدر ملے گا پس تیسرے میں سے چہارم آزاد ہو گا۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ وہ بردہ بیشک ان دونوں میں دائر ہو کر ہر ایک کو آدھا آدھا پہنچا لیکن حاضر کے واسطے آدھے سے اتر کر چہارم اس واسطے رہ گیا کہ وہ پہلے کلام سے آدھا آزاد ہو چکا ہے جیسا کہ ہم

ذکر کر چکے اور تیسرے آنے والے کے واسطے کوئی استحقاق پہلے نہ تھا تو اس میں نصف کی آزادی ثابت ہوگی ف۔ اس مسئلہ کی مثال یہ ہے کہ زید کے تین غلام ہیں۔ ان میں سے للّو و بدھو اس کے پاس آئے اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر للّو نکل گیا اور بدھو حاضر رہا تو ہر ایک کا آدھا آزاد ہوا پھر کلّو آیا پھر زید نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو آدھا کلو آزاد ہوا اور آدھا بدھو کے حصہ میں پڑا لیکن بدھو میں سے آدھا پہلے سے آزاد ہے تو صرف چہارم کا مستحق ہوا لہٰذا پون آزاد ہوا اور باقی ہر ایک آدھا آدھا۔ قال فان کان القول منہ فی المرض قسم الثلث علی ھذا وشرح ذلک ان یجمع بین سھام العتق وھی سبعۃ علی قولھما لانا نجعل کل رقبۃ علی اربعۃ لحاجتنا الی ثلثۃ الارباع فنقول العتق من الثابت ثلثۃ اسھم ومن الآخرین من کل واحد منھما سھمان فیبلغ سھام العتق سبعۃ والعتق فی مرض الموت وصیۃ ومحل نفاذھا الثلث فلابد ان یجعل سھام الورثۃ ضعف ذلک فیجعل کل رقبۃ علی سبعۃ وجمیع المال احد وعشرون فیعتق من الثابت ثلثۃ ویسعی فی اربعۃ ویعتق من الباقین من کل واحد منھما سھمان ویسعی فی خمسۃ فاذا تاملت وجمعت استقام الثلث والثلثان وعند محمدؒ یجعل کل رقبۃ علی ستۃ لانہ یعتق من الداخل عندہ سھم فنقصت سھام العتق بسھم وصار جمیع المال ثمانیۃ عشر وباقی التخریج مامر۔ پھر امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر ایسا کہنا مولی کی طرف سے ان تینوں غلاموں کے حق میں ایسی حالت میں ہو کہ مولی مرض الموت کا بیمار تھا یعنی آخر اسی مرض میں مر گیا تو صرف مولی کا تہائی ترکہ اسی حساب پر تقسیم ہوگا (یعنی فرض کرو کہ مولی کا تہائی ترکہ اس قدر ہوتا ہے کہ پونے دو غلام کے برابر ہو تو ایک میں سے پون اور باقی دونوں میں سے نصف نصف آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر کم ہو تو اسی حساب سے ہر ایک میں سے آزاد ہوگا) شیخ مصنف نے کہا کہ اس قول کی شرح یہ ہے کہ شیخین کے قول پر آزادی کے سب حصہ جمع کئے جاویں اور وہ سات ہیں کیونکہ ہم نے ہر رقبہ کے چار حصہ کئے کیونکہ ہم کو تین چوتھائی کی ضرورت ہے پس ہم کہتے ہیں کہ ان سات حصوں میں سے غلام حاضر کے تین حصہ آزاد ہوں گے اور باہر جانے والے اور تیسرے آنے والے ہر ایک کے دو دو حصہ آزاد ہوں گے تو آزادی کے سب حصہ سات ہوئے اب جاننا چاہیئے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا بمعنی وصیت ہوتا ہے گویا مولی نے ان غلاموں کے واسطے اس قدر آزادی کی وصیت کی۔ اور وصیت کا نافذ ہونا صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے تو لامحالہ وارثوں کے حصے دو تہائی مال کے اس سے دو چند رکھے جاویں اور جب ترکہ صرف یہی تین غلام ہیں تو ہر غلام کے سات حصہ کئے گئے اور پورے مال کے اکیس حصے ہوئے پس غلام حاضر میں سے تین حصہ آزاد ہو جائیں گے اور وہ اپنے سات حصوں میں سے چار کے واسطے کمائی کر کے ادا کرے اور باقی دونوں میں سے ہر ایک سے دو حصے آزاد ہوں گے اور ہر ایک اپنے پانچ حصہ کے واسطے وارثوں کے لئے کمائی کرے گا۔ اور جب تو غور کر کے ان کو جمع کرے تو تہائی اور دو تہائی ٹھیک ہو جائے گی یعنی مریض میت کے ترکہ سے کل سات حصہ ان تینوں غلاموں کے واسطے وصیت میں ملے اور باقی دو تہائی یعنی چودہ حصہ وارثوں کے ہوں گے اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر رقبہ کے صرف چھ حصے کئے جائیں گے کیونکہ تیسرے غلام سے ان کے نزدیک صرف ایک حصہ آزاد ہوتا ہے تو آزادی کے حصہ بجائے سات کے چھ رہ گئے اور جب تہائی ترکہ کے چھ ہوئے تو پورے مال کے اٹھارہ ہوئے اور باقی طریقہ نکالنے کا اوپر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے۔ ولو کان ھذا فی الطلاق وھن غیر مدخولات ومات الزوج قبل البیان سقط من مھر الخارجۃ ربعہ ومن مھر الثابتۃ ثلثۃ اثمانہ ومن مھر الداخلۃ ثمنہ ــــ اور اگر اس نے ایسا کلام طلاق میں کہا ہو حالانکہ یہ زوجات غیر مدخولہ ہیں اور شوہر قبل بیان کے مر گیا تو باہر جانے

مال کے مہر سے چوتھائی ساقط ہوگا اور حاضر رہنے والی کے مہر سے آٹھ حصوں میں کے تین حصہ۔ اور تیسری آنے والی کے مہر سے آٹھواں حصہ ساقط ہوگا۔ ف یعنی ایک شخص کے تین زوجات غیر مدخولہ ہیں اور قبل دخول کے طلاق دینے سے نصف مہر ساقط ہوجاتا ہے جبکہ نکاح میں مہر بیان ہوا ہو پس اگر شوہر کے سامنے ان تینوں میں سے دو آئیں اور اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ ہے پھر ایک وہاں موجود رہی اور دوسری باہر چلی گئی پھر تیسری بھی وہاں آگئی پھر شوہر نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ ہے پھر بیان سے پہلے مرگیا تو ہر ایک کے مہر میں سے جس قدر ساقط ہوا اس کا حکم کتاب میں خود ذکر کیا ہے۔

قيل هذا قول محمد خاصة وعندهما يسقط ربعه وقيل هو قولهما ايضا وقد ذكرنا الفرق وتمام تفريعاتها في الزيادات۔ کہا گیا کہ یہ قول خاص کر امام محمد کا ہے اور امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کے نزدیک تیسری عورت، آنے والی کا بھی چہارم مہر ساقط ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہی شیخین کا بھی قول ہے اور ہم بیان کرچکے ہیں اور زیادات میں اس مسئلہ کی پوری تفریعات مذکور ہیں۔ ف۔ یعنی آزاد کرنے و طلاق دینے میں ہم فرق بیان کرچکے وہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کی صورت میں جو غلام حاضر رہا وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جس وقت مولی نے کلام کیا ہے اس کو بیان کا حق تھا چاہتا وہ آزادی کو حاضر کی جانب پھیرتا یا جو باہر گیا اس کی جانب پھیرتا پھر جس وقت تک مولی کو بیان کا حق حاصل ہے تب تک دونوں میں سے ہر ایک غلام ایک راہ سے غلام ہے اور ایک راہ سے آزاد ہے تو جب حاضر رہنے والا مثل مکاتب کے ہوا تو دوسرا کلام ہر طرح صحیح ہوا کیونکہ وہ کلام ایک غلام اور مکاتب کے درمیان ہے لیکن اس میں سے حاضر رہنے والے کو صرف چہارم ملا اور تیسرے آنے والے کو آدھا ملے گا اور رہی طلاق کی صورت تو وہ منکوحہ اور اجنبیہ کے بیچ میں دائر ہے کیونکہ جو عورت باہر گئی اگر طلاق سے وہی مراد ہو کہ جو حاضر رہی وہی منکوحہ ہے تو دوسرا کلام صحیح ہوگا اور اگر حاضر رہنے والی ہی طلاق سے مراد ہو تو یہ اجنبیہ ہوجائے گی اور دوسرا کلام لغو ہوجائے گا۔ پس اس کو ایک راہ سے اجنبیہ کہہ سکتے ہیں اور دوسری راہ سے نہیں تو دوسرا کلام بھی ایک راہ سے صحیح ہوگا اور دوسری راہ سے نہیں صحیح ہوگا۔ پس چہارم مہر ساقط ہوجائے گا اور یہ حاضر رہنے والی اور تیسری آنے والی میں دائر ہے تو ہر ایک کے واسطے آٹھواں حصہ پڑے گا۔ ع۔

ومن قال لعبديه احدكما حر فباع احدهما او مات او قال له انت حر بعد موتي عتق الآخر لانه لم يبق محلا للعتق اصلا بالموت وللعتق من جهته بالبيع وللعتق من كل وجه بالتدبير فتعين الآخر ولانه بالبيع قصد الوصول الى الثمن وبالتدبير ابقاء الانتفاع الى موته والمقصودان ينافيان العتق الملتزم فتعين له الآخر دلالة وكذا اذا استولد احدهما للمعنيين ولا فرق بين البيع الصحيح والفاسد مع القبض وبدونه والمطلق وبشرط الخيار لاحد المتعاقدين لاطلاق جواب الكتاب والمعنى ما قلنا والعرض على البيع ملحق به في المحفوظ عن ابي يوسف والهبة والتسليم والصدقة والتسليم بمنزلة البيع لانه تمليك۔ اگر ایک شخص نے اپنے دو غلام کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں میں سے ایک بیچ ڈالا یا وہ مرگیا یا ایک کو کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے تو دوسرا غلام آزاد قرار پاوے گا کیونکہ موت کی وجہ سے وہ بالکل محل عتق نہیں رہا یا بیع کی وجہ سے اس کی جانب سے آزادی کا محل نہیں رہا یا مدبر ہوجانے کی وجہ سے کسی طرح محل عتق نہیں رہا تو دوسرا غلام آزادی کے واسطے متعین ہوگیا اور اس دلیل سے کہ مولی نے جس کو بیچا تو دام وصول کرنے کا قصد کیا یا مدبر کیا تو چاہا کہ اپنی موت تک اس سے نفع اٹھاوے اور یہ دونوں خواہشیں اس آزادی سے مخالف ہیں جو اس نے اپنے اوپر لازم کی تھیں یعنی بدون غرض کے کہا تھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو دلیل مل گئی کہ اس آزادی کے واسطے باقی دوسرا غلام معین ہے اور اسی طرح اس مسئلہ میں اگر دو باندیاں ہوں اور اس نے ایک کو اپنے تحت میں لاکر ام ولد بنایا تو آزادی کے واسطے دوسری معین ہوگی لیکن دونوں وجہ

انھیں دونوں دلیلوں مذکورۂ بالا سے۔ پھر بیع صحیح اور بیع فاسد میں کچھ فرق نہیں ہے خواہ بیع فاسد کے ساتھ قبضہ ہو یا نہ ہو اور خواہ بیع مطلق ہو یا بائع و مشتری میں سے کسی کے واسطے اختیار شرط ہو یعنی جائز ہو کیونکہ کتاب میں جو مسئلہ لکھا وہ علی الاطلاق سب صورتوں کو شامل ہے اور بات اس کے اندر وہی ہے جو ہم بیان کر چکے یعنی دونوں وجہیں جو اوپر ذکر فرمائی ہیں۔ پھر امام ابو یوسف سے یہ روایت محفوظ ہے کہ دونوں میں سے ایک کو بیع کے واسطے نخاس میں پیش کیا تو یہ بمنزلہ بیع کرنے کے ہے یعنی دوسرا آزادی کے واسطے متعین ہوگا اور رہا ہبہ کر کے سپرد کر دینا یا صدقہ میں دے کر سپرد کر دینا بمنزلہ بیع کے ہے کیونکہ یہ بھی مالک کرنا ہوتا ہے ف۔ یعنی جس غلام کو دوسرے کی ملک میں دیا تو یہ دلیل ہے کہ اس کو آزاد نہیں کیا تو لامحالہ ان دونوں میں سے دوسرا آزاد ہے۔ وکذلک لو قال لامرأتیہ احدٰکما طالق ثم ماتت احدٰہما لما قلنا وکذا لو وطی احدٰہما لما تبین۔ اور اسیطرح اگر شوہر نے دو بیبیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ ہے پھر ان دونوں میں سے ایک مرگئی تو طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو جائیگی کیونکہ مردہ زوجہ محل طلاق نہیں رہی جیسا کہ عتق میں ہم بیان کر چکے اور اسیطرح اگر اسنے ایک کے ساتھ وطی کرلی تو بھی طلاق کے واسطے دوسری متعین ہے چنانچہ ہم بیان کرینگے۔ ولو قال لامتیہ احدٰکما حرۃ ثم جامع احدٰہما لم یعتق الاخری عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ وقالا یعتق لان الوطی لا یحل الا فی الملک واحدٰہما حرۃ فکان بالوطی مستبقیا الملک فی الموطوءۃ فتعینت الاخری لزوالہ بالعتق کما فی الطلاق ولہ ان الملک قائم فی الموطوءۃ لان الایقاع فی المنکرۃ وہی معینۃ فکان وطیہا حلالا فلا یجعل بیانا ولہذا حل وطیہما علی مذہبہ الا انہ لا یفتی بہ ثم یقال العتق غیر نازل قبل البیان لتعلقہ بہ او یقال نازل فی المنکرۃ فیظہر فی حق حکم تقبلہ والوطی یصادف المعینۃ بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلی من النکاح الولد وقصد الولد بالوطی یدل علی استبقاء الملک فی الموطوءۃ صیانۃ للولد اما الامۃ فالمقصود من وطیہا قضاء الشہوۃ دون الولد فلا یدل علی الاستبقاء۔

اگر اپنی دو باندیوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں میں سے ایک سے جماع کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ آزاد ہو جائے گی۔ اس واسطے کہ وطی حلال نہیں ہوتی سوائے ملک کے اور ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو جس سے اس نے وطی کرلی اس میں اپنی ملک باقی رکھی۔

تو آزادی کے واسطے دوسری متعین ہوگی

کیونکہ عتق سے اس کی ملک زائل ہو چکی جیسے طلاق میں ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس باندی سے وطی کی اس میں ملک قائم ہے کیونکہ آزادی کا واقع کرنا ایک نکرہ یعنی غیر معین میں ہے اور جس سے وطی کی وہ معین ہے تو اس کی وطی حلال تھی۔ پس ایسا کرنا اس کے قول مبہم کا بیان نہیں ہو سکتا اسی واسطے امام ابو حنیفہ کے مذہب پر دونوں کی وطی حلال ہے لیکن اس قول پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا (پھر اگر پوچھا جائے کہ مولیٰ کے قول سے اگر عتق واقع نہیں ہوا تو کلام مہمل ہوا اور اگر واقع ہوا تو دونوں کی وطی کیونکر حلال ہوئی تو مصنف نے اس کے جواب میں کہا) پھر یوں کہا جاوے کہ جب تک مولیٰ بیان نہ کرے عتق واقع نہیں ہوا کیونکہ عتق کا واقع ہونا بیان پر موقوف ہے یا یوں جواب دیا جاوے کہ عتق غیر معین میں واقع ہوا تھا ایسا حکم جس کو نکرہ قبول کرتا ہو اس میں ظاہر ہوگا حالانکہ وطی یہاں ایک معینہ باندی سے واقع ہوئی ہے یعنی جس سے وطی کرے وہی معینہ ہوگی اور طلاق میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ نکاح سے اصلی مقصد یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور وطی سے اولاد کا قصد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے جس باندی سے وطی کی اس میں ملک باقی رکھی تاکہ فرزند کی حفاظت رہے اور رہا بغیر اس کے باندی سے وطی کرنا تو اس کا مقصود یہ ہے کہ اپنی خواہش پوری

ہو جاوے اور بچہ مقصود نہیں ہے تو ایسی وطی کچھ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس نے ملک باقی رکھی ۔ ومن قال لامته ان کان اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية ولا تدرى ايهما ولد اول عتق نصف الام ونصف الجارية والغلام عبد لان كل واحدة منهما تعتق فى حال وهو ما اذا ولدت الغلام اول مرة الام بالشرط والجارية لكونها تبعا لها اذ الام حرة حين ولدتها وترق فى حال وهو ما اذا ولدت الجارية اولا لعدم الشرط فيعتق نصف كل واحدة منهما وتسعى فى النصف اما الغلام يرق فى الحالين فلهذا يكون عبدا وان ادعت الام ان الغلام هو المولود اولا وانكر المولى والجارية صغيرة فالقول قوله مع اليمين لانكاره شرط العتق فان حلف لم يعتق واحد منهم وان نكل عتقت الام والجارية لان دعوى الام حرية الصغيرة معتبرة لكونها نفعا محضا فاعتبر النكول فى حق حريتهما فعتقتا ولو كانت الجارية كبيرة ولم تدع شيئا والمسألة بحالها عتقت الام بنكول المولى خاصة دون الجارية لان دعوى الام غير معتبرة فى حق الجارية الكبيرة وصحة النكول تبتنى على الدعوى فلم يظهر فى حق الجارية ولو كانت الجارية الكبيرة هى المدعية لسبق ولادة الغلام والام ساكتة يثبت عتق الجارية بنكول المولى دون الام لما قلنا والتحليف على العلم فيما ذكرنا لانه استحلاف على فعل الغير وبهذا القدر يعرف ما ذكرنا من الوجوه فى كفاية المنتهى - اگر مولی نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر پہلا بچہ جو تو جنے لڑکا ہو تو تو آزاد ہے پھر وہ ایک لڑکا اور لڑکی جنی اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کون ہے تو آدھی ماں اور آدھی لڑکی آزاد ہوگی اور لڑکا پورا غلام ہے اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی یہ کیفیت ہے کہ ایک حال میں آزاد ہوتی ہے یعنی جب کہ وہ باندی پہلے لڑکا جنی ہو اور لڑکی بھی اس کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ لازم آیا کہ ماں جس وقت لڑکی جنی آزاد تھی اور ایک حال میں ماں اور لڑکی دونوں مملوک ٹھہرتی ہیں یعنی جبکہ وہ پہلے لڑکی جنی ہو کیونکہ آزادی کی شرط نہیں پائی گئی لہذا حکم دیا گیا کہ آدھی باندی اور آدھی لڑکی آزاد ہے اور آدھی قیمت کے واسطے دونوں کمائی کریں رہا لڑکا وہ دونوں صورتوں میں رقیق رہے لہذا غلام رہے گا اور اگر باندی نے یہ دعویٰ کیا کہ پہلے لڑکا ہی پیدا ہوا اور مولی نے اس سے انکار کیا اور لڑکی ابھی چھوٹی ہے تو قسم کے ساتھ مولی کا قول قبول ہوگا کیونکہ اس نے آزادی کی شرط سے انکار کیا مگر اس سے قسم لی جائے گی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو ان تینوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا اور اگر قسم سے انکار کر گیا تو ماں اور لڑکی آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ لڑکی کی نسبت اس کی ماں کا دعویٰ کرنا کہ یہ لڑکی آزاد پیدا ہوئی ہے اعتبار کیا جائے گا کیونکہ یہ محض نفع ہے تو مولی کا قسم سے انکار کرنا ماں اور لڑکی دونوں کے حق میں معتبر ہوگا پس دونوں آزاد ہو جائیں گی اور اگر یہ لڑکی بالغہ ہو اور اس نے اپنی آزادی کا کچھ دعویٰ نہ کیا اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہے یعنی باندی نے پہلے لڑکا پیدا ہونے کا دعویٰ کیا اور مولی نے نہ مانا اور قسم سے بھی انکار کیا تو مولی کے انکار قسم سے فقط ماں آزاد ہوگی نہ لڑکی کیونکہ بالغہ لڑکی کے حق میں ماں کا دعویٰ کرنا کہ یہ آزاد ہے معتبر نہ ہوگا اور قسم کا انکار جب ہی اقرار ٹھہرایا جاتا ہے کہ بربناء دعویٰ ہو تو جب لڑکی کی طرف سے دعویٰ نہیں تو اس کے حق میں انکار قسم کا اثر بھی نہ ہوگا اور اگر لڑکی بالغہ خود ہی دعویٰ کرے کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا تھا اور اس کی ماں خاموش ہے تو مولی کے انکار قسم سے یہ لڑکی آزاد ہو جائے گی اور ماں آزاد نہ ہوگی کیونکہ ماں کا دعویٰ لڑکی کے حق میں معتبر نہ ہوگا اور جن صورتوں میں مولی سے قسم لینا منظور ہے تو اس کے علم پر قسم لی جائے گی - یعنی واللہ میں نہیں جانتا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ غیر کے فعل پر کی سے قسم لی جاتی ہے اور اتنے بیان میں وہ صورتیں جو ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کی ہیں معلوم ہو جاتی ہیں

کتاب کفایۃ المنتہی ہیں اس زمانہ میں مفقود ہے اور جامع صغیر کی شرحوں میں ان صورتوں کی تفصیل چھ صورتیں مذکور ہیں انا نجملہ چار صورتیں تو کتاب میں خود ذکر فرمائیں اور پانچویں یہ کہ باندی اور مولی اور لڑکی سبھوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حکم یہ ہے کہ کوئی آزاد نہ ہوگی اور ششم یہ کہ سبھوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے تو حکم یہ کہ ماں آزاد ہوگی اور اس کے ساتھ میں لڑکی بھی آزاد ہوگی اور لڑکا غلام رہے گا۔ م ع۔ قال اذا شهد رجلان على رجل اعتق احد عبديه فالشهادة باطلة عند ابى حنيفة الا ان يكون فى وصية استحسانا ذكره فى العتاق - امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر دو مردوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک گواہی باطل ہے مگر آنکہ وصیت میں ہو یعنی گواہوں نے کہا کہ موت کے وقت اس نے ایک آزاد کیا ہے تو استحساناً جائز ہے اس کو امام محمد نے کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے یعنی کہا کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک آدھا آزاد ہوگا۔ وان شهدا انه طلق احدى نسائه جازت الشهادة ويجبر الزوج على ان يطلق احداهن وهذا بالاجماع وقال ابو يوسفؒ ومحمدؒ الشهادة فى العتق مثل ذلك — اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی زوجات میں سے ایک کو طلاق دی تو گواہی جائز ہے اور شوہر پر جبر کیا جائے گا کہ عورتوں میں سے ایک کو جدا کرے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا بھی اتفاق ہے اور صاحبین نے عتق کی گواہی میں کہا کہ یہی حکم ہے یعنی مولیٰ کو حکم دیا جائے گا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک پر عتق واقع کرے۔ واصل هذا ان الشهادة على عتق العبد لا تقبل من غير دعوى العبد عند ابى حنيفةؒ وعندهما تقبل والشهادة على عتق الامة وطلاق المنكوحة مقبولة من غير دعوى بالاتفاق والمسألة معروفة واذا كان دعوى العبد شرطا عنده لا يتحقق فى مسألة الكتاب لان الدعوى من المجهول لا يتحقق فلا تقبل الشهادة لانها ليست بشرط فيها ولو شهدا انه اعتق احدى امتيه لا تقبل عند ابى حنيفةؒ وان لم يكن الدعوى شرطا فيه لانه انما لا يشترط الدعوى لما انه يتضمن تحريم الفرج فشابه الطلاق والعتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده على ما ذكرناه فصار كالشهادة على عتق احد العبدين وهذا كله اذا شهدا فى صحته على انه اعتق احد عبديه اما اذا شهدا انه اعتق احد عبديه فى مرض موته او شهدا على تدبيره فى صحته او فى مرضه واداء الشهادة فى مرض موته او بعد الوفاة تقبل استحسانا لان التدبير حيثما وقع وقع وصية وكذا العتق فى مرض الموت وصية والخصم فى الوصية انما هو الموصى وهو معلوم وعنه خلف وهو الوصى او الوارث ولان العتق فى مرض الموت يشيع بالموت فيهما فصار كل واحد منهما خصما متعينا ولو شهدا بعد موته انه قال فى صحته احدكما حر قيل لا تقبل لانه ليس بوصية وقيل تقبل للشيوع -

عتق میں اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ غلام آزاد ہونے کی گواہی دینا بدون دعوی غلام کے امام ابوحنیفہ کے نزدیک قبول نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہے اور باندی آزاد کرنے یا منکوحہ کو طلاق دینے کی گواہی بدون دعوی کے بالاتفاق مقبول ہے اور یہ مسئلہ مشہور ہے پھر جب امام کے نزدیک دعوی غلام شرط ٹھہرا تو جامع صغیر کے مسئلہ میں جو اوپر مذکور ہوا دعوی متحقق نہیں ہو سکتا جبکہ کوئی ایک غلام آزاد کیا ہے کیونکہ مجہول غلام کی طرف سے دعوی نہیں ہو سکتا تو گواہی بھی قبول نہ ہوگی - اور صاحبین کے نزدیک دعوی شرط نہیں تو گواہی قبول ہوگی اگرچہ دعوی نمارد ہے رہی طلاق کی صورت تو اس میں دعوی نہ ہونے سے گواہی میں کچھ خلل نہیں ہو سکتا کیونکہ طلاق کی گواہی میں دعوی شرط نہیں ہے اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ

اس مرد نے اپنی دو باندیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ گواہی بھی قبول نہیں ہے اگرچہ ایسی گواہی میں دعویٰ شرط نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ شرط نہ ہونا صرف اس وجہ سے ہے کہ آزاد کرنا فرج کے حرام ہو جانے کو متضمن ہے تو طلاق کے مشابہ ہو گیا مگر امام رحؒ کے نزدیک مبہم آزاد کرنا تحریم فرج کا موجب نہیں ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے تو دونوں میں سے ایک باندی آزاد کرنے کی گواہی ایسی ہو گئی جیسے دو غلاموں میں سے کوئی ایک آزاد کرنے کی گواہی دی گئی یعنی مقبول نہ ہو گی۔ اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ دونوں گواہوں نے یوں گواہی دی ہو کہ مولیٰ نے اپنی صحت میں دونوں غلاموں میں سے ایک آزاد کیا ہے اور اگر گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے دونوں میں سے ایک کو اپنے مرض موت میں آزاد کیا ہے یا گواہی دی کہ اپنی صحت میں یا اپنے مرض میں ایک مدبر کیا ہے اور اس گواہی کا ادا کرنا مولیٰ کے مرض الموت میں یا بعد وفات کے ہوا تو استحساناً یہ گواہی مقبول ہو گی کیونکہ مدبر کرنا کسی حال میں واقع ہو وہ وصیت ہوتا ہے اور یوں ہی مرض الموت میں آزاد کرنا بھی وصیت ہے اور جس شخص پر وصیت کا دعویٰ ہو وہ موجود ہے یعنی وصیت کرنے والا اور وہ شخص معلوم ہے اور اس کا خلیفہ موجود ہے یعنی اس کا وصی یا وارث تو اس پر گواہی قبول ہو گی اور اس دلیل سے کہ مرض الموت میں جو عتق واقع ہو وہ مولیٰ کی موت سے دونوں غلاموں میں پھیل جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر غلام مدعا علیہ متعین ہو گیا تو بھی گواہی قبول ہوئی اور اگر گواہوں نے مولیٰ کے مرنے کے بعد یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی حالت صحت میں کہا تھا کہ تم دونوں میں ایک آزاد ہے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ گواہی قبول نہ ہو گی کیونکہ یہ وصیت نہیں ہے اور دوسرا قول یہ کہ مقبول ہو گی کیونکہ آزادی ان دونوں میں پھیل گئی ہے ف۔ یعنی ایک بردہ آزاد ہونا ان دونوں میں پھیلا جس سے ہر ایک دوسرے کا مدعا علیہ معلوم ہو گیا تو ہر ایک کا دعویٰ و گواہی صحیح ہو گی۔

باب الحلف بالعتق

یہ باب عتق کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال اذا دخلت الدار فكل مملوك لي يومئذ فهو حر وليس له مملوك فاشترى مملوكا ثم دخل عتق لان قوله يومئذ تقديره يوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل وعوضه بالتنوين فكان المعتبر قيام الملك وقت الدخول وكذا لو كان في ملكه يوم حلف عبد فبقي على ملكه حتى دخل عتق لما قلنا۔ جس شخص نے کہا کہ جب میں اس گھر میں داخل ہوں تو اس روز میرا ہر مملوک آزاد ہے حالانکہ قسم کے روز اس کا کوئی مملوک نہیں ہے پھر اس نے ایک مملوک خریدا پھر اس گھر میں داخل ہوا تو یہ مملوک آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے جو یہ کہا کہ اس دن میرا ہر مملوک تو اس کے یہ معنی ہیں کہ جس دن گھر میں داخل ہوں لیکن اس نے فعل کو حذف کر دیا صرف اشارہ چھوڑ دیا پس داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہونا معتبر ہے اور اسی طرح اگر قسم کے وقت اس کی ملک میں غلام موجود ہو اور وہ برابر اس کی ملک میں رہا یہاں تک کہ وہ گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ داخلہ کے وقت ملک موجود ہے۔ ولو لم يكن قال في يمينه يومئذ لم يعتق لان قوله كل مملوك لي للحال والجزاء حرية المملوك في الحال الا انه لما دخل الشرط على الجزاء تاخر الى وجود الشرط فيعتق اذا بقي على ملكه الى وقت الدخول ولا يتناول من اشتراه بعد اليمين ـــ اور اگر اس نے اپنی قسم میں اس روز کا لفظ نہ کہا ہو تو خریدا ہوا غلام آزاد نہ ہو گا اس واسطے کہ میرا ہر مملوک۔ یہ کہنا ایسے مملوک کے واسطے ہے جو فی الحال اس کے ملک میں ہو اور قسم کی جزا یہ ہے کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ آزاد ہو جائے لیکن چونکہ جزاء پر شرط داخل ہے تو شرط کے پائے جانے تک اس جزاء میں تاخیر ہوئی۔

پس گھر میں داخل ہونے تک جو مملوک فی الحال موجود ہے اگر اس کی ملک میں باقی رہا تو آزاد ہو جائے گا اور جو مملوک قسم کے وقت نہ تھا بلکہ اس کو بعد قسم کے خریدکیا تو وہ آزادی میں شامل نہ ہوگا۔ ومن قال کل مملوک لی ذکر فهو حر وله جارية حامل فولدت ذكرا لم يعتق وهذا اذا ولدت لستة اشهر فصاعدا ظاهر لان اللفظ للحال وفي قيام الحمل وقت اليمين احتمال لوجود اقل مدة الحمل بعده وكذا اذا ولدت لاقل من ستة اشهر لان اللفظ يتناول المملوك المطلق والجنين مملوك تبعا للام لامقصودا ولانه عضو من وجه واسم المملوك يتناول الانفس دون الاعضاء ولهذا لايملك بيعه منفردا قال العبد الضعيف وفائدة التقييد بوصف الذكورة انه لوقال كل مملوك لی يدخل الحمل تبعا لها — اور اگر ایک نے کہا کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہوں تو میرا ہر مملوک مذکر یعنی نرینہ آزاد ہے اور اس کی باندی حاملہ ہے اس کے لڑکا پیدا ہوا تو وہ آزاد نہ ہوگا اور یہ اس وقت ہے کہ کہنے سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو ظاہر ہے کہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے جو لفظ کہا وہ فی الحال مملوک کے واسطے ہے اور کہنے کے وقت اس حمل کے موجود ہونے میں شک ہے۔ کیونکہ کہنے کے بعد چھ مہینہ جو کمتر مدت حمل کے واسطے ہوتی ہے پائی گئی اور اسی طرح اگر چھ مہینہ سے کم پر پیدا ہوا تو کہنے کے وقت حمل کا وجود یقینی تھا لیکن آزاد نہ ہوگا کیونکہ ہر مملوک کا لفظ تو مملوک مطلق کو شامل ہے یعنی کامل مملوک ہو اور باندی کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مملوک ہوتا ہے خود مطلق نہیں ہوتا اور اس وجہ سے کہ وہ ایک راہ کر کے مثل عضو کے ہے اور مملوک کا لفظ اعضا کو شامل نہیں. بلکہ نفس کو شامل ہے اور اسی جہت سے حمل کو تنہا فروخت کرنا نہیں جائز ہے۔

شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ مملوک کے ساتھ مذکر یعنی نر کا وصف بیان کرنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ اگر وہ خالی اپنا ہر مملوک کہتا تو اس میں حمل بھی تابع ہو کر داخل ہو جاتا۔ وان قال كل مملوك املكه فهو حر بعد غد او قال كل مملوك لی فهو حر بعد غد وله مملوك فاشترى آخر ثم جاء بعد غد عتق الذى فى ملكه يوم حلف لان قوله املكه للحال حقيقة يقال انا املك كذا وكذا ويراد به الحال وكذا يستعمل له من غير قرينة وللاستقبال بقرينة سين او سوف فيكون مطلقة للحال فكان الجزاء حرية المملوك فى الحال مضافا الى ما بعد الغد فلا يتناول مايشتريه بعد اليمين — اور اگر اس نے کہا کہ ہر مملوک جس کا کہ میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے یا کہا کہ ہر میرا مملوک کل کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اس کا ایک مملوک ہے پھر اس نے دوسرا خریدکیا پھر کل کے بعد دن آیا تو قسم کے روز جو مملوک اس کی ملک میں تھا وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ کہنا کہ جس کا میں مالک ہوں وہ درحقیقت ملک فی الحال کے واسطے ہے۔ چنانچہ بولتے ہیں کہ میں اس گھوڑے کا مالک ہوں یا اس گھر کا مالک ہوں اور مراد اس سے فی الحال ہوتی ہے جب تک کہ کوئی قرینہ نہ ہو تو بدون قرینہ کے فی الحال کے واسطے قرار پایا تو جزا یہی ٹھہری کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ کل کے بعد آزاد ہووے پس جس غلام کو بعد قسم کے خریدا ہے وہ اس میں شامل نہیں ہوگا۔ ولو قال كل مملوك املكه او قال كل مملوك لی حر بعد موتى وله مملوك فاشترى مملوكا آخر فالذى كان عنده وقت اليمين مدبر والآخر ليس بمدبر وان مات عتقا من الثلث وقال ابو يوسفؒ فى النوادر يعتق ما كان فى ملكه يوم حلف ولا يعتق ما استفاد بعد يمينه وعلى هذا اذا قال كل مملوك لی اذا مت فهو حر له ان اللفظ حقيقة للحال على ما بيناه فلا يعتق به ما سيملكه ولهذا صار هو مدبرا دون الآخر ولهما ان هذا ايجاب عتق وايصاء حتى اعتبر من الثلث وفى الوصايا تعتبر الحالة المنتظرة والحالة الراهنة الا يرى انه يدخل فى الوصية بالمال ما يستفيده بعد الوصية وفى الوصية لاولاد فلان من يولد له بعدها والايجاب انما يصح مضافا الى الملك او الى سببه فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد المملوك اعتبار الحالة الراهنة فيصير مدبرا حتى يجوز بيعه ومن حيث انه

ایصاء تناول الذی یشتریہ اعتبار اللحالۃ المتربصۃ وھی حالۃ الموت وقبل الموت حالۃ التملک استقبال محض فلا یدخل تحت اللفظ وعند الموت یصیر کانہ قال کل مملوک لی اوکل مملوک املکہ فھو حر بخلاف قولہ بعد غد علی ما تقدم لانہ تصرف واحد وایجاب العتق ولیس فیہ ایصاء والحالۃ محض استقبال فافترقا ولا یقال انکم جمعتم بین الحال والاستقبال لانا نقول نعم لکن لسببین مختلفین ایجاب عتق ووصیۃ وانما لا یجوز ذلک بسبب واحد۔ اور اگر کہا کہ ہر مملوک جس کا کہ میں مالک ہوں یا کہا کہ ہر میرا مملوک میری موت کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اس کا ایک مملوک موجود ہے پھر اس نے ایک دوسرا مملوک خریدا تو قسم کے وقت جو مملوک موجود ہے وہی مدبر ہوگا اور دوسرا مدبر نہیں ہوگا۔ اور اگر مولی انتقال کر گیا تو اس کی تہائی سے دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ اور امام ابو یوسف نے نوادر میں کہا کہ قسم کے روز جو اس کی ملک میں تھا وہ آزاد ہوگا اور جو بعد قسم کے حاصل کیا وہ آزاد نہ ہوگا اور اسی طرح اگر اس نے یوں کہا ہو کہ ہر میرا مملوک جب میں مروں تو وہ آزاد ہے تو بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ درحقیقت فی الحال کے واسطے ہے جیسا ہم بیان کر چکے تو بعد قسم کے جس کا مالک ہوا وہ آزاد نہ ہوگا اسی واسطے قسم کے وقت وہی مدبر ہو گیا دوسرا نہیں ہوا اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کلام سے عتق واجب کرنا اور وصیت کرنا لازم ہوتا ہے حتی کہ میت کی تہائی مال سے اعتبار کیا گیا اور وصیتوں میں آئندہ موت تک کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے اور حالت موجودہ کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اپنی تہائی مال کی وصیت میں اس مال کا بھی حساب کیا جاتا ہے جو بعد وصیت کے موت تک حاصل کرے اور زید کی اولاد کے واسطے اگر کچھ مال کی وصیت کی تو بعد وقت وصیت کے جو شخص اس کی اولاد میں پیدا ہو وہ بھی اس وصیت میں داخل ہوگا اور وصیت کا قول جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ آزاد کرنا ملک یا سبب ملک کی طرف نسبت کیا جائے تو اس نظر سے کہ وہ آزادی کا قول ہے مملوک غلام کو شامل ہوگا بنظر حالت موجودہ کے تو جو مملوک کہ فی الحال اس کے ملک میں موجود ہے مدبر ہو جائے گا حتی کہ اس کی بیع جائز نہ ہوگی اور اس نظر سے کہ وہ وصیت ہے تو وہ ایسے غلام کو بھی شامل ہوگا جو اس کے بعد خریدے تاکہ آئندہ حالت کو بھی شامل ہو جاوے وقت موت تک ہر مملوک جو اس کی ملک میں آوے سب کو شامل ہو اور قبل موت کے ملک حاصل ہونے کی حالت محض استقبالی ہے یعنی آئندہ ممکن ہے کہ اس کی ملک میں کچھ مملوک آویں یا نہ آویں تو لفظ کے تحت میں داخل نہیں ہو سکتی اور مولی کی موت کے وقت ایسا ہو جائے گا گویا اس نے کہا کہ میرا ہر مملوک یا ہر مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ آزاد ہے بخلاف اس کے کہ مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے جیسا کہ پہلے اس سے بیان ہو چکا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ قول ایک ہی تصرف ہے یعنی آزاد کرنے کا کلام ہے اور اس میں وصیت کرنا نہیں ہے اور ملک حاصل کرنے کی حالت فقط آئندہ زمانہ پر منحصر ہے تو دونوں قولوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تم نے حال و استقبال کو جمع کر دیا تو یہ اعتراض نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ ہم جواب دیتے ہیں کہ ہاں ہم نے جمع کر دیا لیکن مختلف دو سببوں سے جمع کیا یعنی ایک کو کلام عتق قرار دیا اور دوسرے کو وصیت سے شامل کیا اور جمع کرنا تو جب ہی نہیں جائز ہے جب ایک ہی سبب سے ہو۔

باب العتق علی جعل

یہ باب عوض مالی پر آزاد کرنے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ جعل اس مال کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے واسطے کچھ کام کرنے کے عوض مقرر کیا جائے خواہ وہ مال نقد ہو یا اس میں اسباب و جانور وغیرہ ہو پھر جو چیزیں پیمانہ سے بکتی ہیں ان کو کیلی کہتے ہیں اور جو وزن۔

سے بکتی ہیں وہ وزنی ہیں۔ ومن اعتق عبدہ علی مال فقبل العبد عتق وذلک مثل ان تقول انت حر علی الف درہم او بالف درہم وانما یعتق بقبولہ لانہ معاوضۃ المال بغیر المال اذ العبد لا یملک نفسہ ومن قضیۃ المعاوضۃ ثبوت الحکم بقبول العوض للحال کما فی البیع فاذا قبل صار حرا وما شرط دین علیہ حتی تصح الکفالۃ بہ بخلاف بدل الکتابۃ لانہ ثبت مع المنافی وھو قیام الرق علی ما عرف واطلاق لفظ المال ینتظم انواعہ من النقد والعرض والحیوان وان کان بغیر عینہ لانہ معاوضۃ المال بغیر المال فشابہ النکاح والطلاق والصلح عن دم العمد وکذا الطعام والمکیل والموزون اذا کان معلوم الجنس ولا تضرہ جہالۃ الوصف لانہا یسیرۃ —

جس شخص نے اپنے غلام کو مال پر آزاد کیا پس غلام نے اس کو قبول کیا تو فی الحال آزاد ہو گیا اور اس کی مثال یہ ہے کہ اپنے غلام سے کہا کہ تو ہزار درہم پر آزاد ہے یا بعوض ہزار درہم آزاد ہے۔ پھر آزاد جب ہی ہوگا کہ اس کو قبول کرے کیونکہ یہ مال معاوضہ بغیر مال ہے اس واسطے کہ غلام اپنی ذات کا مالک نہیں ہوگا اور معاوضہ کے لوازم میں سے یہ بات ہے کہ عوض قبول کرنے کے ساتھ فی الحال حکم ثابت ہو جاتا ہے جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ پس جب ہی غلام نے قبول کیا تو اس کے لئے آزادی کا حکم ثابت ہو گیا اور جو مال شرط لگایا تھا وہ غلام پر قرضہ رہا حتی کہ اس مال کی کفالت کرنا صحیح ہے۔ یعنی اگر غلام کی طرف سے کوئی اس مال کا کفیل ہو جاوے تو جائز ہے بخلاف بدل کتابت کے یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا کسی قدر مال پر تو اس مال کی کفالت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اس مال کے ساتھ اس کے منافی ایک امر موجود ہے یعنی مکاتب میں ہنوز مملوکیت قائم ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا پھر کتاب میں لفظ مال کو مطلق رکھا تو وہ نقد اور اسباب اور حیوان سب قسم کے مال کو شامل ہے اگرچہ وہ مال معین نہ ہو کیونکہ یہ مال عوض غیر مال کا ہے جیسے نکاح میں مہر اور طلاق بمال اور عمدی خون سے صلح مالی میں ہوتا ہے اور اسی طرح اناج اور کیلی اور وزنی چیزوں کو بھی شامل ہے بشرطیکہ ان کی جنس معلوم ہو اور وصف کا مجہول ہونا کچھ مضر نہیں ہے۔ کیونکہ یہ جہالت خفیفہ ہے فــ یعنی مثلاً چار من اناج عوض ٹھہرایا تو یہ مجہول ہے اور اگر چار من گیہوں کہے تو جنس معلوم ہو گئی۔ پھر اگر کھرے یا سفید یا سرخ نہ کہے تو کچھ ضرر نہیں ہے کیونکہ اوسط درجہ لگا لینے سے جہالت دور ہو جاتی ہے یوں ہی اگر حیوان میں گھوڑا یا خچر یا گائے وغیرہ کوئی جنس مقرر کر دی تو جائز ہے اور اوسط درجہ کا جانور قرار دیا جائے گا۔ قال ولو علق عتقہ باداء المال صح وصار ماذونا وذلک مثل ان یقول ان ادیت الی الف درہم فانت حر ومعنی قولہ صح انہ یعتق عند الاداء من غیر ان یصیر مکاتبا لانہ صریح فی تعلیق العتق بالاداء وان کان فیہ معنی المعاوضۃ فی الانتہاء علی ما نبین ان شاء اللہ تعالیٰ وانما صار ماذونا لانہ رغبہ فی الاکتساب بطلبہ الاداء منہ ومرادہ التجارۃ دون التکدی فکان اذنا لہ دلالۃ - اور اگر مولیٰ نے اس کا آزاد ہونا مال ادا کرنے پر مشروط کیا تو صحیح ہے اور یہ غلام ماذون ہو جائے گا یعنی اس کو تجارت کی اجازت ہو جائے گی اور اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہے اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ صحیح ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ مال ادا کرنے کے وقت آزاد ہو گا بغیر اس کے کہ مکاتب ہو جائے۔ کیونکہ مولیٰ کے کلام کے صریح یہ معنی ہیں کہ ادا کرنے پر آزادی مشروط ہی ہے اگرچہ اس میں انجام کو معاوضہ کے معنی ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اور یہ غلام اس واسطے ماذون قرار پایا کہ مولیٰ نے اس کو مال کمانے کی ترغیب دی اس طرح کہ اس سے ادائے مال کی خواہش کی اور مراد اس کی یہ ہے کہ تجارت کرے اور بھیک مانگنا مراد نہیں ہے تو یہ دلیل ہوئی کہ اس کو تجارت کی اجازت دے دی۔

وان احضر المال اجبره الحاکم علی قبضه وعتق العبد ومعنی الاجبار فیه وفی سائر الحقوق انه ینزل قابضا بالتخلیة وقال زفرؒ لا یجبر علی القبول وهو القیاس لانه تصرف یمین اذ هو تعلیق العتق بالشرط لفظا ولهذا لا یتوقف علی قبول العبد ولا یحتمل الفسخ ولا جبر علی مباشرة شروط الایمان لانه لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الکتابة لانه معاوضة والبدل فیها واجب ولنا انه تعلیق نظرا الی اللفظ ومعاوضة نظرا الی المقصود لانه ما علق عتقه بالاداء الا لیحثه علی دفع المال فینال العبد شرف الحریة والمولی المال بمقابلته بمنزلة الکتابة ولهذا کان عوضا فی الطلاق فی مثل هذا اللفظ حتی کان بائنا فجعلناه تعلیقا فی الابتداء عملا باللفظ ودفعا للضرر عن المولی حتی لا یمتنع علیه بیعه ولا یکون العبد احق بمکاسبه ولا یسری الی الولد المولود قبل الاداء وجعلناه معاوضة فی الانتهاء عند الاداء دفعا للغرور عن العبد حتی یجبر المولی علی القبول فعلی هذا یدور الفقه ویخرج المسائل نظیره الهبة بشرط العوض ولو ادی البعض یجبر علی القبول الا انه لا یعتق مالم یؤد الکل لعدم الشرط کما اذا حط البعض وادی الباقی ثم لو ادی الفا اکتسبها قبل التعلیق رجع المولی علیه وعتق لاستحقاقها ولو کان اکتسبها بعده لم یرجع المولی علیه لانه ماذون من جهته بالاداء منه ثم الاداء فی قوله ان ادیت یقتصر علی المجلس لانه تخییر وفی قوله اذا ادیت لا یقتصر لان اذا تستعمل للوقت بمنزلة متی ۔ پھر اگر غلام نے مال حاضر کیا تو مولی کو حاکم اس پر قبضہ کرنے کے لئے مجبور کرے گا اور غلام آزاد ہو گیا اور اس مقام پر اور دیگر حقوق میں جبر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مولی کو حاکم اس مال پر قابض قرار دے گا اس وجہ سے کہ کوئی روک ٹوک نہیں ہے اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حاکم اس کو قبول کرنے پر مجبور نہیں کرے گا اور قیاس اسی کو مقتضی ہے کیونکہ مولی نے جو کچھ کہا وہ تصرف قسم ہے کیونکہ یہ آزادی کو کلام کے ساتھ شرط پر مشروط کرنا ہوا۔ اسی واسطے غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہے اور قابل فسخ نہیں ہوتا ہے اور قسم کی شرطوں کو عمل میں لانے کے واسطے جبر نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ شرط پائے جانے سے پہلے کوئی استحقاق نہیں ثابت ہوتا ہے بخلاف کتابت کے کیونکہ وہ ایک معاوضہ کا معاملہ ہے اور مال معاوضہ اس میں واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کلام لفظ کے لحاظ سے تو بیشک تعلیق ہے یعنی شرطیہ کلام ہے ولیکن مقصود کے لحاظ سے یہ معاوضہ کا معاملہ ہے کیونکہ مولی نے جو غلام کا آزاد ہونا ادائے مال پر مشروط کیا تو سوائے اس کے کچھ مطلب نہ تھا کہ غلام کو مال دینے پر آمادہ کرے۔ پس غلام کو تو آزادی کی بزرگی حاصل ہو اور مولی کو اس کے مقابلہ میں مال حاصل ہو جیسے معاملہ کتابت میں ہوتا ہے لہذا اگر طلاق میں ایسا لفظ کہے یعنی زوجہ کو کہے کہ میں نے تجھے ہزار درہم پر طلاق دی تو یہ مال عوض طلاق ہوتا ہے حتی کہ طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ لہذا ہم نے مولی کا کہنا ایک راہ سے تعلیق اور دوسری راہ سے معاوضہ قرار دیا پس ہم نے اس قول کو ابتداء میں تعلیق ٹھہرایا تا کہ ظاہر لفظ پر عمل ہو جائے اور مولی سے ضرر بھی دور ہو حتی کہ اس کو غلام کا بیچنا ممتنع نہیں ہوا اور غلام بھی اپنی کمائی کا خود مختار نہیں ہوتا اور ادا کرنے سے پہلے اس مملوک کے جو اولاد پیدا ہوئی اس میں عتق نہیں پھیلا۔ اور ہم نے اس قول کو انجام کی راہ سے جبکہ اس نے مال ادا کرنا چاہا معاوضہ ٹھہرایا تا کہ غلام دھوکے سے بچے حتی کہ مولی کو مجبور کیا جائے گا کہ یہ مال قبول کرے اور اسی بناء پر فقہ کا مدار ہے اور مسائل نکلتے ہیں۔ اور نظیر اس کی ہبہ بشرط عوض ہے یعنی موہوب لہ اگر مال عوض لایا تو ہبہ کرنے والا مجبور کیا جاتا ہے کہ اس مال پر قبضہ کرے اور اگر یہ صورت ہوئی کہ غلام تھوڑا مال لایا تو بھی مولی کو اس پر قبضہ کرنے کے لئے مجبور کیا جائے گا ولیکن غلام ابھی آزاد نہ ہو گا جب تک پورا مال ادا نہ کرے کیونکہ ابھی شرط نہیں پائی گئی۔ جیسے اگر مولی نے تھوڑا مال کم کر دیا اور غلام نے باقی مال ادا کیا تو بھی بالفعل غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ پورا مال ادا کرنا مشروط تھا۔ پھر اگر غلام نے ایسے ہزار درہم ادا کئے جو اس نے تعلیق سے پہلے

کمائے تھے تو غلام آزاد ہو گیا لیکن مولی اس سے ہزار درہم واپس لے گا کیونکہ مولی ان درہموں کا مستحق تھا اور شرط پائے جانے سے غلام آزاد ہو گیا۔ اور اگر غلام نے تعلیق کے بعد ان کو کمایا ہو تو مولی اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا کیونکہ غلام کو اپنے مولی کی طرف تجارت کی اجازت ہو گئی جبکہ اس نے غلام کی طرف سے مال ادا ہونے کی شرط لگائی۔

پھر واضح ہو کہ جب اس نے غلام سے یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہے تو یہ کلام صرف اسی مجلس کے واسطے ہوگا کیونکہ یہ مختار کرنے کے معنی میں ہے یعنی اسی مجلس تک غلام کے اختیار کرنے پر رہے گا۔ اور اگر اس نے یوں کہا کہ جب تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تب آزاد ہے تو یہ صرف مجلس تک ہی نہیں ہے کیونکہ لفظ (جب) کا استعمال (کسی وقت) کے مانند صرف وقت کے معنی میں ہوتا ہے یعنی جب کبھی ادا کرے آزاد ہوگا۔ ومن قال لعبدہ انت حر بعد موتی علی الف درہم فالقبول بعد الموت لاضافۃ الایجاب الی ما بعد الموت فصار کما اذا قال انت حر غدا علی الف درہم بخلاف ما اذا قال انت مدبر علی الف درہم حیث یکون القبول الیہ فی الحال لان ایجاب التدبیر فی الحال الا انہ لا یجب المال لقیام الرق قالوا لا یعتق علیہ فی مسألۃ الکتاب وان قبل بعد الموت مالم یعتقہ الوارث لان المیت لیس باھل للاعتاق وھذا صحیح - اور جس نے اپنے غلام سے کہا کہ تو میری موت کے بعد ہزار درہم پر آزاد ہے تو غلام کا قبول کرنا بعد موت کے بہتر ہوگا کیونکہ مولی نے اس کلام کو اپنی موت کے بعد پر مضاف کیا ہے تو گویا یوں کہا کہ تو کل کے روز ہزار درہم پر آزاد ہے یعنی جو وقت اپنے کلام میں رکھا ہے گویا اس وقت یہ کلام کیا تو اسی وقت قبول بھی معتبر ہے بخلاف اس کے اگر یوں کہا کہ تو ہزار درہم پر مدبر ہے تو اس کلام میں قبول کرنا غلام کی طرف فی الحال معتبر ہے کیونکہ مدبر کرنے کا کلام فی الحال ہے ولیکن مال ابھی واجب نہ ہوگا کیونکہ غلام ابھی رقیق موجود ہے۔ پھر مشائخؒ نے فرمایا کتاب کے مسئلہ میں غلام آزاد نہ ہوگا اگرچہ وہ مولی کی موت کے بعد قبول کرے جبتک کہ اس کو وارث آزاد نہ کرے (یا وصی یا قاضی آزاد نہ کرے) کیونکہ اس وقت میت کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔ قال ومن اعتق عبدہ علی خدمتہ اربع سنین فقبل العبد عتق ثم مات من ساعتہ فعلیہ قیمۃ نفسہ فی مالہ عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وقال محمد قیمۃ خدمتہ اربع سنین اما العتق فلانہ جعل الخدمۃ فی مدۃ معلومۃ عوضا فیتعلق العتق بالقبول وقد وجد ولزمتہ خدمۃ اربع سنین لانہ یصلح عوضا فصار کما اذا اعتقہ علی الف درہم ثم مات العبد فالخلافیۃ فیہ بناء علی خلافیۃ اخری وھی ان من باع نفس العبد منہ بجاریۃ بعینھا ثم استحقت الجاریۃ او ھلکت یرجع المولی علی العبد بقیمۃ نفسہ عندھما وبقیمۃ الجاریۃ عندہ وھی معروفۃ ووجہ البناء انہ کما یتعذر تسلیم الجاریۃ بالھلاک والاستحقاق یتعذر الوصول الی الخدمۃ بموت العبد وکذا بموت المولی فصار نظیرھا - امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو چار برس اپنی خدمت کرنے پر آزاد کیا پس غلام نے اس کو قبول کیا تو آزاد ہو گیا پھر ادائے خدمت سے پہلے غلام مر گیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام کے مال میں غلام کی ذات کی قیمت واجب ہو گی اور امام محمد نے کہا کہ چار برس خدمت کی قیمت واجب ہو گی یعنی جبکہ غلام کا کچھ مال بھی ہو اور شیخ مصنفؒ نے کہا کہ آزاد ہونا اس وجہ سے ہوا کہ یہ ایک مدت معلوم تک خدمت کرنا آزادی کا عوض قرار دیا گیا ہے تو غلام کے قبول کرنے پر آزادی متعلق ہو جائے گی اور قبول کرنا پایا گیا۔ اور غلام کے ذمہ چار برس خدمت کرنا واجب ہوا کیونکہ خدمت گزاری اس کا عوض ہو سکتی ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے ہزار درہم پر اس کو آزاد کیا پھر غلام نے بعد قبول کے ادائے مال سے پہلے انتقال کیا اور واضح ہو کہ اس میں اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ بعوض ایک معین باندی کے فروخت کیا یعنی غلام قبول کر کے آزاد ہو گیا پھر مولی کے پاس سے یہ باندی کسی شخص نے

اپنی مملوکہ ثابت کر کے لے لی یا سپرد کرنے سے پہلے مرگئی تو شیخین کے نزدیک مولی اس غلام سے اس کی ذات کی قیمت واپس لے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک باندی مذکورہ کی قیمت لے گا اور یہ مسئلہ معروف ہے اسی پر یہ عتق کا مسئلہ مبنی ہے اس وجہ سے کہ باندی کے مرنے یا مستحقہ ہو جانے سے مولیٰ کو ملنا ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح غلام کے مرنے یا مولیٰ کے مرنے سے غلام کی خدمت ملنا ممکن نہیں ہے تو یہ بھی اس مسئلہ کی نظیر ہو گیا۔ ومن قال لآخر اعتق امتك على الف درهم علىّ على ان تزوجنيها ففعل فابت ان تزوجه فالعتق جائز ولا شئ على الآمر لان من قال لغيره اعتق عبدك على الف درهم علي ففعل لا يلزمه شئ ويقع العتق من المامور بخلاف ما اذا قال لغيره طلق امرأتك على الف درهم علىّ ففعل حيث يجب الالف على الآمر لان اشتراط البدل على الاجنبى فى الطلاق جائز وفى العتاق لا يجوز وقد قررناه من قبل ۔

اور جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنی باندی کو ایسے ہزار درہم پر جو مجھ پر ہوں گے آزاد کر دے اس شرط پر کہ اس کو میرے ساتھ بیاہ دے اس نے ایسا ہی کیا۔ پھر باندی نے اس کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو آزاد ہو جانا جائز ہے اور حکم دینے والے پر کچھ مال نہ ہو گا کیونکہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے غلام کو ہزار درہم پر جو مجھ پر ہوں گے آزاد کر دے۔ پس اس نے یہی کیا تو کہنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے اور آزاد کرنا اسی شخص کی طرف سے ہو جاتا ہے جس کا وہ غلام تھا بخلاف اس کے اگر دوسرے شخص سے کہا کہ اپنی جورو کو ہزار درہم پر جو مجھ پر ہوں گے طلاق دے دے۔ پس اس نے یہی کیا تو کہنے والے پر ہزار درہم واجب ہوں گے کیونکہ طلاق کی صورت میں عوض کا مال کسی اجنبی پر شرط لگانا جائز ہے اور آزاد کرنے کی صورت میں اجنبی کے ذمہ مال شرط کرنا نہیں جائز ہے اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ف یعنی باب خلع میں یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر باپ نے اپنے مال سے اپنی دختر صغیرہ کا خلع لیا تو باپ پر مال لازم ہو گا کیونکہ اجنبی پر مال لازم ہو جاتا ہے تو باپ پر بدرجہ اولیٰ لازم ہو گا۔ ولو قال اعتق امتك عنى على الف درهم والمسألة بحالها قسمت الالف على قيمتها ومهر مثلها فما اصاب القيمة اداه الآمر وما اصاب المهر بطل عنه لانه لما قال عنى تضمن الشراء اقتضاء على ما عرف واذا كان كذلك فقد قابل الالف بالرقبة شراء وبالبضع نكاحا فانقسم عليهما ووجبت حصة ما سلم له وهو الرقبة وبطل عنه ما لم يسلم وهو البضع فلو زوجت نفسها منه لم يذكره وجوابه ان ما اصاب قيمتها سقط فى الوجه الاول وهى للمولى فى الوجه الثانى وما اصاب مهر مثلها كان مهرها فى الوجهين ۔ اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنی باندی کو میری طرف سے ہزار درہم پر آزاد کر دے اس شرط پر کہ اس کا نکاح میرے ساتھ کرے تو اس نے یہی کیا مگر باندی نے اس کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو ہزار درہم اس باندی کی قیمت اور اس کے مہر مثل پر تقسیم کئے جائیں۔ پس جس قدر اس کی قیمت کے مقابلہ میں پڑیں ان کو حکم دینے والا ادا کرے اور جس قدر اس کے مہر کے مقابلہ میں پڑیں وہ اس کے ذمہ ثابت نہ ہوں گے کیونکہ جب اس نے یہ لفظ کہا کہ میری طرف سے آزاد کر دے تو یہ بطریق اقتضاء کے خرید کو متضمن ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا یعنی گویا کہا کہ میں نے تیری باندی تجھ سے خریدی تو میرے ہاتھ بیچ کر پھر وکیل ہو کر اس کو میری طرف سے آزاد کر دے لیکن اس نے ہزار درم بمقابلہ قیمت و نکاح کے قرار دیئے ہیں اور جب یہ خرید کو متضمن ٹھہرا تو کہنے والے نے ہزار درم کو بمقابلہ خرید رقبہ و نکاح بضع کے قرار دیا تو ہزار درہم ان دونوں پر تقسیم ہوئے تو ان دونوں میں سے جو چیز اس کے سپرد ہوئی یعنی رقبہ تو اس کا حصہ اس پر واجب ہوا یعنی اس کے ملک میں آ کر آزاد ہوئی اور دوسری چیز یعنی بضع نکاح جو اس کو سپرد نہیں ہوئی اس کا حصہ اس کے ذمہ واجب نہیں ہوا اور اگر دونوں مسئلوں میں فرض کرو کہ باندی نے اپنا نکاح اس کے ساتھ منظور کر لیا تو امام محمد نے جامع صغیر میں اس کو ذکر نہیں کیا۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ ہزار میں سے جس قدر بمقابلہ قیمت باندی کے پڑے وہ مسئلہ اول کی صورت میں ساقط ہو گا اور دوسرے مسئلہ

کی صورت میں یہ مقدار مولی کو ملے گی اور ہزار کا باقی حصہ جو اس باندی کے مہر مثل کے مقابلہ میں پڑا وہ دونوں صورتوں میں اس باندی کا مہر ہوگا۔

باب التدبیر

یہ باب مدبر کرنے کے بیان میں ہے۔ اذا قال المولی لمملوکه اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر منی او انت مدبر او قد دبرتک فقد صار مدبرا لان هذه الالفاظ صریح فی التدبیر فانه اثبات العتق عن دبر۔

اگر مولی نے اپنے مملوک کو کہا کہ جب میں مروں تو تو آزاد ہے یا کہا کہ تو میرے بعد آزاد ہے یا کہا کہ تو مدبر ہے یا میں نے تجھے مدبر کیا تو وہ مدبر ہو جائے گا خواہ غلام ہو یا باندی ہو کیونکہ یہ الفاظ مدبر کرنے کے واسطے صریح ہیں کیونکہ مدبر کرنا یہی کہ اپنی موت کے بعد عتق ثابت کرے ف۔ یعنی غلام بالفعل اس کے ملک میں ہے اور اس نے عتق واقع کیا مگر اس کا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ مدبر ہو جائے گا اور چونکہ یہ الفاظ صریح ہیں لہذا اس کی نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ ثم لا یجوز بیعه ولا هبته ولا اخراجه عن ملکه الا الی الحریة کما فی الکتابة وقال الشافعیؒ یجوز لانه تعلیق العتق بالشرط فلا یمتنع به البیع والهبة کما فی سائر التعلیقات وکما فی المدبر المقید ولان التدبیر وصیته وهی غیر مانعة من ذلک ولنا قوله علیه السلام المدبر لا یباع ولا یوهب ولا یورث وهو حر من الثلث ولانه سبب الحریة لان الحریة تثبت بعد الموت ولا سبب غیره ثم جعله سببا فی الحال اولی لوجوده فی الحال وعدمه بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان اهلیة التصرف فلا یمکن تاخیر السببیة الی زمان بطلان الاهلیة بخلاف سائر التعلیقات لان المانع من السببیة قائم قبل الشرط لانه یمین والیمین مانع والمنع هو المقصود وانه یضاد وقوع الطلاق والعتاق وامکن تاخیر السببیة الی زمان الشرط لقیام الاهلیة عنده فافترقا ولانه وصیة والوصیة خلافة فی الحال کالوراثة وابطال السبب لا یجوز له وفی البیع وما یضاهیه ذلک .... پھر جب مدبر ہو گیا تو اس کا بیع کرنا یا ہبہ کرنا نہیں جائز ہے اور کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں جائز ہے سوائے آزاد کرنے کے یعنی اگر مدبر کو بالفعل آزاد کر دے تو جائز ہے جیسے کتابت کی صورت میں مکاتب کو کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں جائز ہے سوائے اس کے کہ چاہے آزاد کر دے (اور یہی جمہور علما کا قول ہے) اور امام شافعی نے کہا کہ اس کا بیچنا و ہبہ وغیرہ کرنا جائز ہے کیونکہ مدبر کرنا عتق کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہوتا ہے تو جیسے دیگر تعلقات میں ہے اسی طرح اس تعلیق میں بھی ہبہ و بیع منع نہ ہوگا۔ اور جیسے مدبر مقید میں یہ بات بالاتفاق جائز ہے اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت ایسا کرنے سے مانع نہیں ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ مدبر نہ فروخت کیا جائے اور نہ ہبہ کیا جائے اور نہ میراث میں لایا جائے بلکہ وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہے (رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مدبر کرنا آزادی کا سبب ہے کیونکہ بعد موت کے آزادی ثابت ہوتی ہے تو اس کا کوئی سبب چاہیئے حالانکہ مدبر کرنے کے سوائے کوئی سبب نہیں ہے۔ پھر اس سبب کو فی الحال سبب ٹھہرانا اولی ہے کیونکہ مدبر کرنا فی الحال پایا گیا اور بعد موت کے نہیں پایا گیا اور اس وجہ سے کہ موت کے بعد آدمی سے تصرف کی لیاقت جاتی رہتی ہے تو لیاقت زائل ہونے کے وقت تک سبب ہونے کی تاخیر دینا ممکن نہیں ہے یعنی بالفعل آزادی کا سبب ہو گیا بخلاف دیگر تعلیقات کے کیونکہ ان میں سبب ہونے سے مانع قائم ہے۔

یعنی جب تک شرط نہ پائی جائے تب تک جزا نہیں واقع ہو سکتی کیونکہ تعلیق تو قسم ہے اور قسم روکنے والی چیز ہے اور روکنا ہی مقصود ہوتا ہے اور روکنے کے باوجود طلاق یا عتاق کی لیاقت باقی رہتی ہے پس مدبر کرنے اور دیگر تعلیقات میں فرق ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت میں مثل وراثت کے فی الحال خلیفہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور سبب کو باطل کرنا جائز نہیں ہوتا حالانکہ بیع وہبہ وغیرہ میں باطل کرنا لازم ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ جمہور فقہاء کے نزدیک مدبر اس قابل نہیں رہتا کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہو کیونکہ اس میں آزادی کا سبب بالفعل موجود ہے اس واسطے کہ اگر اپنی مملوک کو مدبر کیا اور وہ بعد موت کے آزاد ہوا تو بالاتفاق اس کے آزاد ہونے کا کوئی اور سبب نہیں سوائے اس کے کہ مولیٰ نے اس کو اپنی زندگی میں مدبر کیا تھا مگر یہ سبب مولیٰ کی موت کے بعد پیدا نہیں ہوا کیونکہ اس وقت مولیٰ میں لیاقت نہیں ہے بلکہ زندگی میں جس وقت مدبر کیا تو اسی وقت آزادی کا سبب پیدا ہو گیا پھر اگر اس کا بیع وہبہ وغیرہ جائز ہو تو اس کی آزادی کا سبب مٹانا لازم ہوگا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔

پس ثابت ہوا کہ مدبر کا بیچنا وغیرہ جائز نہیں ہے ولیکن امام شافعیؒ نے ان قیاسات کے معارضہ میں حدیث جابر رضی اللہ عنہ پیش کی کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنا غلام مدبر کیا تھا حالانکہ اس کا کچھ مال نہ تھا۔ پس یہ خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے تشریف لا کر فرمایا کہ کون شخص مجھ سے یہ غلام خریدتا ہے پس اس کو نعیم ابن عبداللہ نے سو درہم کو خریدا پس وہ درہم آپ نے اس مرد انصاری کو دیئے اور فرمایا کہ ان سے اپنا قرضہ ادا کر۔ رواہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی والدارقطنی۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور یہی مذہب امام احمدؒ و اسحاقؒ وغیرہم کا ہے اور یہ جواب ہو سکتا ہے کہ آپ نے اس کا مدبر کرنا جائز نہیں رکھا یعنی ابھی مدبر کرنے کا قصد تھا آپ نے اس کو فروخت کر دیا لیکن اس تاویل میں اشکال ہے۔ ہاں جمہور علمائے سلف کا قول یہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی امام مالکؒ کا قول ہے۔ ع۔ **قال وللمولی ان یستخدمه ويواجره وان كانت امة وطيها وله ان يزوجها لان الملك فيه ثابت له وبه يستفاد ولاية هذه التصرفات**۔

اور مولیٰ کو اختیار ہے کہ غلام مدبر سے اپنی خدمت لے اور اس کو اجارہ پر دے دے اور اگر باندی ہو تو اس سے وطی کرے اور چاہے کسی دوسرے سے اس کا نکاح کر دے اس واسطے کہ مدبر میں ملکیت ابھی قائم رہتی ہے اور ملک ہی کی وجہ سے ان تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ **فاذا مات المولى عتق المدبر من ثلث ماله لما روينا ولان التدبير وصية لانه تبرع مضاف الى وقت الموت والحكم غير ثابت فى الحال فينفذ من الثلث حتى لو لم يكن له مال غيره يسعى فى ثلثيه وان كان على المولى دين يسعى فى كل قيمته لتقدم الدين على الوصية ولا يمكن نقض العتق فيجب رد قيمته**۔

پس جب مولیٰ مرا تو مدبر اس کی تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا بدلیل حدیث مذکورۂ بالا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا وصیت ہوتا ہے یعنی تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا کیونکہ یہ ایسا احسان ہے جو مرنے کے وقت رکھا گیا ہے اور حکم آزادی ابھی ثابت نہیں ہوا تو تہائی ترکہ سے نافذ ہوگا کیونکہ میت کا حق صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہے حتیٰ کہ اگر میت کا کچھ مال سوائے اس غلام مدبر کے نہ ہو تو یہ اپنی دو تہائی قیمت کے واسطے وارثوں کے لئے کمائی کرے گا۔ یعنی صرف ایک تہائی آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ پر قرضہ ہو تو مدبر اپنی پوری قیمت کے واسطے کمائی کرے گا یعنی کچھ آزاد نہ ہوگا کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے ولیکن اس کی آزادی توڑنا ممکن نہیں تو واجب ہوا کہ اس کی قیمت کرائی جائے۔ **وولد المدبرة مدبر وعلى ذلك نقل اجماع الصحابة** رض۔

اور مدبرہ باندی کی اولاد بھی مدبر ہوتی ہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع کرنا روایت کیا گیا ہے ف۔ اجماع کی تقریر یہ ہوگی کہ عبدالرزاق نے عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما اور زہری اور سعید ابن المسیب سے اور امام محمدؒ نے ابراہیم نخعی سے یہی حکم روایت کیا

اور صحابہؓ میں سے کسی سے اس کے خلاف روایت نہیں ہے تو یہ دلیل ہے کہ سب نے اسی پر اتفاق کیا ہے اگرچہ صریح اجماع کی روایت مجھے نہیں ملی۔ م۔ یہ سب مدبر مطلق کا بیان تھا اور اگر مدبر کرنا کسی قید کے ساتھ ہو تو اسے مدبر مقید کہتے ہیں آگے اس کا بیان ہے۔م۔ وان علق التدبير بموته على صفة مثل ان يقول ان مت من مرضى هذا او سفرى هذا او من مرض كذا فليس بمدبر ويجوز بيعه لان السبب لم ينعقد فى الحال لتردد فى تلك الصفة بخلاف المدبر المطلق لانه تعلق عتقه بمطلق الموت وهو كائن لا محالة - اگر مولی نے مدبر کرنا اپنی کسی خاص صفت کے موت پر قرار دیا مثلاً یوں کہا کہ اگر میں اپنے اس مرض سے مروں یا فلاں مرض میں مروں تب تو آزاد ہے تو یہ مدبر نہ ہوگا اور اس کا بیچنا جائز ہے کیونکہ فی الحال اس کا سبب منعقد نہیں ہوا کیونکہ ہنوز اس صفت میں تردد ہے بخلاف مدبر مطلق کے کیونکہ اس کی آزادی مطلق مرنے پر ہے اور مرنا لامحالہ واقع ہوگا یعنی اس کا سبب فی الحال منعقد ہوگیا۔ فان مات المولى على صفة التى ذكرها عتق كما يعتق المدبر معناه من الثلث لانه ثبت حكم التدبير فى آخر جزء من اجزاء حياته لتحقق تلك الصفة فيه فلهذا يعتبر من الثلث ومن المقيد ان يقول ان مت الى سنة او عشر سنين لما ذكرنا بخلاف ما اذا قال الى مائة سنة ومثله لا يعيش اليه فى الغالب لانه كالكائن لا محالة - پھر اگر مولی اسی صفت و حالت پر مرا جو اس نے بیان کی تھی تو یہ آزاد ہوجائے گا جیسے مدبر آزاد ہوجاتا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ صرف تہائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ مولی کی آخری جزو زندگی میں اس کے مدبر ہوجانے کا حکم ثابت ہوا کیونکہ اس صفت کا وجوب اسی جزو میں ہوا ہے اسی واسطے تہائی سے اعتبار ہوگا اور منجملہ تدبیر مقید کے یہ صورت ہے کہ مولی کہے کہ اگر میں ایک سال تک یا دس سال تک مرا تو تو آزاد ہے کیونکہ اس مدت پر مرنا کوئی امر یقینی نہیں بلکہ مشکوک ہے برخلاف اس کے اگر مولی نے کہا کہ اگر میں سو برس تک مرگیا تو تو آزاد ہے حالانکہ ایسا شخص غالباً اس مدت تک زندہ نہیں رہ سکتا تو یہ مدبر مطلق ہے کیونکہ ایسی موت لامحالہ ہونے والی ہے ف۔ اور یہ حسنؒ کی روایت ابوحنیفہ سے منتقی میں مذکور ہے اور یہی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول مشہور ہے۔ کذا قال العلامۃ العینی رحمہ اللہ تعالی۔

باب الاستیلاد

یہ باب استیلاد کے بیان میں ہے۔ استیلاد سے یہ مراد ہے کہ اپنی باندی سے وطی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا جس کا نسب اپنے باپ سے ثابت ہوا تو استیلاد ثبوت ہوا ورنہ نہیں۔ پس استیلاد صرف ثبوت نسب پر ہے اور استیلاد کے معنی ولد حاصل کرنا ہے پس اگر باندی سے استیلاد کیا اور بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہوجائے گی چنانچہ فرمایا۔ اذا ولدت الامة من مولاها فقد صارت ام ولد له لا يجوز بيعها ولا تمليكها لقوله عليه السلام اعتقها ولدها اخبر عن اعتاقها فيثبت بعض مواجبه وهو حرمة البيع ولان الجزئية قد حصلت بين الواطى والموطوءة بواسطة الولد فان الماءين قد اختلطا بحيث لا يمكن الميز بينهما على ما عرف فى حرمة المصاهرة الا ان بعد الانفصال تبقى الجزئية حكما لا حقيقة فضعف السبب فاوجب حكما مؤجلا الى ما بعد الموت وبقاء الجزئية حكما باعتبار النسب وهو من جانب الرجال فكذا الحرية تثبت فى حقهم لا فى حقهن حتى اذا ملكت الحرة زوجها وقد ولدت منه لا يعتق بموتها وثبوت حق مؤجل يثبت حق الحرية فى الحال فيمتنع جواز البيع واخراجها لا

الی الحریۃ فی الحال ویوجب عتقہا بعد موتہ وکذا اذا کان بعضہا مملوکا لہ لان الاستیلاد لایتجزی فانہ فرع النسب فیعتبر باصلہ۔ اگر باندی کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہوگئی اس کی بیع جائز نہیں اور نہ کسی دوسرے کی ملک میں دینا جائز ہے بدلیل اس حدیث سے کہ اس عورت کو اس کے بچہ نے آزاد کر دیا۔ اس حدیث میں آپ نے اس عورت کے آزاد کئے جانے کی خبر دی ہے تو آزادی کے بعض احکام ثابت ہوئے اور وہ بیع حرام ہونا ہے اور اس دلیل سے کہ وطی کرنے والے مرد اور جس عورت سے وطی کی گئی ہے ان دونوں میں بواسطہ فرزند کے جزو ہونا ثابت ہو گیا یعنی مولیٰ میں اور ام ولد میں جزئیت ثابت ہے۔ کیونکہ دونوں کا نطفہ اس طرح مختلط ہو گیا کہ امتیاز ممکن نہیں ہے جیسا کہ حرمت مصاہرۃ کے مذکور میں بیان ہوا مگر اتنی بات ہے کہ بچہ پیدا ہو جانے کے بعد یہ جزئیت صرف حکم کی راہ سے باقی رہتی ہے اور در حقیقت نہیں رہتی یعنی جب تک بچہ پیٹ میں ہے تو جزئیت حقیقتاً موجود ہے اور جب بچہ الگ ہو گیا تو صرف حکماً جزئیت رہ گئی تو آزادی کا سبب کمزور ہو گیا۔

پس اس سے ایک میعاد پر حکم ثابت ہوا یعنی مولیٰ کی موت کے بعد آزاد ہو گی اور حکم کی راہ سے جزئیت باقی رہنا بلحاظ نسب کے ہے اور نسب کا اعتبار مردوں کی طرف سے ہوتا ہے تو آزادی کا حق بھی مردوں کے حق میں ثابت ہو گا نہ عورتوں کے حق میں حتیٰ کہ اگر آزادہ عورت کسی سبب سے اپنے شوہر غلام کی مالک ہوئی حالانکہ اس عورت کی اس شوہر سے اولاد ہو چکی ہے تو بھی اس عورت کے مرنے سے اس کا یہ غلام شوہر آزاد نہ ہو گا۔ اور رہا یہ کہ ایک میعاد پر آزادی ثابت ہونا یعنی مولیٰ کے مرنے پر ام ولد کا آزاد ہونا اس کے حق آزادی کو فی الحال ثابت کرتا ہے تو بیع کرنا اور اپنی ملک سے نکالنا سب صورتوں میں ممتنع ہو گا سوائے اس کے کہ فی الحال آزاد کر دے اور بعد موت کے آزادی کا موجب ہے اور واضح ہو کہ اگر باندی کا کوئی حصہ اس کی ملک میں ہو اور اس نے اس کو ام ولد بنایا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ استیلاد ایسی چیز نہیں ہے جس کے ٹکڑے ہو سکیں کیونکہ اصل نسب ہے اور ام ولد ہونا اس کی فرع ہے اور نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اسی قیاس پر استیلاد کے بھی جزو نہیں ہو سکتے ف۔ ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کے فرزند ابراہیم کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو اس کے فرزند نے آزاد کیا۔ اسی حدیث کا شیخ مصنف نے اشارہ کیا ہے لیکن اس کے اسناد ضعیف ہیں اور امام محمد نے کتاب الآثار میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ ممبر پر بلند آواز سے فرماتے تھے کہ ام ولد عورتوں کا بیچنا حرام ہے جب باندی اپنے مولیٰ سے بچہ جنی تو وہ آزاد ہو گئی اور اس کے بعد وہ رقیقہ نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور جب آپ نے ممبر پر تمام صحابہ کے سامنے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے انکار نہ کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ثابت ہو گیا۔ اور یہی معنی ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد نے حدیث سلامۃ بنت معقل سے روایت کئے اور امام مالک نے مؤطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جو باندی اپنے مالک سے بچہ جنے وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ ہبہ ہو گی بلکہ جب تک زندہ رہا اس سے نفع اٹھا دے پھر جب وہ مرا تو وہ آزاد ہو گئی و اسنادہٗ صحیح شیخ خطابی نے کہا کہ اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم گروہ انبیاء میں کسی کے وارث نہیں ہوتے اور نہ ہمارا کوئی وارث ہوتا ہے جو کچھ ہم نے چھوڑا وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے حالانکہ آپ نے ماریہ قبطیہ کو چھوڑا تھا اور وہ آپ کی ام ولد تھی۔

پس اگر ام ولد کی بیع جائز ہوتی تو ماریہ کے دام صدقہ کئے جاتے حالانکہ یہ ہرگز نہیں ہوا۔ م ع۔ قال ولہ

وطيها واستخدامها واجارتها وتزويجها لان الملك فيها قائم فاشبهت المدبرة — اور مولی کو اختیار ہے کہ اپنی ام ولد سے وطی کرے اور اس سے خدمت لے اور اس کو مزدوری پر دے دے اور اس کا بیاہ کردے کیونکہ اس میں ملک قائم ہے تو مدبرہ کے مشابہ ہوگئی۔ ولا يثبت نسب ولدها الا ان يعترف به وقال الشافعیؒ يثبت نسبه منه وان لم يدع لانه لما ثبت النسب بالعقد فلان يثبت بالوطي وانه اكثر افضاء اولى ولنا ان وطي الامة يقصد به قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع عنه فلا بد من الدعوة بمنزلة ملك اليمين من غير وطي بخلاف العقد لان الولد يتعين مقصودا منه فلا حاجة الى الدعوة —

اور ام ولد کے بچہ کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولے اس کا اقرار کرے اور امام شافعیؒ نے کہا کہ نسب ثابت ہوجائے گا اگرچہ مدعی نہ ہو کیونکہ جب نکاح سے نسب ثابت ہوجاتا ہے تو حلت وطی سے بدرجہ اولی ثابت ہوجائے گا کیونکہ اس میں وطی کا قابو زیادہ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باندی کی وطی سے اپنی خواہش پوری کرنی مقصود ہوتی ہے نہ اولاد کیونکہ اس سے مانع موجود ہے یعنی اگر اولاد ہو تو قیمت کم یا زائل ہوجاتی ہے لہذا نسب کا دعوی کرنا ضرور ہے جیسے بدوں وطی کے خالی ملک میں ہوتا ہے بخلاف عقد نکاح کے کہ اس میں اولاد کا مقصود متعین ہے تو دعوی نسب کی کچھ حاجت نہیں فان جاءت بعد ذلك بولد ثبت نسبه بغير اقرار معناه بعد اعتراف منه بالولد الاول لانه بدعوى الولد الاول مقصودا منها فصارت فراشا كالمعقودة بعد النكاح ——— پھر اگر ایک مرتبہ بچہ کا اقرار کرلیا یعنی وہ ام ولد ہوچکی پھر اس کے بعد اس کا بچہ پیدا ہوا تو بغیر اقرار کے اس کا نسب ثابت ہوگا یعنی مولی نے اول بچہ کے نسبت اقرار کیا یہ میرا بچہ ہے تو اس کے بعد جب دوسرا بچہ پیدا ہو وہ مولی کے نسب سے ہوگا کیونکہ پہلے بچہ کا دعوی کرنے سے ظاہر ہوگیا کہ باندی کو فراش کرنے سے یہ مقصود تھا تو ام ولد بھی ویسا ہی فراش ہوگئی جیسے نکاح باندھی ہوئی عورت فراش ہوتی ہے۔ الا انه اذا نفاه ينتفي بقوله۔ لیکن منکوحہ کے بچہ اور ام ولد کے بچہ میں یہ فرق ہے کہ اگر مولی نے ام ولد کے بچہ کی نفی کی تو صرف اس کے قول سے نفی ہوجاتا ہے۔ لان فراشها ضعيف حتى يملك نقله بالتزويج بخلاف المنكوحة حيث لا ينتفي الولد بنفيه الا باللعان لتاكد الفراش حتى لا يملك ابطاله بالتزويج وهذا الذي ذكرناه حكم فاما الديانة فان كان وطيها وحصنها ولم يعزل عنها يلزمه ان يعترف به ويدعي لان الظاهر ان الولد منه وان عزل عنها او لم يحصنها جاز له ان ينفيه لان هذا الظاهر يقابله ظاهر آخر هكذا روي عن ابي حنيفةؒ وفيه روايتان اخريان عن ابي يوسف وعن محمدؒ ذكرناهما في كفاية المنتهى — اس وجہ سے کہ ام ولد کا فراش ہونا کمزور ہے یہاں تک کہ مولی کو یہ اختیار ہے کہ اپنے پاس سے منتقل کرکے کسی مرد اجنبی کے نکاح میں دے دے بخلاف منکوحہ کے کہ اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر سے نفی نہیں ہوتا مگر لعان کے ساتھ کیونکہ اس کا فراش مضبوط ہے حتی کو شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے نکاح میں دے کر منتقل کرے۔ پھر جو ہم نے ام ولد کے بچہ کی نفی ہونے کا ذکر کیا یہ ظاہری حکم ہے۔ اور دیانت کی راہ سے اگر مولی نے اس سے وطی کی اور اس کو محفوظ رکھا اور بغیر انزال کے اس سے جدا نہیں ہوتا رہا تو مولی پر واجب ہے کہ اس بچہ کا اقرار کرے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ یہ مولی کا بچہ ہے۔ اور اگر بغیر انزال اس سے جدا ہوتا رہا یا اس کو محفوظ نہیں رکھا تو براہ دیانت بھی جائز ہوگا کہ بچہ کی نفی کرے کیونکہ اس ظاہر کے مقابل میں دوسرا ظاہر بھی موجود ہے ایسا ہی ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ اور اس میں دوسری دو روایتیں بھی امام ابو یوسف و محمدؒ سے آئی ہیں جن کو ہم نے کفایت المنتہی میں ذکر کیا ہے۔ وان زوجها فجاءت بولد فهو في حكم امه لان حق الحرية يسري الى الولد

کالتدبیر الابری ان ولد الحرۃ حر و ولد القنۃ رقیق - اور اگر مولی نے اپنی ام ولد کو بیاہ دیا پھر اس کے ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ اپنی ماں کے حکم میں ہے کیونکہ حق آزادی فرزند میں پھیلتا ہے جیسے مدبر کرنے کا حکم ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ طفل جو آزادہ عورت کے پیٹ سے پیدا ہوا آزاد ہے اور جو محض باندی ہے اس کا بچہ رقیق ہے یعنی مملوک ہے - والنسب یثبت من الزوج لان الفراش له وان کان النکاح فاسدا اذ الفاسد ملحق بالصحیح فی حق الاحکام ولو ادعاہ المولی لا یثبت نسبه منه لانه ثابت النسب من غیرہ ویعتق الولد وتصیر امه ام ولد له لاقرارہ — اور مولی نے جس مرد کے ساتھ نکاح کر دیا ہے بچہ کا نسب اس مرد سے ثابت ہوگا کیونکہ فراش اسی کا ہے اگرچہ نکاح بطور فاسد ہوا ہو اس واسطے کہ احکام کے بارہ میں نکاح فاسد ملحق بصحیح ہے اور جو بچہ کہ ام ولد کے شوہر سے پیدا ہوا اگر مولی نے اس بچہ کا دعوی کیا تو مولی سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ شوہر سے اس کا نسب ثابت ہے ولیکن مولی کے دعوی کرنے سے یہ بچہ آزاد ہو گیا اور اس کی ماں اپنے مولی کی ام ولد ہو گئی کیونکہ مولی نے خود اس کا اقرار کیا ہے - واذا مات المولی عتقت من جمیع المال لحدیث سعید بن المسیب ان النبی علیه السلام امر بعتق امهات الاولاد وان لا یبعن فی دین ولا یجعلن من الثلث ولان الحاجة الی الولد اصلیة فتقدم علی حق الورثة والدین کالتکفین بخلاف التدبیر لانه وصیة بما هو من زوائد الحوائج — اور جب مولی نے انتقال کیا تو اس کی ام ولد اس کے کل مال سے آزاد ہو جائے گی یعنی اگر مولی کا کل مال یہی ہو تو بھی آزاد ہو جائے گی بدلیل حدیث سعید ابن مسیب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام الولد عورتوں کو آزاد کرنے کا حکم دیا کہ وہ کسی قرضہ میں فروخت نہ کی جائیں اور تہائی مال سے نہ ٹھہرائی جائیں رواہ الدارقطنی - اور بدلیل اس کے کہ فرزند کی جانب حاجت اصلی ہے پس وارثوں کے حق پر اور قرضہ پر مقدم کی جائے گی جیسے کفن دینے کو مقدم کرتے ہیں بخلاف مدبر کرنے کے کیونکہ یہ وصیت ہے یعنی ایسی چیز کی وصیت ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہے - ولا سعایة علیها فی دین المولی للغرماء لما روینا ولانها لیست بمال متقوم حتی لا تضمن بالغصب عند ابی حنیفة فلا یتعلق بها حق الغرماء کالقصاص بخلاف المدبر لانه مال متقوم - اور ام ولد پر مولی کا قرضہ ادا کرنے میں قرض خواہوں کے لئے کمائی کرنی واجب نہ ہوگی بدلیل حدیث مذکورۂ بالا اور اس دلیل سے کہ ام ولد کچھ مال قیمتی نہیں ہے حتی کہ اگر کوئی اس کو غصب کر لے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا - پس ام ولد کے ساتھ قرض خواہوں کا حق متعلق نہیں ہوتا جیسے کسی پر مقتول کا قصاص واجب ہو تو مقتول کے قرض خواہ اس کو اپنے قصاص میں گرفتار نہیں کر سکتے، برخلاف مدبر کے کہ وہ قیمتی مال ہے - واذا اسلمت ام ولد النصرانی فعلیها ان تسعی فی قیمتها وهی بمنزلة المکاتبة لا تعتق حتی تؤدی السعایة وقال زفر تعتق فی الحال والسعایة دین علیها وهذا الخلاف فیما اذا عرض علی المولی الاسلام فابی فان اسلم تبقی علی حالها له ان ازالة الذل عنها بعد ما اسلمت واجب وذلک بالبیع او الاعتاق وقد تعذر البیع فتعین الاعتاق ولنا ان النظر من الجانبین فی جعلها مکاتبة لانه یندفع الذل عنها بصیرورتها حرة یدا والضرر عن الذمی لانبعاثها علی الکسب نیلا لشرف الحریة فیصل الذمی الی بدل ملکه اما لو اعتقت وهی مفلسة تتوانی فی الکسب ومالیة ام الولد یعتقدها الذمی متقومة فیترک وما یعتقدہ ولانها ان لم تکن متقومة فهی محترمة وهذا یکفی لوجوب الضمان کما فی القصاص المشترک اذا عفا احد الاولیاء یجب المال للباقین — اور اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہو گئی تو وہ اپنی قیمت کے واسطے کمائی کرے گی یعنی محض مملوکہ کی قیمت سے تہائی قیمت ادا کرے گی اور وہ بمنزلہ مکاتبہ کے ہے کہ جب تک کما کر ادا نہ کرے

آزاد نہ ہوگی۔ اور زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ فی الحال آزاد ہو جائے گی اور کمائی کرنا اس کے اوپر قرضہ ہے اور پھر یہ اس صورت میں ہے کہ اس کے مولیٰ یعنی نصرانی پر اسلام پیش کیا گیا اور اس نے انکار کیا ہو اور اگر وہ بھی مسلمان ہو گیا تو یہ بدستور اس کی ام ولد رہے گی۔ زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ مسلمان ہو گئی تو اس سے ذلت دور کرنا واجب ہے اور یہ دو ہی طرح سے ہو سکتا ہے یا تو بیع کی جائے یا آزاد کی جائے اور ام ولد کا بیچنا ممکن نہیں ہے، یہی رہ گیا کہ آزاد کی جائے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کو مکاتبہ کر دینے میں اس کے اور نصرانی دونوں کے حق میں بہتری ہے کیونکہ ام ولد سے ذلت دور ہو جائے گی اس لئے کہ وہ اپنی کمائی کی راہ سے آزاد ہو گئی اور نصرانی سے ضرر اس طرح دور ہوتا ہے کہ یہ عورت اپنی آزادی حاصل کرنے کے لئے کمائی پر آمادہ ہوگی تو نصرانی کو اپنا عوض مل جائے گا۔ اور اگر وہ بالفعل آزاد کر دی جائے حالانکہ مفلس ہے تو کمائی کرنے سے تساہل کرے گی۔ اور نصرانی کا یہ حال ہے کہ وہ ام ولد کو مال قیمتی تصور کرتا ہے تو اس کو اس کے اعتقاد پر چھوڑا جائے گا اور اگر ہم نے مانا کہ وہ مال قیمتی نہیں ہے مگر محترم ہے اور یہ احترام ہی تاوان واجب ہونے کے لئے کافی ہے جیسے قصاص مشترک میں اگر اولیاء مقتول میں سے ایک نے عفو کیا تو باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہو جاتا ہے ف یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہیں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اس کا خون رائیگاں نہ ہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہو جاتا ہے۔ ف یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہیں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اس کا خون رائیگاں نہ ہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہوگی اسی طرح نصرانی کی ام ولد بھی ایک نفس محترمہ ہے جب وہ نصرانی کے پاس سے چھڑائی گئی تو نصرانی کے واسطے مال واجب ہوگا۔ ولو مات مولاها عتقت بلا سعاية لانها ام ولد ولو عجزت في حياته لاترد قنة لانها لو ردت قنة اعيدت مكاتبة لقيام الموجب — اور اگر اس کا مولیٰ نصرانی مرگیا تو وہ بغیر کمائی کرنے کے آزاد ہو جائے گی کیونکہ وہ ام ولد ہے اور اگر وہ نصرانی زندہ رہا مگر یہ کمائی ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو بھی اس کی رقیقہ نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اگر رقیقہ کی جائے تو کچھ نہیں ہو سکتا سوائے اس کے کہ مکاتبہ کی جائے کیونکہ جس سبب سے وہ مکاتبہ کی گئی تھی یعنی اس کا مسلمان ہونا اور مولیٰ کا کافر ہونا یہ سبب اب بھی قائم ہے۔ ومن استولد امة غيره بنكاح ثم ملكها صارت ام الولدله - وقال الشافعيؒ لا تصير ام ولد له ولو استولدها بملك يمين ثم استحقت ثم ملكها تصير ام ولد له عندنا وله فيه قولان وهو ولد المغرور، له انها علقت برقيق فلان تكون ام ولد له لما اذا علقت من الزنا ثم ملكها الزاني وهذا لان امومية الولد باعتبار علوق الولد حرا لانه جزء الام في تلك الحالة والجزء لا يخالف الكل ولنا ان السبب هو الجزئية على ما ذكرنا من قبل والجزئية انما تثبت بينهما بنسبة الولد الواحد الى كل واحد منهما كملا وقد ثبت النسب فيثبت الجزئية بهذه الواسطة بخلاف الزنا لانه لا نسب فيه للولد الى الزاني وانما يعتق على الزاني اذا ملكه لانه جزؤه حقيقة بغير واسطة نظيره من اشترى اخاه من الزنا لا يعتق عليه لانه ينسب اليه بواسطة نسبته الى الوالد وهي غير ثابتة - اگر ایک نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور اس سے بچہ ہوا پھر خود اس باندی کا مالک ہو گیا تو اس کی ام ولد ہوگی اور امام شافعی نے کہا کہ ام ولد نہ ہوگی اور اگر ایک باندی مول لے کر اس سے وطی کی اور بچہ پیدا ہوا پھر ایک شخص نے ثابت کیا

کہ یہ باندی میری ملک ہے پھر خریدار کسی طرح اس کا مالک ہوا تو بھی ہمارے نزدیک اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ اور شافعیؒ کے اس میں دو قول ہیں اور یہ مغرور کا بچہ ہے (مغرور کے معنی دھوکا کھایا ہوا یعنی جب کسی مرد نے کسی عورت سے ملک رقبہ یا ملک نکاح پر عمداً وطی کی اور اس سے اولاد ہوئی پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو اولاد بقیمت آزاد ہے اور اولاد کا باپ دھوکا کھایا ہوا قرار پایا گیا) امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ غیر کی باندی کو جو حمل رہا تھا وہ بچہ رقیق تھا تو شوہر کی ملک میں آنے سے بوجہ اس بچہ کے ام ولد نہ ہوگی جیسے غیر کی باندی کو زناء سے حاملہ کیا۔ پھر زانی اس باندی کا مالک ہوا تو ام ولد نہیں ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد ہونا اس لحاظ سے ہوتا ہے کہ اس کے پیٹ میں آزاد بچہ کا حمل رہا ہے کیونکہ یہ بچہ اس حالت حمل میں اپنی ماں کا جزو ہے اور جزو کبھی اپنی کل سے مخالف نہیں ہوتا ہے یعنی ماں کو بھی آزادی کا استحقاق حاصل ہو جائے گا اور چونکہ مسئلہ میں رقیق کا حمل رہا تو وہ آزاد نہیں اور نہ اس کے سبب سے ماں آزاد ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آزاد ہونے کا سبب تو جزئیت ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ وطی کرنے والے اور موطوءہ عورت میں جزئیت ہو جاتی ہے اور جزئیت ان دونوں میں جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ ایک بچہ دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا پورا منسوب ہو اور اس مسئلہ میں نسب ثابت ہے یعنی جبکہ غیر کی منکوحہ باندی سے بچہ ہوا ہے تو باپ سے بھی نسب ثابت ہے پس اس واسطے سے جزئیت بھی ثابت ہوگی بخلاف زناء کے کیونکہ زناء کی صورت میں بچہ کا نسب زانی سے ثابت نہیں ہوتا اور اگر کبھی وہ زانی کی ملک میں آتا ہے تو صرف اس وجہ سے آزاد ہو جاتا ہے کہ بغیر واسطہ کے درحقیقت وہ اس کا جزو ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بھائی کو جو زنا سے ہے یعنی اس کے باپ نے غیر کی باندی سے زنا کیا تھا جس سے یہ بچہ پیدا ہوا پس اس نے اس کو خریدا تو وہ اس پر سے آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کے ساتھ اس کی نسبت بواسطہ باپ کی نسبت کے ہے حالانکہ وہ ثابت نہیں ہے یعنی وہ اس کا بھائی اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ اس کے باپ کا بیٹا ہو حالانکہ باپ نے زنا کیا تھا تو وہ باپ کا بیٹا نہ ہوا اور جب باپ کا بیٹا نہیں تو اس کا بھائی بھی نہ ہوا۔ واذا وطی جاریة ابنه فجاءت بولد فادعاه ثبت نسبه منه وصارت ام ولد له وعليه قيمتها وليس عليه عقرها ولا قيمة ولدها وقد ذكرنا المسألة بدلائلها فی كتاب النكاح من هذا الكتاب وانما لا يضمن قيمة الولد لانه انعلق حر الاصل لاستناد الملك الى ما قبل الاستيلاد — اور اگر مثلاً زید نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پھر اس کے بچہ پیدا ہوا زید نے اس کا دعویٰ کیا تو زید سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی اور زید پر واجب ہوگا کہ اس کی قیمت اپنے پسر کو ادا کرے مگر زید پر باندی کا عقر اور بچہ کی قیمت کچھ واجب نہ ہوگی اور عقر سے مراد وہ مال جو بطور مہر کے ایسی وطی میں لازم ہو جس میں حد زنا واجب نہیں ہے اور ہم نے یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے کتاب النکاح میں آخر باب نکاح رقیق میں ذکر کیا ہے اور زید اس بچہ کی قیمت کا اس واسطے ضامن نہ ہوگا کہ اس کا حمل اصلی آزادی پر رہا تھا کیونکہ باپ کی ملکیت اس کے وطی کرنے سے کچھ پہلے قرار دی گئی ہے۔ وان وطی اب الاب مع بقاء الاب لم يثبت النسب لانه لا ولاية للجد حال بقاء الاب — اور اگر باپ کے باپ یعنی دادا نے اپنے پوتے کی باندی سے وطی کی اور بچہ ہوا حالانکہ باپ بھی زندہ موجود ہے تو دادا سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کی ولایت نہیں پہنچتی ہے۔ ولو كان الاب ميتا يثبت من الجد كما يثبت نسبه من الاب لظهور ولايته عند فقد الاب وكفر الاب ورقه بمنزلة موته لانه قاطع للولاية — اور اگر باپ مر گیا ہو تو دادا سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ جیسے باپ کی وطی سے باپ سے ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ باپ

کے نادار ہونے کے وقت دادا کی ولایت ظاہر ہو جاتی ہے۔ اور اگر باپ کافر ہو یا رقیق ہو تو بمنزلہ مردہ کے ہے کیونکہ اس کی ولایت قطع ہو گئی۔ واذا کانت الجاریۃ بین شریکین فجاءت بولد فادعاہ احدھما ثبت نسبہ منہ ۔ اور اگر ایک باندی دو شخصوں میں مشترک ہو پس اس کے بچہ پیدا ہوا پھر دونوں میں سے ایک نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا ف۔ خواہ یہ دعویٰ حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں کچھ فرق نہیں ہے۔ لانہ لما ثبت النسب فی نصفہ لمصادفتہ ملکہ ثبت فی الباقی ضرورۃ انہ لا یتجزی لما ان سببہ لا یتجزی وھو العلوق اذ الولد الواحد لا ینعلق من ماءین ۔ کیونکہ جب آدھے میں نسب ثابت ہوا کیونکہ آدھی باندی اس کی ملک میں ہے تو باقی میں بھی ثابت ہو گیا کیونکہ بدیہی بات ہے کہ نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے کیونکہ اس کا سبب نہیں ٹکڑے ہو سکتا اور سبب اس کا نطفہ ٹھہرنا اس واسطے کہ ایک بچہ دو نطفہ سے نہیں ٹھہر سکتا۔ وصارت ام ولد لہ ۔ اور یہ باندی اس مدعی کی ام ولد ہو جائے گی ف۔ یعنی بالاتفاق جس شریک نے نسب کا دعویٰ کیا ہے اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ مگر اس کی کیفیت میں اختلاف ہے چنانچہ صاحبین کے نزدیک ایکبارگی ام ولد ہو جائے گی۔ لان الاستیلاد لا یتجزی عندھما ۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک استیلاد کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ف۔ یعنی جہاں ام ولد ہونا ثابت ہو تو کل باندی میں ثابت ہو گا ورنہ نہیں اور امامؒ کے نزدیک ٹکڑے ہو کر کل میں ثابت ہو گا چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفۃؒ یصیر نصیبہا ام ولد لہ ثم یتملک نصیب صاحبہ اذھو قابل للملک ویضمن نصف عقرھا لانہ وطی جاریۃ مشترکۃ اذ الملک یثبت حکما للاستیلاد فیتعقبہ الملک فی نصیب صاحبہ ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلے مدعی کا حصہ اس کا ام ولد ہو جائے گا۔ پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو جائے گا کیونکہ وہ حصہ قابل ملک ہے یعنی وطی کے دن جو شریک کے حصہ کی قیمت تھی وہ دے کر مالک ہو جائے گا اور باندی کے نصف عقر کا بھی ضامن ہو گا کیونکہ اس نے مشترک باندی سے وطی کی اس واسطے کہ اس کے ملک پوری میں ثابت ہونا بوجہ استیلاد کے ہے تو وطی کے بعد ہی شریک کے حصہ میں ملک ثابت ہو گی ف۔ تو وطی کرنا بدوں ملک کی حالت میں ہوا اور چونکہ آدھی اس کی مملوکہ ہے تو فقط نصف عقر یعنی حصہ شریک کا ضامن ہو گا۔ بخلاف الاب اذا استولد جاریۃ ابنہ لان الملک ھنالک یثبت شرطا للاستیلاد فیتقدمہ فصار واطیا ملک نفسہ ۔ بخلاف اس کے اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو اس پر عقر لازم نہ ہو گا۔ کیونکہ یہاں اس طور پر ملک ثابت ہوئی جو استیلاد کے واسطے شرط ہے تو استیلاد سے مقدم ہو گی کیونکہ شرط اپنی مشروط سے پہلے ہوتی ہے تو باپ اپنی مملوکہ سے وطی کرنے والا ہو گیا ف۔ اور اپنی ملک میں وطی کرنے سے عقر لازم نہیں ہوتا اور شریک کی وطی میں استیلاد کی ضرورت سے بعد وطی کے ملک ثابت کی گئی پس نصف عقر کا ضامن ہوا۔ ولا یغرم قیمۃ ولدھا لان النسب یثبت مستندا الی وقت العلوق فلم یتعلق شیء منہ علی ملک الشریک ۔ اور اس باندی کے بچہ کی قیمت کا ضامن نہ ہو گا کیونکہ نسب کا ثبوت نطفہ قرار پانے کے وقت سے ہوا ہے تو شریک کی ملکیت پر بچہ بھی نطفہ کا ٹھہراؤ نہیں ہوا ف۔ کیونکہ نطفہ بعد وطی کے قرار پایا اور وطی ہوتے ہی یہ حصہ شریک کا مالک ٹھہرا تو نطفہ اسی کے ملک پر قرار پایا ہاں وطی کا شروع ہونا البتہ ملک شریک پر تھا اسی واسطے عقر کا ضامن ہوا تھا۔ وان ادعیاہ معا ثبت نسبہ منھما ۔ اور اگر دونوں شریکوں نے ساتھ ہی اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو دونوں سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا ف۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک اس کا پورا باپ ہے مگر وہ دونوں کا ایک بیٹا ہے۔ معناہ اذا حملت علی ملکھما وقال الشافعیؒ یرجع الی قول القافۃ لان اثبات النسب من شخصین مع علمنا ان الولد لا یتخلق من ماءین متعذر

فعملنا بالشبه وقد سر رسول الله علیه السلام بقول القائف فی اسامة رض — دونوں سے نسب ثابت ہونا اس وقت ہے کہ اس کا حاملہ ہونا دونوں کی ملک پر ہوا ہو اور امام شافعی و احمدؒ نے کہا کہ قیافہ پہچاننے والوں کے قول پر رجوع کیا جائے گا کیونکہ دو شخصوں سے نسب ثابت ہونا محال ہے جبکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ بچہ کا پیدا ہونا دو نطفہ سے نہیں ہوتا ہے تو ہم نے مشابہت پر عمل کیا یعنی دونوں میں سے جس کے مشابہ ہوا اسی کا بچہ ہے اور اسامہ بن زید کے حق میں ایک قیافہ شناس کے قول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش ہوئے تھے ف یعنی اسامہ کے حق میں کچھ لوگ بدگمانی کرتے تھے کہ یہ زید کا بیٹا ہے اور اس کا قصہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت ہے۔ قالت دخل علی رسول الله صلی الله علیه وعلی آله وسلم ذات یوم مسرورا فقال یا عائشه الم تری ان مجززا المدلجی دخل علی وعندی اسامة ابن زید وزید علیهما قطیفة وقد غطیا رؤسهما وبدت اقدامهما فقال هذه اقدام بعضها من بعض قال ابو داؤد وکان اسامة اسود وکان زید ابیض۔ آپ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز میرے پاس خوش بشاش تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عائشہ تجھے معلوم ہوا کہ مجزز مدلجی نے کیا کہا ہے وہ ابھی میرے پاس آیا تھا اور وہاں اسامہ و زید دونوں کملی اوڑھے سوتے تھے۔ دونوں کا سر ڈھکا ہوا تھا اور قدم کھلے ہوئے تھے تو مجزز نے دیکھ کر کہا کہ یہ قدم بعض سے بعض پیدا ہیں۔ اس حدیث کو آئمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے اور ابوداؤد نے کہا کہ زید کا رنگ گورا تھا اور اسامہ کا رنگ کالا تھا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ قیافہ شناس کے قول پر رجوع کیا جائے۔ ولنا کتاب عمرؓ الی شریح فی هذه الحادثة لبسا فلبس علیهما ولو بینا لبین لهما وهو ابنهما یرثهما ویرثانه وهو للباقی منهما وکان ذلک بمحضر من الصحابة رضؓ وعن علیؓ مثل ذلک — اور ہماری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان بنام قاضی شریح ایسے ہی واقعہ میں اس طرح ہے کہ دونوں شریکوں نے معاملہ کو حفظ کر رکھا پس تو بھی اسی طرح مبہم رکھ اور اگر وہ دونوں ظاہر کرتے تو حکم بیان کر دیا جاتا۔ پس یہ بچہ ان دونوں کا بیٹا ہے کہ دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں بھی اس کے وارث ہیں اور میراث ان دونوں میں سے باقی کے واسطے ہوگی اور یہ معاملہ جماعت صحابہ کے حضور میں ہوا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اسی کے مثل مروی ہے ف — واضح ہو کہ بیہقی نے مبارک ابن فضالہ کے طریق سے حسن بصری سے انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور واقعہ یہ تھا کہ دو مردوں نے ایک باندی سے جب وہ حیض سے پاک ہوگئی وطی کی اس سے ایک لڑکا ہوا۔ پس دونوں نے اس کا دعوی کیا اور یہ معاملہ حضرت عمرؓ کے حضور میں پیش ہوا تو آپ نے تین قیافہ شناس بلائے ان سبھوں نے اتفاق کیا کہ اس بچہ میں ان دونوں کی شباہت ملتی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود بھی قیافہ پہچانتے تھے تو فرمایا کہ کتیا پر سیاہ اور زرد اور کھرا کتا پڑتا تھا تو بچوں میں ہر رنگ کی مشابہت پیدا ہو جاتی تھی اور آدمیوں میں کبھی میں نے ایسا نہیں دیکھا تھا یہاں تک کہ اب اس کو دیکھتا ہوں۔ پھر حکم دیا کہ یہ ان دونوں کا بیٹا ہے اور ان دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں اس کی میراث پاویں گے اور وہ ان دونوں میں سے باقی کا ہوگا۔ اس حکم کے معنی یہ ہیں کہ جب تک دونوں زندہ ہیں تو دونوں پر اس کی پرورش واجب ہے اور جب کوئی مر جائے تو جو باقی رہا وہی اس کا باپ ہے مگر یہ لڑکا اس کا پورا وارث ہوگا جو مر گیا اور جب دوسرا مرے تو اس کا بھی پورا وارث ہوگا اور اگر یہ لڑکا پہلے مر جائے تو یہ دونوں مل کر ایک باپ کا حصہ اس کے مال سے پاویں گے۔ اور

ایک مرگیا پھر بیٹا مرا اور ایک باپ باقی ہے تو اس کی میراث صرف اسی باپ کے واسطے ہوگی. بیہقی ونسائی نے مبارک ابن فضالہ میں کلام کیا لیکن یحییٰ ابن سعید ویحییٰ ابن معین وامام احمد وعفان ابن مسلم وابن عدی وغیرہ نے ثقہ کہا ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ حسن بصری نے حضرت عمر رضی اللہ کو نہیں پایا لیکن اس انقطاع میں ضرر نہیں ہے پس اس کی اسناد ہے اور اس کو عبدالرزاق نے دوسرے طریق سے قتادہ رحمہ اللہ سے روایت کیا لیکن قتادہ نے بھی حضرت عمرؓ کو نہیں پایا وقد رواہ الطحاوی وغیرہ۔ اور طحاوی نے شرح آثار میں اور عبدالرزاق نے مصنف میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہی حکم روایت کیا کہ آپ نے دونوں مردوں کو فرمایا کہ یہ لڑکا تم دونوں کے درمیان ہے تم دونوں کا وارث ہوگا اور تم دونوں اس کے وارث ہوگے اور تم دونوں سے جو باقی رہے وہ اس کی میراث پاوے گا۔ اور بیہقی نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب یمن میں تھے تو تین آدمیوں نے ایک عورت سے ایک ہی طہر میں وطی کی. پس آپ نے ان سب کے درمیان قرعہ ڈالا جس کے نام قرعہ نکلا اس کے ساتھ بچہ لاحق کیا اور دو تہائی نفقہ اس پر رکھا زید ابن ارقم نے کہا پھر جبکہ میں مدینہ آیا تو میں نے یہ فیصلہ آنحضرت سے بیان کیا۔ پس آپ سن کر ہنسے اور اس حدیث کی اصل سنن اربعہ میں موجود ہے۔م ع۔ ولانھما استویا فی سبب الاستحقاق فیستویان فیہ والنسب وان کان لا یتجزی ولکن یتعلق بہ احکام متجزیۃ فما یقبل التجزیۃ یثبت فی حقھما علی التجزیۃ ومالا یقبلھا یثبت فی حق کل واحد منھما کملا کان لیس معہ غیرہ الا اذا کان احد الشریکین ابا للآخر او کان احدھما مسلما والآخر ذمیا لوجود المرجح فی حق المسلم وھو الاسلام وفی حق الاب وھو مالہ من الحق فی نصیب الابن وسرور النبی علیہ السلام فیما روی لان الکفار کانوا یطعنون فی نسب اسامۃ وکان قول القائف مقطعا لطعنھم فسربہ اور ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ استحقاق کے سبب میں دونوں شریک مساوی ہیں یعنی ملک اور دعویٰ میں برابر ہیں تو استحقاق میں برابر ہوئے اور نسب اگرچہ ٹکڑے ہونے کے قابل نہیں ہے ولیکن اس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہیں کہ ان کے اجزاء ہو سکتے ہیں.

پس جن احکام کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے میراث وغیرہ تو وہ اجزا ہو کر دونوں شریکوں کے حق میں ثابت ہوں گے اور جن کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں جیسے نسب وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق میں پورے پورے ثابت ہوں گے یعنی مثلاً ہر شریک سے اس کا نسب پورا ثابت ہوگا گویا اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں کیونکہ دونوں مساوی ہیں لیکن اگر دونوں شریکوں میں سے ایک باپ اور دوسرا اس کا بیٹا ہو یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ذمی ہو تو برابری نہ ہوگی کیونکہ مسلمان کے حق میں ایسی بات موجود ہے جس سے مسلمان کو ترجیح ہے اور وہ اسلام ہے۔ اور باپ کے حق میں بھی ایسی ہی بات موجود ہے یعنی وہ حق جو باپ کو بیٹے کے مال میں حاصل ہے رہا مجزز مدلجی کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خوش ہونا اس وجہ سے تھا کہ اسامہ کے نسب میں کفار لوگ طعن کرتے تھے اور مجزز کے قول سے کافروں کا قول رد ہوتا تھا اس واسطے آپ خوش ہوئے تھے پس حاصل یہ ہوا کہ اگر دونوں شریکوں نے ایکبارگی دعویٰ کیا اور دونوں میں سے کسی میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جس سے اس کو ترجیح ہو تو حکم یہی ہوگا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے۔ وکانت الامۃ ام ولد لھما۔ اور اس بچہ کی ماں ان دونوں کی ام ولد ہو جائے گی۔ لصحۃ دعوۃ کل واحد منھما فی نصیبہ فی الولد فیصیر نصیبہ منھا ام ولد تبعا لولدھا۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کا دعویٰ اپنے بچہ کی بابت صحیح ہے تو بچہ کے تابع ہو کر اس کی ماں کا بھی وہ جزو جو شریک کے حصہ میں ہے اس کا ام ولد ہوگا۔ وعلی کل واحد منھما نصف العقر قصاصا بمالہ علی الآخر ویرث الابن من کل واحد منھما میراث ابن کامل لانہ اقرلہ بمیراثہ کلہ وھو حجۃ فی حقہ۔ اور دونوں

میں سے ہر ایک پر جو نصف عقر واجب ہے وہ اس کا بدلہ ہو جائے گا جو دوسرے پر واجب ہے اور یہ لڑکا ان دونوں میں سے ہر ایک سے پوری ایک بیٹے کی میراث پاوے گا کیونکہ ہر ایک نے اس کے واسطے اس کی پوری میراث کا اقرار کیا ہے اور ہر ایک کا اقرار اس پر حجت ہے۔ ویرثان منه میراث اب واحد لاستوائهما فی السبب کما اذا اقاما البینة۔ اور یہ دونوں اس سے ایک ہی باپ کی میراث پاویں گے کیونکہ سبب میں دونوں برابر ہیں جیسے دو شخصوں میں ہر ایک نے کسی چیز کے لئے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو وہ چیز ان دونوں میں مساوی مشترک قرار دی جائے گی۔ واذا وطی المولی جاریة مکاتبه فجاءت بولد فادعاه فان صدقه المکاتب ثبت نسب الولد منه وعن ابی یوسف رحمه الله انه لا یعتبر تصدیقه اعتبارا بالاب یدعی ولد جاریة ابنه ووجهه الظاهر وهو الفرق ان المولی لا یملک التصرف فی اکساب مکاتبه حتی لا یتملکه والاب یملک تملکه فلا معتبر بتصدیق الابن ۔ اور اگر مولی نے اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا جس کا اس نے دعوی کیا۔ پس اگر مکاتب اس کی تصدیق کرے تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور امام ابی یوسف سے روایت ہے کہ مکاتب کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں اس قیاس پر کہ جیسے باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ کا دعوی کیا تو بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن قول اول ظاہر الروایة ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مولی کو اپنے مکاتب کی کمائی میں تصرف کا اختیار نہیں ہے حتی کہ وہ اپنے مکاتب کی کمائی اپنے قبضہ میں نہیں لا سکتا اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ بیٹے کی کمائی اپنے قبضہ میں لاوے۔ جبکہ ضرورت ہو تو بیٹے کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور تصدیق مکاتب کی ضرورت ہے۔ وعلیه عقرها لانه لا یتقدمه الملک لان ماله من الحق کاف لصحة الاستیلاد لما نذکره ۔ اور مولی پر اس باندی کا عقر واجب ہوگا کیونکہ وطی سے پہلے اس کی ملک ساقط نہیں ہو سکتی کیونکہ مولی کا جو کچھ حق ہے وہ صرف استیلاد صحیح ہونے کو کافی ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ وقیمة ولدها لانه فی معنی المغرور حیث اعتمد دلیلا وهو انه کسب کسبه فلم یرض برقه فیکون حرا بالقیمة ثابت النسب منه۔ اور مولی پر اس بچہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ مولی بھی دھوکا کھائے ہوئے کے معنی میں ہے کیونکہ اس نے ایک دلیل پر اعتماد کیا کیونکہ اس نے اپنی کمائی یعنی مکاتب کی چیز کو تصرف میں لایا تو وہ بچہ کے رقیق ہونے پر راضی نہیں ہوا تو یہ بچہ بقیمت آزاد اور مولی سے ثابت النسب ہوگا۔ ولا تصیر الجاریة ام ولد له لانه لا ملک له فیها حقیقة کما فی ولد المغرور۔ مگر یہ مکاتب والی باندی اس کے مولی کی ام ولد نہ ہو جائے گی کیونکہ درحقیقت اس میں مولی کی کوئی ملک نہیں نہیں ہے جیسے مغرور کے بچہ میں ہوتا ہے ف۔ یعنی اگر زید سے خالد کی باندی نے آکر کہا کہ میں آزاد عورت ہوں تو مجھ سے نکاح کر لے۔ پس اس نے نکاح کیا اور یہ بچہ پیدا ہوا پھر خالد کو پتہ معلوم ہوا اور اس نے دعوی کر کے اپنی باندی لے لی تو بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہے اور یہ باندی ام ولد نہیں ہوتی ہے۔ وان کذبه المکاتب فی النسب لم یثبت لما بینا انه لا بد من تصدیقه۔ اور اگر مکاتب نے دعوی نسب میں مولی کی تکذیب کی تو نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہے۔ فلو ملکه یوما ثبت نسبه منه لقیام الموجب وزال حق المکاتب اذ هو المانع۔ پھر اگر مولی کبھی اس بچہ کا مالک ہوا تو مولی سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ سبب موجب موجود ہے اور حق مکاتب زائل ہو گیا اور یہی مانع تھا ف۔ یعنی مکاتب کی تصدیق نہ کرنے سے نسب نہیں ثابت ہوتا تھا جب مکاتب کا حق ہی نہیں رہا تو نسب ثابت ہو گیا۔

۞ ۞ ۞

کتاب الایمان

یہ کتاب قسموں کے بیان میں ہے واضح ہو کہ حلف بمعنی قسم ہے۔ حالف قسم کھانے والا۔ محلوف علیہ جس بات پر قسم کھائی ہو۔ یمین جس کی پابندی نہ کرنے پر جزاء لازم ہو جیسے واللہ میں یہ چیز نہ کھاؤں گا حتی کہ اگر کھائی تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر کہے کہ اگر میں یہ چیز کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہو تو فقہا اس کو بھی یمین کہتے ہیں حتی کہ اگر کھاوے تو اس کا غلام آزاد ہوگا۔ حنث قسم توڑنا۔ حانث قسم توڑنے والا۔ قال الایمان علی ثلثة اضرب الیمین الغموس ویمین منعقدة ویمین لغو فالغموس ھو الحلف علی امر ماض یتعمد الکذب فیہ فھذا الیمین یاثم فیھا صاحبھا لقولہ علیہ السلام من حلف کاذبا ادخلہ اللہ النار — قدوری نے فرمایا کہ قسموں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک یمین غموس اور دوم یمین منعقدہ اور سوم یمین لغو۔ پس غموس وہ قسم ہے جو کسی گزرے ہوئے امر پر عمداً جھوٹ قسم کھاوے۔ پس ایسی قسم کھانے والا گنہگار ہوتا ہے یعنی کبیرہ گناہ ہے کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو شخص جھوٹ قسم کھاوے اس کو اللہ تعالیٰ دوزخ میں ڈالے گا ف اور صحیح ابن حبان میں پوری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی امر پر قسم کھائی حالانکہ وہ جھوٹا ہے تاکہ قسم کے ذریعہ سے کسی مسلمان کا مال لے جائے تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت کو حرام کرے گا اور اس کو دوزخ میں ڈالے گا اور صحیحین کی روایت میں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ایسے حال میں ملے گا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہوگا۔ ف ع۔ ولا کفارة فیھا الا التوبة والاستغفار۔ اور اس قسم میں کفارہ نہیں ہے سوائے توبہ و استغفار کے ف یعنی یہ ایسا گناہ نہیں ہے جو کفارہ سے معاف ہو بلکہ کبیرہ گناہ ہے جو سوائے توبہ و استغفار کے معاف نہ ہوگا اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور غموس قسم کھانا کبیرہ گناہوں سے ہیں۔ پس جب یہ کبیرہ گناہ ہوا تو اس کے واسطے کفارۂ قسم کافی نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ ع م۔ اور یہی اکثر علما کا قول ہے۔ ف۔ وقال الشافعیؒ فیھا الکفارة لانھا شرعت لرفع ذنب ھتک حرمة اسم اللہ تعالیٰ وقد تحقق بالاستشھاد باللہ کاذبا فاشبہ المعقودة ولنا انھا کبیرة محضة والکفارة عبادة تتادی بالصوم ویشترط فیھا النیة فلا تناط بھا بخلاف المعقودة لانھا مباحة ولو کان فیھا ذنب فھو متاخر متعلق باختیار مبتدء وما فی الغموس ملازم فیمتنع الالحاق — اور امام شافعیؒ نے کہا کہ یمین غموس میں کفارہ لازم ہے کیونکہ کفارہ تو اس واسطے مشروع ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی ہتک حرمت کا گناہ دور کرے اور یمین غموس میں یہ بات پائی گئی اس طرح کہ دروغ طور پر اس نے اللہ تعالیٰ کے نام سے شہادت لی۔ پس غموس بھی منعقدہ کے مشابہ ہوگئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یمین غموس محض کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ ایک عبادت ہوتا ہے جو روزہ سے ادا کیا جاتا ہے اور اس میں نیت شرط ہوتی ہے تو کبیرہ گناہ سے کفارہ متعلق نہ ہوگا بخلاف قسم منعقدہ کے کہ وہ مباح ہے اور اگر منعقدہ میں گناہ ہو جاتا ہے تو وہ قسم کے بعد ہوتا ہے اور نئے اختیار سے متعلق ہے اور یمین غموس میں ساتھ ہی ملا ہوا ہے تو غموس کو منعقدہ کے ساتھ ملانا ممتنع ہے ف یعنی یمین منعقدہ تو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم ہوتی ہے تو بالفعل ایسی قسم کھانے میں کوئی گناہ نہیں ہے ہاں آئندہ

جب اس نے قسم کی موافقت نہ کی تو اس نے گناہ اختیار کیا پس کفارہ لازم ہوگا اور کفارہ عبادت سے یہ گناہ مٹ جائے گا قولہ تعالیٰ۔ ان الحسنات یذھبن السیات ۔ اور حدیث صحیح میں بھی اس کی تفسیر مذکور ہے بخلاف یمین غموس کے کہ وہ جس وقت قسم کھاتا ہے عمداً جھوٹ کھاتا ہے۔ پس وہ منعقدہ کے ساتھ لاحق نہیں ہو سکتی بلکہ نہایت خوف کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے توبہ و استغفار کرے اور فتویٰ میں ہے کہ اگر زمانہ حال میں کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے پر عمداً جھوٹی قسم کھائی تو یہ بھی یمین غموس ہے۔ المبسوط السرخسی۔ اگر کہا کہ اگر ایسا نہ ہوا ہو تو اس کی جورو کو طلاق یا اس کا غلام آزاد ہے حالانکہ عمداً اس نے دروغ کہا تو یہ یمین غموس نہیں ہے اور لغو بھی نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس کے خلاف جانتا ہو یا کچھ نہ جانتا ہو تو طلاق و عتق واقع ہو جائے گا الا ایضاح۔ اگر کہا کہ واللہ ایسا ہوا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوا لیکن قسم کھانے والے کو کچھ شک نہیں ہے کہ ایسا ہی ہوا یعنی اس نے اپنے یقین پر قسم کھائی اور عمداً جھوٹ نہیں کہا تو یہ غموس نہیں ہے۔م۔ اگر کہا کہ یہ فلاں شخص نہ ہو تو مجھ پر حج واجب ہے حالانکہ اس کو شک نہ تھا مگر حقیقت میں وہ فلاں شخص نہیں ہے تو اس پر حج لازم ہوگا الخلاصہ۔ والمنعقدۃ ما یحلف علی امر فی المستقبل ان یفعلہ اولا یفعلہ واذا حنث فی ذلک لزمۃ الکفارۃ۔ اور منعقدہ وہ قسم ہے جو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر کھاوے اور جب اس میں حانث ہو تو کفارہ لازم ہوگا ف یعنی کہا کہ واللہ میں اس گھر میں نہ جاؤں گا پھر بیمار و بیہوش ہوا اور اس حالت میں لوگ اس کو وہاں لے گئے تو حانث ہوا پس اس پر کفارہ لازم آیا غرضیکہ جس بات پر قسم ہے اگر اس کو عمداً کرے یا بھول کر یا اس سے زبردستی وہ کام کرایا جائے یا حالت بیہوشی یا جنون میں کرے بہر صورت حانث ہو کر کفارہ لازم ہوگا ؁ کما فی السراج ؁ لقولہ تعالیٰ لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی جس کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہاری قسموں میں جو لغو واقع ہو اس کا مواخذہ نہیں فرماتا ہے ولیکن جس کے ساتھ تم نے قسموں کو مضبوط کیا اس کا مواخذہ فرماتا ہے۔ وھو ما ذکرنا۔ اور اس کے معنی وہی ہیں جو ہم نے ذکر کئے ف یعنی آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم کرے۔ پس اگر اس کے خلاف کرے تو مواخذہ یہ ہوگا کہ کفارہ لازم ہوگا۔ ویمین اللغو ان یحلف علی امر ماض وھو یظن انہ کما قال والامر بخلافہ فھذہ الیمین نرجو ان لا یواخذ اللہ بھا صاحبھا ومن اللغو ان یقول واللہ انہ لزید وھو یظنہ زید وانما ھو عمرو والاصل فیہ قولہ تعالیٰ لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم الآیۃ الا انہ علقہ بالرجاء للاختلاف فی تفسیرہ۔ اور لغو قسم یہ ہے کہ کسی گزرے امر پر قسم کھاوے حالانکہ اس کو تیقن ہے کہ جیسے وہ کہتا ہے یوں ہی ہے حالانکہ در واقع اس کے خلاف ہے تو ایسی قسم میں امید یہ ہے کہ حالف سے اللہ تعالیٰ مواخذہ نہ فرمائے اور منجملہ لغو کے یہ صورت ہے کہ کہے واللہ یہ شخص زید ہے اور یہ اس کو زید ہی گمان کرتا ہے مگر در واقع وہ خالد ہے اور دلیل اس میں قولہ تعالیٰ لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم الآیہ ہے لیکن مصنف نے مواخذہ نہ ہونے پر امیدوار اس واسطے کیا کہ اس کی تفسیر میں اختلاف ہے ف چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس کی تفسیر میں وارد ہے کہ لغو قسم یہ ہے کہ جیسے آدمی کہتا ہے کہ لا واللہ و بلیٰ واللہ۔ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا اور ابو داؤد نے مرفوع روایت کی اور بیہقی و ابن حبان نے بھی مرفوع کیا اور دارقطنی نے کہا کہ وقف صحیح ہے اور یوں ہی شافعی و مالک وغیرہ روایت کیا اور معنی یہ ہیں کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ آج تم وہاں نہیں گئے۔ اس نے جواب دیا کہ نہیں واللہ تو یہ لغو

قسم ہے جبکہ درحقیقت وہ وہاں نہیں گیا ہے یا جیسے کہا کہ واللہ دیکھئے میں اس زرد کاغذ پر لکھتا ہوں تو یہ بھی لغو ہے کیونکہ ہر شخص دیکھ رہا ہے کہ وہ زرد کاغذ پر لکھتا ہے اور عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں حضرت مجاہد سے روایت کی کہ لغو یہ ہے کہ آدمی ایک شے پر قسم کھائے یہ جان کر کہ وہ یوں ہی ہے حالانکہ درواقع ایسا نہیں ہے تو یہ لغو ہے اور سعید ابن جبیر نے کہا کہ لغو یہ ہے کہ آدمی کسی حرام فعل پر قسم کھائے کہ میں اس کو نہیں کروں گا اور حسن بصری اور ابراہیم نخعی نے کہا کہ لغو یہ ہے کہ کسی بات پر قسم کھائے اور پھر بھول جائے۔ اور سرخسی نے اصول میں کہا کہ ہمارے علما کے نزدیک لغو وہ قسم ہے جو شرعاً اور وصفاً فائدہ قسم سے خالی ہو کیونکہ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ کوئی ایسی خبر دے جس میں دروغ کا احتمال ہے پھر قسم سے اس کا صدق ظاہر کرے اور اگر ایسا نہ کیا بلکہ ایسی خبر سے قسم کھائی جس میں احتمال نہیں ہے تو وہ فائدہ سے خالی ہو۔ مخ۔ قال والقاصد فی الیمین والمکرہ والناس سواء حتی تجب الکفارۃ۔ جس شخص نے عمداً قسم کھائی اور جس پر قسم کھانے کے لئے زبردستی کی گئی اور جو بھول کر قسم کھا گیا یہ سب برابر ہیں حتیٰ کہ حانث ہونے پر کفارہ لازم ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام ثلث جدھن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والیمین۔

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصد عمدی بھی عمد ہے اور ہزل بھی عمد ہے وہ نکاح و طلاق اور قسم ہیں ف۔ اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے لیکن روایت میں بجائے قسم کے رجعت ہے اور مسند حارث میں بجائے اس کے عتاق ہے۔ ع۔ والشافعی یخالفنا فی ذلک و سنبین فی الاکراہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور شافعی اس مسئلہ میں ہمارے خلاف ہیں اور ہم اس کو ان شاء اللہ تعالیٰ کتاب الاکراہ میں بیان کریں گے۔ ومن فعل المحلوف علیہ مکرھا اوناسیا فھو سواء۔ اور جس شخص نے محلوف علیہ کو مجبور کئے جانے پر کیا یا بھول کر کیا وہ برابر ہے ف۔ یعنی کفارہ واجب ہوگا۔ لان الفعل الحقیقی لا ینعدم بالاکراہ وھو الشرط وکذا اذا فعلہ وھو مغمی علیہ او مجنون لتحقق الشرط حقیقۃ ولو کانت الحکمۃ رفع الذنب فالحکم یدار علی دلیلہ وھو الحنث لا علی حقیقۃ الذنب۔ کیونکہ مجبور کئے جانے کی وجہ سے حقیقتاً فعل کا صادر ہونا نادارد نہیں ہوتا اور کفارہ کی شرط یہی تھی اور اسی طرح اگر اس نے بغیر نشہ کے بیہوشی میں یا جنون کی حالت میں وہ فعل کیا تو بھی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ شرط درحقیقت پائی گئی اور اگر کفارہ کی حکمت یہ ہو کہ گناہ دور ہو جائے تو حکم کا مدار اس کی دلیل پر ہوگا یعنی حانث ہونے پر نہ حقیقی گناہ پر ف۔ یعنی کفارہ اس وقت لازم ہوگا کہ حانث ہو جائے اگرچہ درواقع کسی سبب سے درحقیقت گناہ نہ ہو چنانچہ کوئی اچھا کام نہ کرنے پر قسم کھائے مثلاً اپنے اہل قرابت سے احسان نہ کرے گا تو اس پر بطور سنت لازم ہے کہ قسم کو توڑ کر اس کا کفارہ دے تو کفارہ لازم آیا اور چونکہ اس نے حکم کے موافق قسم توڑی تو گناہ نہ ہونا ظاہر ہے۔ م۔ خواب میں قسم کھانا صحیح نہیں ہے۔ الاختیار۔ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا مکروہ نہیں ہے ولیکن کثرت کھانے اور طلاق و عتاق وغیرہ کی قسم کھانا عامہ علما کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور خاص کر ہمارے زمانہ میں اس سے کوئی مضبوطی حاصل نہیں ہوتی۔ الکافی۔

باب ما یکون یمینا ومالا یکون

یہ باب ان الفاظ کے بیان میں ہے جو قسم ہوتی ہیں اور جو نہیں ہوتی ہیں۔ قال والیمین باللہ او باسم آخر من اسماءِ اللہ تعالیٰ کالرحمن والرحیم او بصفة من صفاته التی یحلف بها عرفا کعزة اللہ وجلاله وکبریائه۔
قدوری نے فرمایا کہ قسم کا انعقاد باسم اللہ ہوتا ہے یا اسمائے الٰہی میں سے کوئی دوسرا اسم ہو جیسے الرحمن والرحیم یا اللہ تعالیٰ کی صفتوں میں سے کوئی ایسی صفت ہو جس کے ساتھ عرف میں قسم کھائی جاتی ہے جیسے عزت الٰہی وجلال الٰہی وکبریائی الٰہی ف۔ پس اسم الٰہی کے ساتھ قسم ہو جانے میں کسی کا خلاف نہیں جیسے واللہ وباللہ یا اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں اور اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی دوسرا نام قسم میں لیا تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ ہر نام سے قسم ہو جائے گی خواہ لوگوں میں اس نام سے قسم کھانے کا رواج ہو یا نہ ہو اور یہی صحیح ہے اور رواج کا اعتبار صفت میں ہے اور مراد یہاں صفت سے یہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی شان سے ہے جیسے عزت وجلال وکبریا وعظمت وغیرہ اور اگر اس سے نام بنالیا گیا تو وہ اسماء میں داخل ہے جیسے العزیز والجلیل والکبیر وغیرہ۔ پس صفت میں مشائخ ماوراء النہر کا مختار یہ ہے کہ اگر اس صفت سے قسم کھانے کا رواج ہو تو وہ قسم ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ الکافی اور یہی صحیح ہے البرجندی۔ لان الحلف بها متعارف ومعنی الیمین وهو القوة حاصل لانه یعتقد تعظیم اللہ وصفاته فصلح ذکره حاملا ومانعا۔ کیونکہ ان صفات کے ساتھ قسم کھانا رائج ہے اور قسم کے جو معنی ہیں یعنی قوت وہ اس میں حاصل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی تعظیم حالف نے اعتقاد کی تو نام یا صفت کا ذکر کرنا اس کو خواہ مخواہ آمادہ کرنے والا یا منع کرنے والا ہوگا ف۔ یعنی کوئی کام کرنے کی قسم کھائی ہو تو خواہ مخواہ اس کے کرنے پر آمادہ ہوگا اور اگر نہ کرنے کی قسم ہو تو باز رہنے پر آمادہ ہوگا۔ قال الا قوله وعلم اللہ فانه لا یکون یمینا۔ لیکن یوں کہنا کہ قسم ہے علم الٰہی کی تو یہ قسم نہ ہوگی۔ لانه غیر متعارف ولانه یذکر ویراد به المعلوم یقال اللهم اغفر علمك فینا ای معلومك۔ کیونکہ یہ رائج نہیں ہے اور اس لئے کہ علم بولا جاتا ہے اور مراد اس سے معلوم ہوتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ اللهم اغفر علمك فینا۔ الٰہی بخش دے اپنا علم ہم میں یعنی اپنا معلوم ف۔ یعنی جو گناہ تجھ کو ہم میں معلوم ہیں وہ بخش دے۔ ولو قال وغضب اللہ وسخطه لم یکن حالفا وکذا ورحمة اللہ لان الحلف بها غیر متعارف ولان الرحمة قد یراد بها اثرها وهو المطر او الجنة والغضب والسخط یراد بهما العقوبة۔
اور اگر کہا کہ غضب الٰہی کی قسم یا ناخوشی الٰہی کی قسم تو یہ قسم نہیں ہوگی اور اسی طرح رحمت الٰہی کی قسم بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ سے قسم رائج نہیں ہے اور اس لئے کہ رحمت سے کبھی رحمت کا اثر یعنی بارش باران یا جنت مراد ہوتی ہے اور غضب وناخوشی سے کبھی عذاب مراد ہوتا ہے ف۔ واضح ہو کہ اگر کسی ملک میں کسی صفت سے قسم کھانا رائج ہو تو وہاں وہ قسم رائج ہو جائے گی۔ اگرچہ دوسرے ملکوں میں نہ ہو چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر کہا کہ قسم ہے طالب غالب کی تو اہل بغداد کے نزدیک بوجہ رواج کے یہ قسم ہو جائے گی۔ ھ۔ اور منجملہ ان صفات کے جن سے قسم جائز ہے یہ ہیں، قسم اپنے رب کی یا رب العرش کی یا رب العالمین کی البدائع قسم حق کی بشرطیکہ حق سے اسم الٰہی مراد ہو اور قسم عظمت الٰہی یا ملکوت الٰہی یا قدرت الٰہی یا جبروت الٰہی۔ ق س۔ یا قوت الٰہی یا ارادہ الٰہی یا مشیت الٰہی یا محبت الٰہی یا کلام اللہ ب۔ ان سب صورتوں میں قسم ہو جائے گی۔ ھ۔ ومن حلف بغیر اللہ لم یکن حالفا کالنبی والکعبة۔ اور

جس نے اللہ کے سوا دوسرے کی قسم کھائی جیسے نبی کی یا کعبہ کی تو وہ قسم کھانے والا نہ ہوگا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص تم میں سے قسم کھانے والا ہو اس کو چاہیئے کہ یا تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائے یا چھوڑ دے ف صحیحین وسنن میں یہ حدیث اس طرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم کو منع فرماتا ہے کہ تم اپنے باپ دادوں کی قسم کھاؤ۔ پس جو کوئی تم میں سے قسم کھانے والا ہو اس کو چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے یا چپ رہے اور صحیحین کی ایک روایت میں ہے کہ جو قسم کھانے والا ہو وہ سوائے اللہ کے کسی کی قسم نہ کھائے اور ابوداؤد ونسائی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ اپنے باپ دادوں کی اور اپنی ماؤں کی قسمیں مت کھاؤ اور اللہ تعالیٰ کی قسم بھی نہ کھاؤ مگر اسی حال میں کہ تم سچے ہو اور ابوداؤد وحاکم واحمد ونسائی کی حدیث میں ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے سوائے کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اس نے شرک کیا اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ اکثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم یہ تھی کہ مقلب القلوب کی قسم ہے ورواہ المالک والاربعہ اور دوسری روایت میں ہے کہ جب آپ زیادہ کوشش سے قسم کھاتے تو فرماتے کہ قسم اس پاک ذات کی جس کے قبضہ میں محمد کی جان ہے۔ ف ع م۔ وکذا اذا حلف بالقرآن لانہ غیر متعارف۔ اور اسی طرح اگر قرآن کی قسم کھائے تو قسم نہ ہوگی کیونکہ یہ رواج نہیں ہے ف اور بدائع میں ہے کہ کلام اللہ کی قسم کھانے سے حلف ہو جائے گی۔ ھ۔ اور مترجم کہتا ہے یہی اظہر ہے اور ہمارے یہاں اسی پر فتویٰ ہوگا اور رہا قسم کھانا انبیا یا ملائکہ یا صوم وصلوٰۃ وغیرہ شرائع کی اور کعبہ وحرم وزمزم واس کے مانند امور کی تو نہیں جائز ہے البدائع۔ قال المصنف رحمہ اللہ معناہ ان یقول والنبی والقرآن۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یوں کہے کہ قسم نبی کی یا قسم قرآن کی ف تو یہ کوئی قسم نہ ہوگی اور ایسی ہی قسم کعبہ وقبلہ وجبریل ونماز وغیرہ کی بھی قسم نہ ہوگی اما لو قال انا بری منہا یکون یمینا لان التبری منھا کفر۔ یعنی اگر اس نے یوں قسم کھائی کہ اگر میں ایسا کروں تو میں نبی سے یا قرآن سے بری ہوں تو یہ قسم ہو جائے گی کیونکہ ان دونوں سے بری ہونا کفر ہے ف اور یہی مختار ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر اس نے قرآن کی قسم کھائی یعنی اگر مثلاً کہا کہ قسم قرآن کی ایسا کروں گا تو ہمارے زمانہ میں یہ قسم ہے اور ہم اسی کو اختیار کرتے اور یہی حکم دیتے اور یہی اعتقاد کرتے اور اسی پر اعتماد کرتے ہیں اور یہی جمہور مشائخ کا قول ہے المضمرات اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو شفاعت سے بری ہوں تو صحیح قول پر یہ قسم نہیں ہے الظہیریہ اور اگر کہا کہ میں ایسا کروں تو قرآن یا قبلہ یا نماز یا روزے رمضان سے بری ہوں تو مختار قول پر یہ سب قسم ہیں اور اسی طرح توریت وانجیل وغیرہ آسمانی کتابوں سے برأت بھی قسم ہے اور یونہی جس چیز سے بریت کفر ہو وہ قسم ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کہا کہ میں مومنوں سے بری ہوں یا ایمان سے بری ہوں تو مشائخ نے کہا کہ قسم ہے۔ ق ھ۔

واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے میں شرط یہ ہے کہ قسم کھانے والا عاقل بالغ ہو تو مجنون اور طفل کی قسم صحیح نہیں ہے اگرچہ طفل سمجھ دار ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو حتی کہ کافر کی قسم صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کافر نے قسم کھائی پھر مسلمان ہو کر وہ قسم توڑی تو ہمارے نزدیک اس پر کفارہ نہ ہوگا اور مملوک کی قسم صحیح ہے۔ لیکن اگر حانث ہو تو فی الحال اس پر کفارہ مالی لازم نہ ہوگا بلکہ صرف روزہ سے کفارہ ادا کرے یعنی پے در پے تین روزے رکھے لیکن مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنا نقصان خیال کر کے اس کو روزہ رکھنے سے روکے۔ اور اگر کسی نے مجبور کئے جانے پر قسم کھائی تو ہمارے نزدیک اس کی قسم صحیح ہو جائے گی پھر جس چیز پر قسم کھائی ہے اس میں شرط یہ ہے کہ قسم کے وقت درحقیقت اس کا ہو سکنا متصور ہو۔ لہٰذا اگر ایسی چیز ہو کہ درحقیقت اس کا ہونا محال ہو تو قسم منعقد نہ ہوگی اور اگر

کسی نے قسم کھانے کے ساتھ انشاء اللہ تعالےٰ ملادیا یا کسی اور لفظ سے استثنا کیا مثلاً کہا کہ واللہ میں یہ کام کروں گا اگر یہ کہ میری کچھ اور رائے ہو یا فلاں کی کچھ اور رائے ہو یا کہا کہ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کی مدد ہو یا مانند اس کے تو یہ قسم نہ ہوگی کما فی البدائع۔ مد- قال والحلف بحرف القسم وحروف القسم الواو کقوله واللہ والباء کقوله باللہ والتاء کقوله تاللہ لان کل ذلک معهود فی الایمان ومذکور فی القرآن۔

قدوری نے فرمایا اور حلف کا ہونا بحرف قسم ہوتا ہے اور قسم کے حروف میں ایک واؤ ہے جیسے واللہ اور دوم باء ہے جیسے باللہ اور سوم تاء ہے جیسے تاللہ کیونکہ یہ ہر ایک قسم کے واسطے مقرر رائج ہیں اور قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ وقد یضمر الحرف فیکون حالفا کقوله اللہ لا افعل کذا لان حذف الحرف من عادت العرب ایجازا ثم قیل ینصب لانتزاع حرف خافض وقیل یخفض فتکون الکسرۃ دالة علی المحذوف وکذا اذا قال للہ فی المختار لان الباء تبدل بها قال اللہ تعالیٰ آمنتم له ای آمنتم به وقال ابوحنیفۃؒ اذا قال وحق اللہ فلیس بحالف وهو قول محمدؒ واحدی الروایتین عن ابی یوسفؒ وعنه روایة اخری انه یکون یمینا لان الحق من صفات اللہ تعالیٰ وهو حقیته فصار کانه قال واللہ الحق والحلف به متعارف ولهما انه یراد به طاعة اللہ تعالیٰ اذ الطاعات حقوقه فیکون حلفا بغیر اللہ قالوا لو قال والحق یکون یمینا ولو قال حقا لا یکون یمینا لان الحق من اسماء اللہ تعالیٰ والمنکر یراد به تحقیق الوعد۔

اور کبھی حرف قسم کو پوشیدہ کردیتے ہیں تو بھی حلف ہوجائے گی جیسے عربی میں کہا اللہ لا افعل کذا یعنی واللہ کیونکہ عرب کی عادت ہے کہ اختصار کے واسطے حرف حذف کردیتے ہیں۔ پھر بعض نے کہا کہ جب حذف کیا تو ہاء کو فتح دیا جائے کیونکہ زیر دینے والا حرف نکال لیا گیا اور بعض نے کہا کہ زیر باقی رکھا جائے تاکہ دلیل ہو کہ یہاں حرف قسم محذوف ہے اور اسی طرح اگر اس نے عربی میں کہا للہ لا افعل کذا تو بھی قول مختار پر یہ قسم ہے کیونکہ باء کو لام سے تبدیل کردیتے ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا آمنتم له یعنی آمنتم به اور امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اگر اس نے قسم کھائی وحق اللہ تو یہ قسم نہیں ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف سے ایک روایت یہی ہے اور دوسری روایت میں کہا کہ قسم ہے کیونکہ حق بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا حق ہونا۔

پس گویا اس نے کہا کہ واللہ الحق اور اس لفظ سے قسم رائج ہے اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حق کے لفظ سے اللہ تعالیٰ کی طاعت مراد ہوتی ہے کیونکہ طاعات اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں تو یہ غیر الٰہی کی قسم ہوئی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر اس نے کہا کہ والحق تو یہ قسم ہوگی اور اگر کہا کہ حقا تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ الحق الف لام کے ساتھ تو اللہ تعالےٰ کے ناموں میں سے ہے اور بدون الف لام کے اس سے وعدے کی تحقیق مراد ہوتی ہے فـ اور اگر کہا کہ اللہ اللہ لا افعل کذا۔ تو یہ قسم ہے۔ عتابیہ۔ ولو قال اقسم او اقسم باللہ او احلف او احلف باللہ او اشهد او اشهد باللہ فهو حالف لان هذه الالفاظ مستعملة فی الحلف وهذه الصیغة للحال حقیقة وتستعمل للاستقبال بقرینة فجعل حالفا فی الحال والشهادة یمین قال اللہ تعالیٰ قالوا نشهد انک لرسول اللہ ثم قال اتخذوا ایمانهم جنة والحلف باللہ هو المعهود المشروع وبغیره محظور فصرف الیه ولهذا قیل لا یحتاج الی النیة وقیل لا بد منها لاحتمال العدة والیمین بغیر اللہ — اور اگر اس نے کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ ایسا کروں گا یا کہا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا اللہ تعالےٰ کے ساتھ حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ شہادت دیتا ہوں کہ ایسا کروں گا تو وہ حالف ہوجائے گا۔ کیونکہ یہ الفاظ حلف میں مستعمل ہیں اور عربی زبان میں اقسم یا احلف یا

اشہد کا صیغہ درحقیقت زمانہ حال کے واسطے ہے اور استقبال کے واسطے کسی قرینہ کے ساتھ مجازاً مستعمل ہوتا ہے تو وہ فی الحال قسم کھانے والا قرار دیا گیا اور شہادت کا لفظ بھی قسم ہوتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ قالوا نشهد انك لرسول الله۔ یعنی منافقوں نے کہا کہ ہم قسم کھاتے ہیں کہ بیشک آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں یعنی شہادت کو قسم قرار دیا بدلیل اس کے کہ پھر آگے فرمایا اتخذوا ایمانهم جنة۔ یعنی ان منافقوں نے اپنی قسموں کو ڈھال بنا لیا ہے یعنی تاکہ ان پر جہاد نہ کیا جائے۔ پھر خالی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں۔ اس واسطے حلف ہوا کہ حلف اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہی معہود شرعی ہے اور غیر کے ساتھ ہیں ممنوع ہے تو قسم شرعی کی طرف پھر گیا اور اسی واسطے کہا گیا کہ کچھ نیت کی ضرورت نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نیت ضرور ہے کیونکہ اس میں وعدہ کا اور سوائے اللہ کے غیر کی قسم کھانے کا احتمال ہے۔ ولو قال بالفارسية سوگند میخورم بخدا یکون یمینا لانه للحال ولو قال سوگند خورم قیل لا یکون یمینا ولو قال بالفارسیة سوگند خورم بطلاق زنم لا یکون یمینا لعدم التعارف قال ؒ وكذا قوله لعمر الله وايم الله لان عمر الله بقاء الله وايم الله معناه ايمن الله وهو جمع يمين وقيل معناه والله وايم صلة كالواو والحلف باللفظين متعارف — اور اگر اس نے فارسی میں کہا کہ سوگند میخورم بخدائے یعنی میں خدا کی قسم کھاتا ہوں تو یہ قسم ہوگی۔ کیونکہ میخورم صیغہ حال ہے اور اگر کہا کہ سوگند خورم تو بعض نے فرمایا کہ یہ قسم نہ ہوگی یعنی اس کے معنی ہیں کہ قسم کھاؤں تو صیغہ استقبال ہے۔ اور اگر فارسی میں کہا کہ سوگند خورم بطلاق زنم یعنی قسم کھاؤں اپنی زوجہ کی طلاق کی تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ رواج نہیں ہے اور شیخ مصنف رح نے کہا اسی طرح اگر عربی میں کہا لعمو الله وايم الله کیونکہ عمر اللہ بمعنی بقاء الٰہی اور ایم اللہ کے معنی یمین اللہ تو غیر متعارف ہونے سے قسم نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ قسم ہے کیونکہ ایم اللہ کے معنی واللہ کے ہیں اور ایم مثل واو کے صلہ ہے اور عمر اللہ بمعنی واللہ ہے اور ان دونوں سے قسم کھانا متعارف ہے ف ـ تعارف میں تامل ہے کیونکہ شبہ تشبیہ کی وجہ سے استعمال متروک ہے اور جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا لعمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون. تو اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ م۔ ولیکن مختار یہ ہے لعمر الله وايم الله وعهد الله وميثاق الله سے قسم ہو جائے گی چنانچہ کتاب میں فرمایا۔ وكذا قوله وعهد الله وميثاقه لان العهد يمين قال الله تعالى واوفوا بعهد الله والميثاق عبارة عن العهد۔ اور اسی طرح عہد اللہ و میثاق اللہ کی قسم بھی حلف ہے کیونکہ عہد قسم ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا واوفو بعهد الله اور میثاق بمعنی عہد ہے۔ وكذا اذا قال على نذر او نذر الله لقوله عليه السلام من نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين۔ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ مجھ پر نذر ہے تو یا مجھ پر نذر اللہ ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی نذر کی اور اس کو بیان نہ کیا تو اس پر کفارہ لازم ہے ف ـ اس کو ابو داؤد و ابن ماجہ نے حدیث ابن عباس سے روایت کیا اور ترمذی نے حدیث عقبہ ابن عامر کی حدیث روایت کی کہ جس نے کوئی نذر کی اور نام نہ لیا یعنی جس چیز کی نذر ہے وہ بیان نہ کی تو کفارہ اس کا کفارۂ قسم ہے اور جس نے معصیت کی نذر کی تو کفارہ اس کا کفارۂ قسم ہے اور جس نے ایسی نذر کی جس کی طاقت نہیں رکھتا ہے تو کفارہ اس کا کفارۂ قسم ہے رواہ ابو داؤد و نسائی اور یہ حدیث ابن عباس کے قول سے مروی ہے اور بعض علماء نے کہا کہ نذر معصیت میں کفارہ نہیں ہے بدلیل حدیث بخاری کہ جو شخص معصیت کرنے کی نذر کرے وہ معصیت نہ کرے اور بدلیل حدیث عمران ابن حصین کہ نذر معصیت کی وفا نہیں ہوتی۔ رواہ مسلم۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں حدیثوں میں آپ نے نذر معصیت پوری کرنے سے ممانعت فرمائی ہے اور

کفارہ کی نفی نہیں کی ہے تو حدیث ابن عباس سے کفارہ ثابت ہوا اور دوسری حدیث میں آیا کہ معصیت میں نذر نہیں اور کفارہ اس کا کفارہ قسم ہے اس حدیث کو امام طحاوی نے صحیح کہا۔ م ف ع۔ وان قال ان فعلت کذا فھو یھودی اونصرانی اوکافر یکون یمینا لانہ لما جعل الشرط علما علی الکفر فقد اعتقدہ واجب الامتناع وقد امکن القول بوجوبہ لغیرہ بجعلہ یمینا کما نقول فی تحریم الحلال ولو قال ذلک بشئ قد فعلہ فھو الغموس ولا یکفر اعتبارا بالمستقبل وقیل یکفر لانہ تنجیز معنی کما اذا قال ھو یھودی والصحیح انہ لا یکفر فیھما ان کان یعلم انہ یمین وان کان عندہ انہ یکفر بالحلف یکفر فیھما لانہ رضی بالکفر حیث اقدم علی الفعل اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ اگر وہ ایسا کرے تو وہ یہودی یا نصرانی یا کافر ہے۔ یعنی اپنے آپ کو کہا تو یہ قسم ہو جائے گی۔ کیونکہ جب اس نے شرط کو کفر پر علامت قرار دیا تو اس نے یہ اعتقاد کر لیا کہ جس چیز پر قسم کھائی ہے اس سے باز رہنا واجب ہے اور یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ ایسا واجب ہونا بوجہ دوسری چیز کے ہے یعنی بوجہ اس کے قول کے ہے اس طرح کہ اس قول کو قسم قرار دیا جائے یعنی اگرچہ بذات خود یہ چیز حلال ہو۔ لیکن بوجہ اس قسم کے حرام ہو گئی جیسے تم کہتے ہو کہ حلال چیز کو حرام کر لینا یہی قسم کے معنی ہیں اور اگر اس نے ایسا کلمہ کسی ایسے امر کے واسطے کہا ہو جس کو وہ کر چکا ہے تو یہ غموس ہے۔ یعنی ہمارے نزدیک اس میں کفارہ نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور مستقبل پر قیاس کر کے اس کو کافر نہیں کہا جائے گا یعنی اس نے شرط وجزا واسطے زمانہ آئندہ کے رکھی ہے اور بعض نے کہا کہ کافر ہو جائے گا کیونکہ اس کے معنی فی الحال کے ہیں جیسے کہ اگر وہ اپنے آپ کو کہے کہ وہ یہودی ہے تو کافر ہو جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ خواہ زمانہ ماضی میں کر چکا ہو یا آئندہ کرے کسی صورت میں کافر نہ ہوگا بشرطیکہ وہ جانتا ہو کہ یہ صرف قسم ہے اور اگر اس کے اعتقاد میں یہ بات ہو کہ ایسے حلف سے کافر ہو جاتا ہے تو زمانہ ماضی یا مستقبل دونوں صورتوں میں کافر ہو جائے گا۔ کیونکہ جب اس نے یہ فعل کرنے پر اقدام کیا تو کفر پر راضی ہو گیا اور کفر پر راضی ہونا کفر ہے۔ ولو قال ان فعلت کذا فعلی غضب اللہ او سخط اللہ فلیس بحالف لانہ دعا علی نفسہ ولا یتعلق ذلک بالشرط ولانہ غیر متعارف۔ اور اگر اس نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو مجھ پر اللہ کا غضب یا ناراضی ہے تو وہ حلف نہ ہوگا کیونکہ یہ اپنے اوپر بددعا ہے اور شرط سے اس کا تعلق نہیں اور اس لئے کہ ایسی قسم رائج نہیں۔ وکذا اذا قال ان فعلت کذا فانا زان او سارق او شارب خمر او آکل ربوا لان حرمۃ ھذہ الاشیاء تحتمل النسخ والتبدیل فلم یکن فی معنی حرمۃ الاسم ولانہ لیس بمتعارف۔ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو میں زناکار یا چور یا شراب خوار یا سود خوار ہوں تو بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں کا حرام ہونا قابل فسخ وتبدیل ہے تو حرمت اسم الٰہی کے معنی میں نہ ہوگا اور اس لئے کہ ایسی قسم رائج نہیں ہے ف اور تبدیل کے معنی یہ ہیں کہ مثلاً جس عورت سے زنا حرام ہے اگر اس سے نکاح کر لیا جائے تو حلال ہو جائے تو وہ قابل تبدیل ہے اور سود دار الاسلام میں حرام ہے لیکن حربی کافروں سے دار الحرب میں لینا جائز ہے۔

پس اگرچہ سود یا زنا کی حرمت نسخ نہیں ہوئی اور نہ ہوگی لیکن وہ اپنی ذات میں اس قابل ضرور ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم ہر حال میں ہر جگہ واجب ہے وہ نسخ یا تبدیل کے قابل نہیں ہے۔ م۔ اگر کئی قسمیں کھائیں تو اسی قدر متعدد کفارے لازم ہوں گے خواہ مجلس واحد ہو یا کئی مجلسیں ہوں۔ اگر کہے کہ وہ یہودی ہے وہ نصرانی ہے اگر ایسا کرے تو یہ دو قسم ہیں اسی طرح واللہ واللہ یا واللہ والرحمٰن بھی دو قسم ہیں۔ یہی اصح ہے اور اگر عطف کے ساتھ کہے یعنی واللہ اور والرحمٰن تو بالاتفاق دو قسم ہیں اگر کسی نے کہا کہ مجھے اپنی زندگی کی قسم یا تیری زندگی یا

تیرے سر کی قسم تو خوف ہے کہ وہ کافر ہوگا اور اگر اس قسم کے پورے کرنے کا اعتقاد کرے یعنی مجھے اس کا پورا کرنا واجب ہے تو کافر ہو جائے گا۔ اگر کہا کہ اللہ جانتا ہے کہ میں نے ایسا کیا یا میں اللہ کو شاہد کرتا کہ ایسا کیا یا نہیں کیا یا اللہ کو شاہد کرکے گواہی دے کہ وہ جھوٹا ہے تو زاہدی نے کہا کہ اکثروں کے نزدیک کافر ہوگا اور شمنی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ کافر نہ ہوگا۔ ف ۵ د م

فصل در بیان کفارۂ قسم۔ قال کفارۃ الیمین رقبۃ یجزی فیھا ما

فصل۔ فی الکفارۃ :-

یجزئ فی الظھار۔ قدوری نے فرمایا کہ کفارہ قسم ایک بردہ کا آزاد کرنا ہے اور اس میں بھی ویسا ہی بردہ جائز ہو جاتا ہے جیسا کہ کفارۂ ظہار میں ہوتا ہے۔

وان شاء کسا عشرۃ مساکین کل واحد ثوبا فما زاد وادناہ ما یجوز فیہ الصلوۃ وان شاء اطعم عشرۃ مساکین کالاطعام فی کفارۃ الظھار والاصل فیہ قولہ تعالی فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین الآیۃ وکلمۃ او للتخییر فکان الواجب احد الاشیاء الثلثۃ اور اگر چاہے تو دس مسکینوں کو لباس دے دے ہر ایک کو ایک کپڑا دے یا زیادہ دے اور کمتر اس قدر ہے کہ جس میں نماز جائز ہو جائے اور اگر چاہے دس مسکینوں کو کھانا دے جیسے کفارہ ظہار میں کھانا دیا جاتا ہے اور اصل اس میں قولہ تعالی فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین الآیہ ہے اور حرف یا اس میں اختیار دینے کے واسطے ہے یعنی چاہے کھانا دو یا کپڑا دو یا بردہ آزاد کرو پس ان تین چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہے۔ قال فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلثۃ صام ثلثۃ ایام متتابعات وقال الشافعیؒ یخیر لاطلاق النص ولنا قراءۃ ابن مسعودؓ فصیام ثلثۃ ایام متتابعات وھی کالخبر المشھور ثم المذکور فی الکتاب فی بیان ادنی الکسوۃ مروی عن محمد وعن ابی یوسف وابی حنیفۃؒ ان ادناہ ما یستر عامۃ بدنہ حتی لا یجوز السراویل وھو الصحیح لان لابسہ یسمی عریانا فی العرف لکن ما لا یجزیہ عن الکسوۃ یجزیہ عن الطعام باعتبار القیمۃ — اور اگر ان تین چیزوں میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو پے در پے تین روزے رکھے اور امام شافعیؒ نے کہا کہ روزوں میں اس کو اختیار ہے یعنی پے در پے رکھے اور چاہے متفرق رکھے کیونکہ نص مطلق ہے یعنی اس میں پے در پے کی قید نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل قرات عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے فصیام ثلثۃ ایام متتابعات یعنی اس قرات میں متتابعات کی قید ہے اور یہ قرات مثل حدیث مشہور کے ہے یعنی اس سے قرآن پر زائد کرنا جائز ہے۔ پھر کتاب میں جو ادنیٰ درجہ کپڑے کا ذکر کیا وہ امام محمد سے مروی ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہا کہ ادنی درجہ کپڑے کا اس قدر ہے جو اکثر بدن کو چھپا دے حتی کہ خالی پائجامہ جائز نہیں ہے اور یہ صحیح ہے کیونکہ خالی پائجامہ پہننے والے کو عرف میں ننگا کہتے ہیں لیکن جس مال سے کہ لباس ادا نہ ہو اس سے طعام دے دینا بلحاظ قیمت کے ادا ہو جائے گا ف یعنی مثلاً اس کے پاس دو روپیہ ہیں جن سے دس آدمیوں کا کھانا بخوبی ہو سکتا ہے اور لباس میں تین روپیہ صرف ہوتے ہیں اور اس نے لباس کی نیت سے دس مسکینوں کو دو روپیہ دیے تو لباس ادا نہ ہوگا۔ مگر کھانے کی قیمت ان کو پہنچ کر طعام سے کفارہ ادا ہو جائے گا۔ لیکن یہ اس وقت ہے کہ جب طعام کی جگہ کی قیمت دینا جائز ہو جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ وان قدم الکفارۃ علی الحنث لم یجزہ وقال الشافعیؒ یجزیہ بالمال لانہ اداھا بعد السبب وھو الیمین فاشبہ التکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارۃ یستر الجنایۃ ولا جنایۃ ھھنا والیمین لیست بسبب

لانه مانع غیر مفض بخلاف الجرح لانه مفض۔ اور اگر اس نے حانث ہونے سے پہلے کفارہ دے دیا تو جائز نہیں ہوگا اور شافعی نے کہا مال سے کفارہ دے دینا جائز ہے کیونکہ اس میں سبب کفارہ یعنی قسم موجود ہو جانے کے بعد کفارہ ادا کیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی کو زخمی کرنے کے بعد مرنے سے پہلے کفارہ کا بردہ آزاد کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے جرم پھیلنے کے واسطے کفارہ ہوتا ہے اور یہاں قسم توڑنے سے پہلے کوئی جرم نہیں اور قسم کچھ کفارہ کا سبب نہیں ہے کیونکہ وہ روکنے والی ہے نہ پہنچانے والی یعنی قسم اس واسطے ہوتی ہے کہ آدمی اس کو پورا کرے اور اس واسطے نہیں ہوتی کہ توڑ کر کفارہ دے تو قسم کوئی کفارہ تک پہنچانے والا سبب نہیں ہے بخلاف زخم کے کہ وہ موت تک پہنچا دیتا ہے نفسے یعنی زخمی کرنے میں مجروح کی موت سے پہلے کفارہ دینا اس وجہ سے جائز ہوا ہے کہ زخم کاری کا انجام موت ہوتی ہے بخلاف قسم کے کہ اس کا انجام کچھ کفارہ نہیں ہے کیونکہ اگر اس نے عمر بھر اپنی قسم پوری رکھی تو اس پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہوگا اور واضح ہو کہ اگر حانث ہونے سے پہلے اس نے اپنا کفارہ دے دیا تو وہ اگرچہ کفارہ نہ ہوگا لیکن صدقہ ہو گیا۔ ثم لا یسترد من المسکین لوقوعه صدقة۔ پھر وہ اس مال کو مسکین سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ وہ صدقہ ہو گیا اور صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے۔ قال ومن حلف علی معصیة مثل ان لا یصلی اولا یکلم اباه او لیقتلن فلانا ینبغی ان یحنث نفسه ویکفر عن یمینه لقوله علیه السلام من حلف علی یمین ورأی غیرها خیرا منها فلیات بالذی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه ولان فیما قلناه تفویت البر الی جابر وهو الکفارة ولا جابر للمعصیة فی ضده — قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی معصیت پر قسم کھائی مثلاً یہ کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا یا وہ اپنے باپ سے کلام نہیں کرے گا یا فلاں شخص کو قتل کرے گا تو سزاوار ہے کہ خود حانث ہو جائے اور اپنی قسم کا کفارہ دے دے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور اس کے سوائے دوسری بات بہتر دیکھی تو جس کو بہتر دیکھتا ہے وہ کرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دے دے رواہ المسلم وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ جو صورت ہم نے بیان کی اس میں اگر پوری کرنا جاتا رہتا ہے تو کفارہ سے اس کا جبر نقصان ہو جاتا ہے اور اس کے برخلاف یعنی معصیت پر عمل کرنے میں سوائے نقصان کے کچھ تلافی نہیں ہے۔ واذا حلف الکافر ثم حنث فی حال کفره او بعد اسلامه فلا حنث علیه لانه لیس باهل للیمین لانها تعقد لتعظیم اللہ تعالی ومع الکفر لا یکون معظما ولا هو اهل للکفارة لانها عبادة — اور اگر کافر نے قسم کھائی ہو پھر حالت کفر میں یا مسلمان ہونے کے بعد قسم توڑے تو اس پر کچھ نہیں ہے کیونکہ قسم کھانے کے وقت اس کو قسم کھانے کی لیاقت نہیں تھی کیونکہ قسم تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے لئے کھائی جاتی ہے اور کفر کے ساتھ اس کو تعظیم کی لیاقت نہیں ہے اور نہ وہ کفارہ کی لیاقت رکھتا ہے کیونکہ کفارہ عبادت ہے۔ ومن حرم علی نفسه شیئا مما یملکه لم یصر محرما وعلیه ان استباحه کفارة یمین وقال الشافعی لا کفارة علیه لان تحریم الحلال قلب المشروع فلا ینعقد به تصرف مشروع وهو الیمین ولنا ان اللفظ ینبئ عن اثبات الحرمة وقد امکن اعماله بثبوت الحرمة لغیره باثبات موجب الیمین فیصار الیه ثم اذا فعل مما حرمه قلیلا او کثیرا حنث ووجبت الکفارة وهو المعنی من الاستباحة المذکورة لان التحریم اذا ثبت تناول کل جزء منه — اگر کسی نے اپنے اوپر ایسی چیز حرام کر لی جس کا وہ مالک ہو تو وہ شے اپنی ذات سے اس پر حرام نہ ہو جائے گی۔ لیکن جب وہ اس کے ساتھ مباح کا برتاؤ کرے تو اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے کیونکہ حلال کو حرام کر لینا مشروع کو الٹا ہوا تو اس کی وجہ سے قسم منعقد نہ ہوگی جو شرعی تصرف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ سے حرمت ثابت کرنا نکلتا ہے اور اس کے موافق عمل

کرنا ممکن ہے یعنی جب اس نے کہا کہ یہ چیز مجھ پر حرام ہے تو بدوں شرعی مخالفت کے اس پر عمل اس طرح ممکن ہے کہ حرمت ثابت کی جائے مگر حرمت ذاتی نہیں بلکہ بمقتضائے قسم لہذا یہ قسم قرار دیا جائے گا۔ پھر اس نے جس چیز کو حرام کیا ہے اگر اس کو تھوڑا یا بہت عمل میں لایا تو قسم توڑے اور کفارہ واجب ہوا اور مباح کا معاملہ کرنے سے یہی مراد ہے کیونکہ حرام کرنا جب ثابت ہوا تو اس چیز کے ہر جزو کو شامل ہو گیا۔ ولو قال کل حل علی حرام فهو علی الطعام والشراب الا ان ینوی غیر ذلک والقیاس ان یحنث کما فرغ لانه باشر فعلا مباحا وهو التنفس ونحوه وهذا قول زفرؒ وجه الاستحسان ان المقصود وهو البر لایتحصل مع اعتبار العموم واذا سقط اعتباره ینصرف الی الطعام والشراب للعرف فانه یستعمل فیما یتناول عادة ولا یتناول المرأة الا بالنیة لاسقاط اعتبار العموم واذا نواها کان ایلاء ولا تصرف الیمین عن الماکول والمشروب وهذا کله جواب ظاهر الروایة ومشایخنا رحمهم الله قالوا یقع به الطلاق عن غیر نیة لغلبة الاستعمال وعلیه الفتوی وکذا ینبغی فی قوله حلال بروی حرام للعرف واختلفوا فی قوله هرچه بردست راست گیرم بروی حرام انه هل تشترط النیة والاظهر انه یجعل طلاقا من غیر نیة للعرف۔ اور اگر اس نے کہا کہ ہر حلال چیز حرام ہے تو یہ قسم صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر واقع ہوگی مگر آنکہ اس کے سوا وہ اور چیزوں کی بھی نیت کرے اور قیاس تو یہ چاہتا تھا۔ جیسے ہی وہ قسم سے فارغ ہوا ہے اسی وقت حانث ہو جائے کیونکہ اس نے فی الفور ایک مباح فعل کیا یعنی سانس لینا اور مثل اس کے اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اور جو کتاب میں مذکور ہوا یہ استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ وہ پوری کی جائے اور ایسا عموم ہر چیز کا اعتبار کرنے سے یہ مقصود یعنی پورا کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوا تو رواج کی وجہ سے صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر رکھا جائے گا۔ کیونکہ ایسا کلمہ انھیں چیزوں میں مستعمل ہوتا ہے جو عادت کے طور پر مستعمل کی جائیں اور یہ لفظ زوجہ کو شامل نہیں ہوگا مگر جبکہ نیت ہو کیونکہ عموم چیزوں کا اعتبار تو ساقط ہو گیا۔ اور اگر اس نے عورت کی نیت کی ہو تو یہ کلمہ ایلاء ہو جائے گا اور باوجود اس کے کھانے و پینے کی چیزوں سے یہ قسم ساقط نہ ہوگی اور یہ سب ظاہر الروایۃ کا حکم ہے اور ہمارے مشائخؒ نے فرمایا یعنی مشائخ بلخ نے کہا کہ اگر اس نے ہر حلال اپنے اوپر حرام ہونے میں اپنی زوجہ کی بھی نیت کی ہو تو بلا نیت طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اسی معنی میں غالب استعمال ہو گیا ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے فارسی میں کہا کہ حلال بروے حرام یعنی حلال اس پر حرام ہے تو زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ یہی عرف ہے اور اگر اس نے کہا کہ ہرچہ بردست راست گیرم بروے حرام یعنی جو کچھ داہنے ہاتھ پیوے اس پر حرام ہے تو مشائخؒ نے اس میں اختلاف کیا کہ آیا نیت شرط ہے یا نہیں اور اظہر یہ ہے کہ بغیر نیت کے طلاق قرار دی جائے کیونکہ یہی عرف ہے۔ ومن نذر نذرا مطلقا فعلیه الوفاء لقوله علیه السلام من نذر وسمی فعلیه الوفاء بما سمی۔ اگر کسی نے نذر مطلق کی یعنی بدوں کسی شرط و قید کے تو اس پر پورا کرنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے نذر کی اور بیان کر دی تو جو کچھ بیان کیا اس کو ادا کرنا واجب ہے ف یہ حدیث غریب ہے اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں از انجملہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ جس کے آخر میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تو اس کا قرضہ ادا کرتا اس نے عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ دین الٰہی ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہے یعنی ادائے دین زیادہ واجب الادا ہے رواہ البخاری۔

اور حدیث میں ہے کہ میں نے زمانہ جاہلیت میں یہ نذر کی تھی کہ ایک رات مسجد الحرام میں اعتکاف کروں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نذر وفا کرو۔ رواہ المسلم والبخاری۔ اور حدیث میں ہے کہ معصیت میں نذر کی وفا نہیں ہے رواہ المسلم۔ اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے نذر کی تھی کہ آپ کی موجودگی میں دف بجاؤں آپ نے فرمایا

کہ اپنی نذر ادا کرے رواہ ابوداؤد۔ اور اس میں دلیل ہے کہ دف ممنوع نہیں ہے اسی واسطے نکاح وغیرہ میں دف سے اعلان کا حکم ہے اور حدیث میں ہے جس نے اللہ تعالےٰ کی فرمانبرداری کی نیت کی تو وہ فرمانبرداری کرے اور جس نے اس کی نافرمانی کی نیت کی وہ اس کی نافرمانی نہ کرے۔ رواہ البخاری، ن، ع ف۔

وان علق النذر بشرط فوجد الشرط فعليه الوفاء بنفس النذر لاطلاق الحديث ولان المعلق بشرط كالمنجز عنده وعن ابی حنیفۃؒ انه رجع عنه وقال اذا قال ان فعلت كذا فعلی حجة او صوم سنة او صدقة مال املكه اجزاه من ذلك كفارة يمين وهو قول محمدؒ ويخرج عن العهدة بالوفاء بما سمى ايضا وهذا اذا كان شرطا لا يريد كونه لان فيه معنى اليمين وهو المنع وهو بظاهره نذر فيتخير ويميل الى ای الجهتين شاء بخلاف اذا كان شرطا يريد كونه كقوله ان شفى الله مريضی لانعدام معنى اليمين فيه وهو المنع هذا التفصيل هو الصحيح — اور اگر اس نے نذر کو کسی شرط سے معلق کیا یعنی مثلاً بیمار کو شفا ہو جائے تو حج واجب ہے پھر شرط پائی گئی تو نذر کا وفا واجب ہے کیونکہ اطلاق حدیث اس کو بھی شامل ہے اور اس لئے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرطیہ نذر کرنا مانند بغیر شرط کے ہے۔ اور یہ بھی روایت ہے کہ امام نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ اگر کسی نے کہا کہ جب میں ایسا کروں تو مجھ پر حج یا ایک سال کے روزے یا صدقہ ایسے مال کا جس کا کہ میں مالک ہوں واجب ہے تو اس میں کفارۂ قسم دے دینا کافی ہوگا اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے اور اگر وہی چیز پوری کر دی کہ جو بیان کی یعنی حج یا روزہ وغیرہ تو بھی عہدۂ قسم سے نکل جائے گا۔

اور یہ بات اس وقت ہے کہ جب یہ شرط ایسی ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا یعنی مثلاً کہ اگر میں شراب پیوں حالانکہ شراب پینا نہیں چاہتا ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی یعنی باز رہنا موجود ہے اور ظاہر لفظ میں البتہ نذر ہے پس اس کو اختیار دے دیا گیا کہ چاہے کفارہ دے دے اور چاہے جو کچھ بیان کیا ہے وہی پورا کرے۔ کیونکہ ایک جہت سے وہ نذر ہے تو اس کو اختیار ہے کہ جس جانب چاہے جاوے بخلاف اس کے اگر شرط ایسی ہو جس کا ہونا چاہتا ہے مثلاً کہا کہ اگر اللہ میرے بیمار کو شفا دے دے تو مجھ پر حج یا روزہ یا صدقہ ہے تو یہ فقط نذر ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی نہیں ہیں یعنی باز رہنا نہیں پایا جاتا ہے اور یہی تفصیل صحیح ہے ف یعنی اگر ایسی شرط ہو جس کا ہونا چاہتا ہے تو وہ فقط نذر ہے اور اگر ایسی شرط ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا تو باز رہنا پایا گیا۔ پس ایک راہ سے قسم ہے تو چاہے نذر ادا کرے یا کفارہ قسم دے دے۔ قال ومن حلف على يمين وقال ان شاء الله متصلا بيمينه فلا حنث عليه لقوله عليه السلام من حلف على يمين وقال ان شاء الله فقد بر فی يمينه الا انه لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع فی اليمين۔ قدوری نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور قسم سے ملا کر ان شاء اللہ تعالےٰ کہا وہ حانث نہیں ہوگا یعنی کبھی حانث نہیں ہو سکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور کہا کہ ان شاء اللہ تعالیٰ تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا۔ رواہ احمد والاربعہ وابن حبان۔ ولیکن ان شاء اللہ تعالیٰ ملا کر کہنا ضرور ہے کیونکہ قسم سے فارغ ہو کر کہنا قسم سے رجوع ہے حالانکہ قسم سے رجوع جائز نہیں ہے۔ ف۔ اور حضرت ابن عباسؓ کہتے تھے کہ بعد قسم کے بھی استثناء جائز ہے اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھ کر فرمایا اگر اللہ تعالیٰ اس کی گردن مارے یہ بات سن کر عرض کی کہ یا رسول اللہ فی سبیل اللہ تو آپ نے فرمایا کہ فی سبیل اللہ پھر وہ شخص جہاد میں شہید کیا گیا۔ رواہ مالک۔ اور جمہور کے نزدیک بعد کو استثناء کرنا جائز نہیں ہے اور حکایت ہے کہ ہارون رشید

نے امام ابوحنیفہ کو بلا کر کہا کہ تم میرے دادا یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے انشاء اللہ کے مسئلہ میں کیوں مخالفت کرتے ہو۔ امام نے کہا کہ اے خلیفہ میری مخالفت سے تمہاری خلافت قائم ہے۔ خلیفہ نے کہا کہ یہ کیونکر ہے آپ نے فرمایا کہ جن لوگوں نے تم سے بیعت کی ہے جب ان کا جی چاہے انشاء اللہ کہہ کر تمہاری بیعت سے باہر ہو جائیں خلیفہ نے متحیر ہو کر اس کی تصدیق کی۔ م ع۔

باب الیمین الدخول والسکنی

یہ باب داخل ہونے وسکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یدخل بیتا فدخل الکعبة والمسجد او البیعة او الکنیسة لم یحنث لان البیت ما اعد للبیتوتة وھذہ البقاع ما بینت لھا جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیت میں داخل نہیں ہوگا۔ اور بیت وہ مقام ہے جہاں رات کو سوتے ہیں۔ پھر وہ کعبہ میں یا مسجد میں یا نصرانی گرجا یا یہودی کلیسہ میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ بیت تو وہ گھر ہے جو رات کو سونے کے واسطے بنایا گیا ہے اور یہ مکانات اس واسطے نہیں بنائے گئے ہیں ف۔ بیت وہ ہے جس میں چہار دیواری اور چھت اور دربند ہو جو رات کو سونے کے لئے قرار دیا جاتا ہے۔ وکذا اذا دخل دھلیزا او ظلة باب الدار لما ذکرنا والظلة ما یکون علی السکة وقیل اذا کان الدھلیز بحیث لو اغلق الباب یبقی داخلا وھو مسقف یحنث لانه یبات فیه عادة۔ اسی طرح اگر دہلیز میں داخل ہوا یا سائبان میں جو گھر کے دروازے پر ہوتا ہے تو بھی حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ بھی خوابگاہ نہیں ہیں اور ظلہ وہ ہے جو کوچہ پر ہوتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ اگر دہلیز ایسی ہو کہ جب اس کا دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ اندر داخل ہو جائے اور اس پر چھت پٹی ہو تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ ایسی ڈیوڑھی میں سونے کی عادت ہے ف۔ اور صحیح یہ کہ دہلیز میں سونے کی عادت نہیں خواہ دروازہ سے باہر ہو یا اندر ہو البدائع وہ۔ لیکن ہمارے دیار میں اکثر سوتے ہیں پس فتویٰ حانث ہونے پر چاہئے۔ م۔ ظلہ وہ ہے جو دروازے پر بطور سائبان بناتے ہیں ف ذخیرہ ومغرب میں مذکور ہے اور جو مصنف نے ذکر کیا اس کی توضیح یہ ہے کہ کوچہ کے دو گھروں کی دیواروں پر دھنیاں رکھ کر پاٹ دیتے ہیں جس کو یہاں چھتا کہتے ہیں۔ ع۔ وان دخل صفة حنث لانه یبنی للبیتوتة فیه فی بعض الاوقات فصار کالشتوی والصیفی وقیل ھذا اذا کانت الصفة ذات حوائط اربعة وھکذا کانت صفافھم وقیل الجواب مجری علی اطلاقه وھو الصحیح۔ اور اگر وہ صفہ میں داخل ہوا وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ وہ بعض اوقات میں اکثر رات کو سونے کے واسطے بنایا جاتا ہے جیسے صفہ سرمائی یا صفہ گرمائی۔ بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ صفہ کی چار دیواریں ہوں اور اہل کوفہ کے صفہ ایسے ہی ہوتے تھے اور بعض نے فرمایا کہ جواب ہر حالت میں یہی ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ ومن حلف لا یدخل دارا فدخل دارا خربة لم یحنث ولو حلف لا یدخل ھذہ الدار فدخلھا بعد ما انھدمت وصارت صحراء حنث لان الدار اسم للعرصة عند العرب والعجم یقال دار عامرة ودار غامرة وقد شھدت اشعار العرب بذلك فالبناء وصف فیھا غیر ان الوصف فی الحاضر لغو وفی الغائب معتبر ——— اور جس شخص نے قسم کھائی کہ دار میں داخل نہ ہوگا پھر وہ کھنڈل

بغیر عمارت میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ میں اس دار میں داخل نہ ہوں گا پھر اس کی عمارت منہدم ہو جانے کے بعد میدان میں داخل ہوا تو بھی حانث ہو گیا اس واسطے کہ عرب اور عجم کے نزدیک دار اس صحن میدان کا نام ہے جس پر عمارت بنائی جاتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ دار عامرہ یعنی عمارت بنا ہوا بعین مہملہ و دار غامرہ یعنی کھنڈل بغین معجمہ اور عرب کے اشعار اس پر شاہد ہیں۔ پس دار کے واسطے عمارت ایک وصف ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جس دار کی طرف اشارہ کیا ہے اس میں وصف معتبر نہیں ہے اور اگر نظر سے اوٹ ہو تو وصف معتبر ہے۔ ولو حلف لا یدخل هذه الدار فخربت ثم بنیت اخری فدخلها یحنث لما ذکرنا ان الاسم باق بعد الانهدام۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ میں اس دار میں نہیں داخل ہوں گا پھر وہ کھنڈل ہو گیا پھر دوبارہ بنایا گیا پھر یہ شخص اس میں داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ منہدم ہو جانے کے بعد بھی دار کا نام باقی ہے ف۔ صرف وصف عمارت نہیں رہا۔ وان جعلت مسجدا او حماما او بستانا او بیتا فدخله لم یحنث۔ اور اگر بعد انہدام کے وہ مسجد بنایا گیا یا حمام یا بستان یا بیت یعنی کوٹھری بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا۔ لانه لم یبق دارا لاعتراض اسم آخر علیه۔ کیونکہ وہ دار نہیں رہا، اس لئے کہ اس پر دوسرا نام آ گیا۔ وکذا اذا دخله بعد انهدام الحمام واشباهه لانه لا یعود اسم الدار به۔ اور اسی طرح اگر حمام وغیرہ منہدم ہو جانے کے بعد اس میں داخل ہوا تو بھی حانث نہ ہوگا کیونکہ حمام گر جانے سے اس پر دار ہونے کا نام عود نہیں کرے گا ف۔ یعنی جب وہ مقام ایک نام سے مسمی ہو چکا یعنی حمام یا بوستان مثلاً تو عمارت گرنے کے بعد بھی اس پر اصلی نام یعنی دار کا اطلاق نہ ہوگا۔ وان حلف لا یدخل هذا البیت فدخله بعد ما انهدم وصار صحراء لم یحنث۔ اور اگر اس نے حلف کی کہ اس بیت میں داخل نہیں ہوگا پھر اس کے منہدم ہو کر میدان ہو جانے کے بعد داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا۔ لزوال اسم البیت لانه لا یبات فیه حتی لو بقیت الحیطان وسقط السقف یحنث لانه یبات فیه والسقف وصف فیه۔ اس واسطے کہ اس سے بیت کا نام جاتا رہا کیونکہ اس میں رات کو کوئی نہیں سو سکتا حتی کہ اگر دیواریں باقی ہوں اور چھت گری ہو تو حانث ہوگا کیونکہ اس میں رات بسر کی جاتی ہے۔ اور چھت ہونا اس میں وصف ہے۔ وکذا اذا بنی بیتا آخر فدخله لم یحنث۔ اور اسی طرح اگر دوسرا گھر بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو بھی حانث نہ ہوگا۔ لان الاسم لم یبق بعد الانهدام۔ کیونکہ منہدم ہو جانے کے بعد اس پر بیت کا لفظ نہیں بولا جاتا ہے۔ قال ومن حلف لا یدخل هذه الدار فوقف علی سطحها حنث لان السطح من الدار الا تری ان المعتکف لا یفسد اعتکافه بالخروج الی سطح المسجد وقیل فی عرفنا لا یحنث اور جس نے قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہیں ہوگا پھر باہر سے اس کی چھت پر کھڑا ہوا تو حانث ہو گیا کیونکہ چھت اس دار میں سے ہے کیا نہیں دیکھتے کہ مسجد کی چھت پر چڑھ جانے سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے رواج میں حانث نہیں ہوگا۔ قال وان دخل دهلیزها یحنث ویجب ان یکون علی التفصیل الذی تقدم۔ اور اگر اس دار کی دہلیز یعنی ڈیوڑھی میں داخل ہوا حانث ہو جائے گا لیکن اس میں وہ وہ تفصیل ہونا چاہئے جو پہلے بیان ہو چکی ف۔ یعنی اگر دروازہ بند کرنے سے وہ بھیتر ہو جائے اور چھت ہو تو وہ حانث ہوگا اور اگر باہر رہے تو نہیں۔ وان وقف فی طاق الباب بحیث اذا اغلق الباب کان

خارجاً لم یحنث لان الباب لاحراز الدار وما فیھا فلم یکن الخارج من الدار۔ اور اگر دروازے کے طاق محرابی میں کھڑا ہوا اس طرح کہ اگر دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ باہر رہ جائے تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ دروازہ اس واسطے ہوتا ہے کہ دار کو معہ اس کے اسباب کے محفوظ کرلے تو جو مقام کہ باہر ہو وہ دار میں سے نہ ہوگا۔ قال ومن حلف لا یدخل ھذہ الدار وھو فیھا لم یحنث بالقعود حتی یخرج ثم یدخل استحساناً والقیاس ان یحنث لان الدوام لہ حکم الابتداء وجہ الاستحسان ان الدخول لادوام لہ انہ انفصال من الخارج الی الداخل۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہ ہوگا حالانکہ وہ اسی میں موجود ہے تو بیٹھے رہنے سے حانث نہ ہوگا حتی کہ جب باہر چلا جائے پھر داخل ہو تو استحساناً حانث ہو جائے گا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ وہیں بیٹھنے سے بھی حانث ہو جائے کیونکہ مداومت کرنے کو ابتدا کرنے کا حکم ہے یعنی برابر بیٹھے رہنا گویا ازسرنو جانا ہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ داخل ہونا ایسا فعل نہیں ہے کہ اس کے لئے دوام ہو کیونکہ خارج سے جدا ہو کر آنا اسی کو داخل ہونا کہتے ہیں اک آن میں ہو جاتا ہے۔ ولو حلف لا یلبس ھذا الثوب وھو لابسہ فنزعہ فی الحال لم یحنث وکذا اذا حلف لا یرکب ھذہ الدابۃ وھو راکبھا فنزل من ساعتہ لم یحنث وحلف لا یسکن ھذہ الدار وھو ساکنھا فاخذ فی النقلۃ من ساعتہ لم یحنث وقال زفرؒ یحنث لوجود الشرط وان قل ولنا ان الیمین تعقد للبر فیستثنی منہ زمان تحققہ۔ اور قسم کھائی کہ یہ کپڑا نہیں پہنوں گا حالانکہ وہ اس کو پہنے ہے پھر اس کو فی الحال اتار دیا یعنی جتنی دیر میں اتار سکتا تھا اتارا تو حانث نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس جانور پر سوار نہ ہوں گا حالانکہ اس پر سوار ہے پھر اسی وقت اتر پڑا تو حانث نہ ہوگا یا قسم کھائے کہ اس دار میں نہیں رہے گا حالانکہ اسی میں رہتا ہے پھر اسی وقت اسباب اٹھانا شروع کیا تو حانث نہ ہوگا۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حانث ہو جائے گا کیونکہ شرط پائی گئی اگرچہ قلیل ہو تو یہ قیاس ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم اس واسطے منعقد کی جاتی ہے کہ آدمی اس کو پورا کرے تو زمانہ تحقق اس سے مستثنیٰ ہو گیا۔ فان لبث علی حالہ ساعۃ حنث لان ھذہ الافاعیل لھا دوام بحدوث امثالھا الا یری انہ یضرب لھا مدۃ یقال رکبت یوما ولبست یوما بخلاف الدخول لانہ لا یقال دخلت یوما بمعنی المدۃ والتوقیت ولو نوی الابتداء الخالص یصدق لانہ محتمل کلامہ۔ اور اگر ایک ساعت وہ اسی حالت پر رہا تو حانث ہو گیا یعنی قسم کے بعد وہ ایک ساعت تک وہ کپڑا پہنے رہا یا اس جانور پر سوار رہا یا اس گھر میں ساکن رہا تو حانث ہو گیا کیونکہ یہ کلام ایسے ہیں کہ برابر باقی رہتے ہیں۔ کیونکہ ہر ساعت اس کے مثل پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ان کاموں کی مدت مقرر کی جاتی ہے۔ چنانچہ بولتے ہیں کہ میں دن بھر سوار رہا اور دن بھر پہنے رہا بخلاف داخل ہونے کے چنانچہ یوں نہیں کہتے کہ میں دن بھر داخل ہوتا رہا اور اگر اس نے یہ نیت کی ہو کہ خالص ابتدا نہ کروں گا۔ تو اس کی تصدیق ہوگی کیونکہ اس کلام کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں ف۔ یوں ہی اگر یہ نیت کی کہ میں یہ کپڑا اتار کر پھر ازسرنو نہیں پہنوں گا یا جب اس سواری سے اتروں گا تو پھر نہیں سوار ہوں گا تو اس کی تصدیق ہوگی۔ قال ومن حلف لا یسکن ھذہ الدار فخرج بنفسہ ومتاعہ واھلہ فیھا ولم یرد الرجوع الیھا حنث لانہ یعد ساکنا ببقاء اھلہ ومتاعہ فیھا عرفا فان السوقی عامۃ نھارہ فی السوق ویقول اسکن سکۃ کذا والبیت والمحلۃ بمنزلۃ الدار ولو کان الیمین علی مصر لا یتوقف البر علی نقل المتاع والاھل فیما روی عن ابی یوسفؒ لانہ لا یعد ساکنا فی الذی انتقل عنہ عرفا

بخلاف الاول والقریۃ بمنزلۃ المصر فی الصحیح من الجواب ثم قال ابو حنیفۃؒ لا بد من نقل کل المتاع حتی لو بقی وتد یحنث لان السکنی قد ثبت بالکل فیبقی ما بقی شیء منه وقال ابو یوسفؒ یعتبر نقل الاکثر لان نقل الکل قد یتعذر وقال محمدؒ یعتبر نقل ما یقوم به کد خدائیته لان ما وراء ذلک لیس من السکنی قالوا هذا احسن وارفق بالناس وینبغی ان ینتقل الی منزل آخر بلا تاخیر حتی یبر فان انتقل الی السکۃ او الی المسجد قالوا لا یبر دلیله فی الزیادات ان من خرج بعیاله من مصرہ فما لم یتخذ وطنا آخر یبقی وطنه الاول فی حق الصلوۃ کذا هذا — اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس گھر میں نہیں رہوں گا پھر وہ خود نکل گیا اور اس کا اسباب اور بال بچے اسی گھر میں ہیں اور وہ اس گھر میں آنے کا ارادہ نہیں رکھتا تو بھی وہ حانث ہو گیا کیونکہ اس مکان میں اس کے بال بچے و اسباب ہونے سے عرفاً وہ یہیں کا ساکن کہلائے گا۔ چنانچہ بازاری آدمی تمام دن بازار میں رہتا ہے لیکن پوچھو تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں فلاں کوچہ میں رہتا ہوں اور بیت، و محلہ کا حکم بمنزلہ دار کے ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہ رہوں گا تو قسم میں سچا ہونا بال بچے اور اسباب کو منتقل کرنے پر موقوف نہیں ہے۔ جیسا کہ ابو یوسفؒ سے مروی ہے کیونکہ جس شہر سے منتقل ہو گیا عرف میں وہاں کا رہنے والا نہیں شمار ہوتا ہے بخلاف اول صورت کے۔ اور گاؤں کا حکم صحیح قول میں وہ بمنزلہ شہر کے ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ سچا ہونے کے واسطے دار میں سے پورا اسباب منتقل کرنا ضرور ہے حتی کہ اگر ایک میخ بھی دار میں رہ گئی تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اس دار کی سکونت کل اسباب سے شروع ہوئی تھی تو جب تک اس اسباب میں سے کچھ بھی باقی رہے گا وہاں کی سکونت باقی رہے گی۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اکثر متاع کو منتقل کر لینا کافی ہے کیونکہ کبھی کل منتقل کر لینا متعذر ہو جاتا ہے (اور اسی پر فتویٰ ہے کما فی الکافی) اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جس قدر اسباب سے خانہ داری کا انتظام پورا ہو سکتا ہے اسی قدر منتقل کرنا کافی ہے کیونکہ اس سے زیادہ اسباب کچھ اس سکونت میں داخل نہیں ہے۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ قول بہت خوب اور لوگوں پر زیادہ آسان ہے اور واضح ہو کہ اس کو لازم یہ ہے کہ بدون تاخیر کے دوسرے مکان میں منتقل کرنا شروع کرے تاکہ قسم میں سچا ہو اور اگر اس نے اسباب کو گلی کوچہ یا مسجد میں منتقل کیا تو قسم میں سچا نہ ہو گا اور زیادات میں اس کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص اپنے عیال کو لے کر دوسرے شہر میں گیا تو نماز کے حق میں اس کا اول وطن باقی رہے گا جب تک کہ دوسرا وطن نہ بناوے تو ایسا ہی یہاں ہے ف۔ یعنی اس گھر سے منتقل ہو کر دوسرے گھر کو مسکن نہ بناوے تب تک پہلا گھر اس کا مسکن رہے گا کیونکہ گلی کوچہ یا مسجد کسی کے واسطے مسکن نہیں ہو سکتی ہے۔ قسم کھائے کہ اس مسجد میں نہیں جائے گا اور بعد منہدم ہونے کے دوسری مسجد بنائی گئی پھر داخل ہوا تو حانث ہوا اور اگر منہدم ہو کر گھر بنایا گیا پھر منہدم ہو کر مسجد بنائی گئی تو حانث نہ ہو گا۔ اور اگر اصلی مسجد میں کچھ بڑھایا گیا اور زیادتی میں داخل ہوا تو حانث نہ ہو گا۔ ق ط۔ اور اگر قسم کھائے کہ مسجد میں نہ جائیگا پھر اسکی چھت پر کھڑا ہو تو حانث نہو گا بشرطیکہ عجمی ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ج۔ قسم کھائی کہ اس گھر میں نہ جاؤنگا پھر سوار ہو کر یا پیدل گیا یا اسکے کہنے سے کوئی اسکو لاد کر لے گیا تو حانث ہوا ظ۔ اور اگر گھوڑا بھڑک کر اسکے روکے نہ رکا اور اس گھر میں لے گیا تو حانث نہ ہو گا اور اگر کوئی بدوں اس کے حکم کے اسکو لاد کر لے گیا تو بھی حانث نہو گا خواہ دل سے راضی ہو یا نہو۔ خواہ روک سکتا ہو یا نہیں یہی عامہ مشائخؒ کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ ب۔ اور اگر فقط ایک پاؤں اندر کیا تو حانث نہو گا یہی صحیح ہے۔ ق۔ اور اگر پھسل کر کچھ گھر میں گر پڑا یا ہوا کے جھونکے نے اسکو اندر گرایا تو صحیح یہ کہ حانث نہو گا اور اگر کوئی اسکو زبردستی اندر لیگیا تھا پھر نکل آیا پھر اپنے اختیار سے اندر چلا گیا تو فتویٰ یہ کہ حانث ہو جائے گا۔ ط۔

قسم کھائی کہ اس بیت میں داخل نہ ہوگا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے پھر وہ احاطہ کے اندر آیا جس میں یہ بیت واقع ہے تو حانث نہ ہوگا۔ مشائخ نے کہا کہ یہ عرب کے محاورہ پر ہے یعنی ان کے محاورہ میں بیت ایک کوٹھری ہے اور جس میں کئی کوٹھریاں ہوں وہ منزل ہے جس میں کئی منزلیں ہوں وہ دار ہے اور ہمارے عرف میں دار و منزل و گھر سب کو کہتے ہیں تو صحن میں جانے سے حانث ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ یہی عینی و فتح القدیر وغیرہ فقہ کی معتمد کتابوں میں مذکور ہے۔ م۔

باب الیمین فی الخروج والاتیان والرکوب وغیر ذلک

یہ باب آمد و سواری وغیرہ کی قسم کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یخرج من المسجد فامر انسانا فحملہ فاخرجہ حنث لان فعل المامور مضاف الی الامر فصار کما اذا رکب دابۃ فخرجت ولو اخرجہ مکرھا لم یحنث لان الفعل لم ینتقل الیہ لعدم الامر۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں مسجد سے باہر نہ جاؤں گا پھر اس نے دوسرے کو حکم دیا جو اس کو لاد کر باہر لے گیا تو حانث ہوگیا کیونکہ جس کو حکم دیا ہے اس کا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوا تو ایسا ہوگیا کہ جیسے وہ گھوڑے وغیرہ جانور پر سوار ہوا اور وہ جانور باہر نکل گیا اور اگر کوئی شخص زبردستی اس کو باہر لاد لے گیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ فعل اس کی جانب منتقل نہیں ہوا کیونکہ اس نے حکم نہیں دیا۔ لو حملہ برضاہ لا بامرہ لا یحنث فی الصحیح لان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضاء۔ اور اگر اس کی رضامندی کے ساتھ اس کو لاد لے گیا بدون اس کے حکم کے تو بھی صحیح قول میں حانث نہ ہوگا کیونکہ خالی رضامندی سے فعل منتقل نہیں ہوتا ہے جب تک کہ حکم نہ ہو۔ قال ولو حلف لا یخرج من دارہ الا الی جنازۃ فخرج الیھا ثم اتی حاجۃ اخری لم یحنث لان الموجود خروج مستثنی والمضی بعد ذلک لیس بخروج۔ اور امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے گھر سے نہیں نکلے گا مگر جنازہ کی جانب پھر وہ ایک جنازہ کے واسطے نکلا پھر کسی دوسری ضرورت کو بھی گیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ نکلنا وہی ہوا جو اس نے استثنا کیا ہے اور بعد نکلنے کے کہیں جانا نکلنا نہیں ہوتا ہے۔

ولو حلف لا یخرج الی مکۃ فخرج یریدھا ثم رجع حنث لوجود الخروج علی قصد مکۃ وھو الشرط اذ الخروج ھو الانفصال من الداخل الی الخارج۔ اور اگر قسم کھائی کہ مکہ کی طرف نہ جائے گا پھر مکہ کے ارادہ سے نکلا پھر واپس آیا تو حانث ہوگیا کیونکہ مکہ کے قصد سے نکلنا پایا گیا اور یہی شرط تھی کیونکہ نکلنا اندر سے باہر کی طرف جدا ہونا کہلاتا ہے۔ ولو حلف لا یاتیھا لم یحنث حتی یدخلھا لانہ عبارۃ عن الوصول قال اللہ تعالیٰ فاتیا فرعون فقولا انا ولو حلف لا یذھب الیھا قیل ھو کالاتیان وقیل کالخروج وھو الاصح لانہ عبارۃ عن الزوال۔ اور اگر قسم کھائی کہ مکہ میں نہ آوے گا تو حانث نہ ہوگا یہاں تک کہ مکہ میں داخل ہو کیونکہ آنے کے معنی ہیں پہنچ جانا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فاتیا فرعون فقولا انا۔ یعنی اے موسیٰ مع ہارون ؑ دونوں فرعون کے پاس آؤ اور اس سے کہو آگاہ یہ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ مکہ کو نہ جائے گا تو بعض نے کہا کہ آنے کے مثل ہے یعنی جب تک داخل نہ ہو حانث نہ ہوگا اور بعض نے کہا کہ نکلنے کے مثل ہے۔ یعنی مکہ کی طرف نکلتے ہی سے حانث ہو جائے گا اور یہی

اصح ہے کیونکہ جانے کے معنی اپنی جگہ سے ٹلنا۔ قال وان حلف لیاتین البصرۃ فلم یاتھا حتی مات حنث فی آخر جزء من اجزاء حیاتہ لان البر قبل ذلک موجو۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں ضرور بصرہ میں آؤں گا پھر نہ آیا یہاں تک کہ مرگیا تو اپنی زندگی کے آخری جزء میں حانث ہوگیا کیونکہ اس جزء سے پہلے امید ہے کہ شاید قسم پوری کرے یعنی بصرہ میں پہنچ جائے ف‍ ـ اور واضح ہو کہ استطاعت کے دو معنی آتے ہیں ایک یہ کہ اس کام کے اسباب از قسم صحت وغیرہ موجود ہوں جیسے حج فرض ہونے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے فرمایا من استطاع الیہ سبیلا۔ یعنی جو حج کی استطاعت پاوے اور حدیث میں تفسیر فرمائی کہ جس کے پاس زاد راہ وسواری موجود ہو یعنی ضروری سامان اس کو میسر آوے اور دوم استطاعت بمعنی قدرت حقیقی ہے جس کو اللہ تعالےٰ بندہ کے فعل کے ساتھ پیدا فرماتا ہے پس اول کو استطاعت صحت کہتے ہیں اور دوم کو استطاعت قضا کہتے ہیں۔ م ع۔ ولو حلف لیاتینہ غدا ان ستطاع فھذا علی استطاعۃ الصحۃ دون القدرۃ وفسرہ فی الجامع الصغیر وقال اذا لم یمرض ولم یمنعہ السلطان ولم یجئ امر لا یقدر علی اتیانہ فلم یات حنث وان عنی استطاعۃ القضاء دین فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ وھذا لان حقیقۃ الاستطاعۃ فیما یقارن الفعل ویطلق الاسم علی سلامۃ الآلات وصحۃ الاسباب فی المتعارف فعند الاطلاق ینصرف الیہ ویصح نیۃ الاول دیانۃ لانہ نوی حقیقۃ کلامہ ثم قیل یصح قضاءً ایضا لما بینا وقیل لا یصح لانہ خلاف الظاھر۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ کل میں تیرے پاس ضرور آؤں گا بشرطیکہ مجھے استطاعت ہو تو یہ استطاعت صحت رکھی جائے گی اور استطاعت قضا نہ ہوگی یعنی اگر اس کو اسباب وآلات صحت کے ساتھ میسر آگئے پھر نہ آیا تو حانث ہو جائے گا اور یہاں استطاعت صحت مراد ہونا امام محمد نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر بیمار نہ ہوا اور نہ کسی سلطنت والے نے اس کو روکا اور نہ کوئی ایسا امر پیش آیا جس سے وہ آنے کی قدرت نہ رکھے پھر بھی نہ آیا تو حانث ہوگیا اور اگر اس نے کہا کہ میں نے استطاعت قضا مراد لی تھی تو عند اللہ اس کی تصدیق ہو سکتی ہے یعنی قاضی تصدیق نہ کرے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی استطاعت تو فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور لفظ استطاعت کا اطلاق عرف میں سلامتی آلات وصحت اسباب پر ہوتا ہے۔

پس جب اس نے خالی استطاعت کا لفظ کہا تو جو عرف ورواج میں استطاعت کے معنی ہیں اسی طرف پھیرا جائے گا ہاں اول معنی کی بھی نیت کرنا از راہ دیانت صحیح ہے کیونکہ اپنے کلام کے اس نے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔ پھر بعض نے کہا کہ قاضی کے نزدیک بھی صحیح ہے کیونکہ اس نے حقیقی معنی مراد لئے اور بعض نے کہا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے ف‍ ـ اور قاضی خلاف ظاہر حکم نہیں کر سکتا۔ قال ومن حلف لا تخرج امرأتہ الا باذنہ فاذن لھا مرۃ فخرجت ثم خرجت مرۃ اخری بغیر اذنہ حنث ولا بد من الاذن فی کل خروج لان المستثنیٰ خروج مقرون بالاذن وما وراءہ داخل فی الحظر العام ولو نوی الاذن مرۃ یصدق دیانۃ لا قضاء لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاھر۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ اس کی عورت باہر نہیں جائے گی مگر اس کی اجازت سے یعنی عورت سے کہا کہ اگر تو باہر نکلی سوائے میری اجازت کے تو تو طالقہ ہے پھر اس عورت کو ایک مرتبہ باہر جانے کی اجازت دی وہ جاکر واپس آئی پھر دوسری بار بغیر اجازت شوہر کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اس قسم میں ہر بار نکلنے کے واسطے اجازت ہونا ضرور ہے اس واسطے کہ اس نے قسم سے نکلنا مستثنیٰ کیا ہے جو اجازت کے ساتھ ہو تو سوائے اس کے باقی عام

ممانعت میں داخل ہے اور اگر اس نے نیت یہ کی ہو کہ ایک بار اجازت دینے سے نکلنا جائز ہو جائے تو دیانت کی راہ سے اس کی تصدیق ہو گی مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ معنی اس کے کلام سے نکلتے ہیں لیکن ظاہر کے خلاف ہیں۔ ولو قال الا ان اذن لک فاذن لها مرة واحدة فخرجت ثم خرجت بعدها بغير اذنه لم يحنث لان هذه كلمة غاية فينتهي اليمين به كما اذا قال حتى آذن لك۔ اور اس نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تجھے طلاق ہے الا یہ کہ میں تیرے واسطے اجازت دے دوں پھر اس عورت کو ایک بار اجازت دی اور وہ باہر گئی۔ پھر وہ دوبارہ بغیر اجازت کے باہر گئی تو حانث نہ ہوگا یعنی طلاق واقع نہ ہو گی۔ کیونکہ یہ کلمہ بمعنی انتہا مستعمل ہے یعنی معنی یہ ہوئے کہ تیرے نکلنے پر طلاق پڑنے کا حکم برابر رہے گا اس حد تک کہ میں تجھے اجازت دے دوں پس اجازت دینے پر قسم کی انتہا ہو جائے گی جیسے اگر کہا کہ اگر بغیر میری اجازت کے نکلی تو تجھے طلاق ہے یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں فـــــ چنانچہ جب ایک بار اجازت دی تو قسم کی انتہا ہو گئی پھر اگر بغیر اجازت نکلی تو طلاق نہیں ہوتی ہے اسی طرح اس لفظ میں جو مسئلہ میں مذکور ہے قسم کی انتہا ہو جائے گی۔ ولو ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم يحنث وكذلك ان اراد رجل ضرب عبده فقال له آخر ان ضربته فعبدي حر فتركه ثم ضربه وهذه تسمى يمين فور وتفرد ابو حنيفة رحمه الله باظهاره ووجهه ان مراد المتكلم الردع عن تلك الضربة والخرجة عرفا ومبنى الايمان عليه ــ اور اگر کسی شخص کی زوجہ نے باہر جانا چاہا پس شوہر نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تو طالقہ ہے پس عورت بیٹھ گئی پھر باہر نکلی تو طالقہ نہیں ہو گی اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کو مارنا چاہا۔ پس دوسرے نے اس سے کہا کہ اگر تو نے اپنے غلام کو مارا تو میرا غلام آزاد ہے پس اس نے اپنے غلام کو چھوڑ دیا یعنی فی الفور نہیں مارا پھر اس کو مارا تو دوسرا شخص حانث نہیں ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا اور اس قسم کو فوری قسم کہتے ہیں اور اس کو فقط ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے استنباط فرمایا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلم نے چاہا کہ اس نکلنے اور مارنے سے جس کے واسطے آمادگی تھی باز رہے عرف میں یہی مراد ہوتی ہے اور قسم کا مبنی عرف پر ہے۔ لو قال له رجل اجلس فتغد عندي فقال ان تغديت فعبدي حر فخرج فرجع الى منزله وتغدى لم يحنث لان كلامه خرج مخرج الجواب فينطبق على السؤال فينصرف الى الغداء المدعو اليه بخلاف ما اذا قال ان تغديت اليوم لانه زاد على حرف الجواب فيجعل مبتدأ۔ اگر زید نے کہا کہ بیٹھ کر میرے پاس نہاری کھا لے خالد نے جواب دیا کہ اگر میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہے۔ پھر یہاں سے اپنے گھر جا کر اس نے نہاری کھائی تو حانث نہ ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ خالد کا کلام بجائے جواب کے ہے تو زید کے سوال سے منطبق ہو گا پس اسی نہاری پر رکھا جائے گا جس کی زید نے دعوت کی بخلاف اس کے اگر خالد نے کہا ہو کہ اگر آج میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہے یعنی صورت مذکورہ میں حانث ہو کر غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے مقدار جواب سے بڑھا دیا پس الگ سرے سے قسم کھانے والا ٹھہرایا جائے گا۔ ومن حلف لا يركب دابة فلان فركب دابة عبد مأذون له مديون لم يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله الا انه اذا كان عليه دين مستغرق لا يحنث وان نوى لانه لا ملك للمولى فيه عنده وان كان الدين غير مستغرق او لم يكن عليه دين لا يحنث ما لم ينوه لان الملك فيه للمولى لكنه يضاف الى العبد عرفا وكذا شرعا قال عليه السلام من باع عبدا وله مال فهو للبائع الحديث فتختل الاضافة الى المولى فلا بد من النية وقال ابو يوسف رحمه الله في الوجوه كلها

یحنث اذا نواہ لاختلال الاضافۃ وقال محمدؒ یحنث وان لم ینوہ لاعتبار حقیقۃ الملک اذ الدین لا یمنع وقوعہ للسید عندھما — اگر مثلاً زید نے قسم کھائی کہ میں خالد کے جانور پر سوار نہ ہوں گا پھر خالد کے غلام ماذون کے جانور پر سوار ہوا خواہ یہ غلام ماذون قرضدار ہے یا نہیں تو زید حانث نہ ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے لیکن اگر اس غلام پر اس قدر قرضہ ہو کہ اس کے مال کو اور اس کی گردن کو گھیر لیا ہو تو زید ہرگز حانث نہ ہوگا اگرچہ اس نے نیت بھی کی ہو یعنی خالد یا اس کی مملوک کسی کے جانور پر سوار نہ ہونے کی نیت ہو تو بھی حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ امام کے نزدیک اس غلام میں مولیٰ کی کچھ ملک نہیں ہے اور اگر وہ غلام اس طرح قرضہ میں مستغرق نہ رہا اس پر کچھ بھی قرضہ نہ ہو تو حانث نہیں ہوگا تا وقتیکہ اس کی نیت نہ ہو یعنی اگر یہ نیت کی ہو کہ خالد کے غلام کے جانور پر بھی سوار نہ ہوگا تو حانث ہو جائے گا ورنہ نہیں کیونکہ ایسے غلام میں مولیٰ کی ملک باقی ہے یعنی غلام کا جانور بھی مولیٰ کا جانور ہے لیکن عرف میں وہ غلام کا جانور کہلاتا ہے اور شرع میں بھی یہی حکم ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنا غلام بیچا اور غلام کی ملک میں کچھ مال ہے تو وہ بائع کا ہوگا الخ تو مولیٰ کی طرف نسبت کرنے میں خلل ہوگا تو یہاں نیت ہونا ضرور ہے۔

اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ سب صورتوں میں حانث ہو جائے گا بشرطیکہ جانور غلام کی نیت ہو کیونکہ مولیٰ کی طرف اس کی نسبت ناقص ہے یعنی نیت ضرور ہے اور امام محمد نے کہا کہ ہر صورت میں حانث ہو جائے گا۔ اگرچہ نیت نہ کرے کیونکہ حقیقی ملک مولیٰ کا اعتبار ہے کیونکہ قرضہ ہونے سے صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک ہونا ممتنع نہیں ہوتا ہے ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس غلام کو تجارت کی اجازت دی گئی تو عرف میں اس کی چیز اسی کی طرف منسوب ہوتی ہے اگرچہ حقیقۃً مولیٰ کی ملک ہو تو امام ابو حنیفہؒ نے عرف کا اعتبار کیا۔ پس اگر غلام پر قرضہ محیط ہو تو عرف یا حقیقت کسی طرح حانث نہ ہوگا کیونکہ قرضہ کی وجہ سے مولیٰ کی ملک بھی واقع نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک واقع ہو جاتی ہے لیکن ابو یوسفؒ کے نزدیک نسبت میں خلل ہے لہذا اگر نیت ہو تو حانث ہو جائے گا اور امام محمد کے نزدیک بلا نیت حانث ہو جائے گا اور اگر قرضہ مستغرق نہ ہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک نیت شرط ہے اور امام محمد کے نزدیک شرط نہیں ہے۔

باب الیمین فی الاکل والشرب

یہ باب کھانے اور پینے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یاکل من ھذہ النخلۃ فھو علی ثمرھا لانہ اضاف الیمین الی ما لا یوکل فینصرف الی ما یخرج منہ وھو الثمر لانہ سبب لہ فیصلح مجازا عنہ لکن الشرط ان لا یتغیر بصیغۃ جدیدۃ حتی لا یحنث بالنبیذ والخل والدبس المطبوخ وان حلف لا یاکل من ھذا البسر فصار رطبا فاکلہ لم یحنث۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس درخت سے نہ کھاؤں گا تو یہ قسم اس کے پھلوں پر واقع ہوگی کیونکہ اس نے قسم ایسی چیز کی طرف لگائی جو کھائی نہیں جاتی ہے تو مجازاً ایسی چیز کی طرف پھیری جائے گی جو کھانے کے قابل اس درخت سے پیدا ہوا اور وہ پھل ہے کیونکہ درخت ان پھلوں کی پیدائش کا سبب ہے تو مجازاً سبب کو بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے۔ لیکن پھل سے حانث ہونے میں شرط یہ ہے کہ وہ کسی نئی ترکیب سے

متغیر نہ ہو جائے حتی کہ اگر خرمہ یا انگور کے پھل سے نبیذ یا سرکہ یا پکائی ہوئی تاڑی یا غورۂ انگور کھایا تو حانث نہ ہوگا اور اگر قسم کھائی کہ یہ بسر یعنی گدر نہ کھائے گا پھر رطب یعنی پورا پختہ ہو جانے کے بعد اس میں سے کھایا تو حانث نہیں ہوگا۔ وکذا اذا حلف لا یاکل من ھذا الرطب ومن ھذا اللبن فصار تمرا اوصار اللبن شیرازا لم یحنث لان صفۃ البسورۃ والرطوبۃ داعیتہ الی الیمین وکذا کونہ لبنا فیتقید بہ ولان اللبن ماکول فلا ینصرف الیمین الی ما یتخذ منہ بخلاف ما اذا حلف لا یکلم ھذا الصبی او ھذا الشاب فکلمہ بعد ما شاخ لان ھجران المسلم بمنع الکلام منھی عنہ فلا یعتبر الداعی داعیا فی الشرع۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس رطب یعنی تازہ پکے ہوئے چھوارہ سے یا اس دودھ سے نہ کھاؤں گا پھر تمر یعنی خشک چھوارہ ہونے کے بعد یا دودھ کا شیرازہ ہونے کے بعد کھایا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ گدر ہونا یا تازہ پختہ ہونا ایسی صفت ہے کہ جو کبھی قسم پر آمادہ کرتی ہے اور یہی دودھ کا حال ہے تو قسم اسی صفت تک رہے گی کیونکہ دودھ خود کھایا جاتا ہے تو قسم اس سے پھر کر ایسی چیزوں کو شامل نہ کی جائے گی جو دودھ سے بنائی جاتی ہیں بخلاف اس کے اگر یہ قسم کھائی کہ اس طفل سے یا اس جوان سے بات نہ کروں گا۔ پھر اس کے بوڑھا ہو جانے کے بعد کلام کیا تو بھی حانث ہوگا۔ (حالانکہ قاعدہ مذکورہ چاہتا تھا کہ قسم صرف بچپن یا جوانی تک رہے لیکن شرع نے اس صفت کو ساقط کیا) کیونکہ مسلمان سے کلام چھوڑنا شرعاً ممنوع ہے تو اس صفت کو باعث قسم قرار دینا شرع نے اعتبار نہیں کیا۔ ولو حلف لا یاکل لحم ھذا الحمل فاکل بعد ما صار کبشا حنث لان صفۃ الصغر فی ھذا لیست بداعیۃ الی الیمین فان الممتنع عنہ اکثر امتناعا عن لحم الکبش۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس حلوان کا گوشت نہ کھاؤں گا۔ پھر بڑھ کر بکرا یا مینڈھا ہو جانے کے بعد اس کو کھایا تو حانث ہو جائے گا اس واسطے کہ حلوان میں بچپن کی صفت ہونا قسم کی باعث نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ جو شخص کہ حلوان کے گوشت سے انکار کرے وہ اس کے بڑے ہو جانے کے بعد بوڑھے گوشت سے زیادہ انکار کرے گا۔ قال ومن حلف لا یاکل بسرا فاکل رطبا لم یحنث لانہ لیس ببسر۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں بسر یعنی گدر نہیں کھاؤں گا اس نے پختہ تازہ کھایا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ بسر نہیں ہے جیسے کہا کہ کچا آم نہ کھاؤں گا تو پختہ آم سے حانث نہ ہوگا اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ کھٹا نہ کھاؤں گا تو میٹھے آم سے حانث نہ ہوگا۔ ومن حلف لا یاکل رطبا او بسرا او حلف لا یاکل رطبا ولا بسرا فاکل مذنبا حنث عند ابی حنیفۃ وقالا لا یحنث فی الرطب یعنی بالبسر المذنب ولا فی البسر بالرطب المذنب لان الرطب المذنب یسمی رطبا والبسر المذنب یسمی بسرا فصار کما اذا کان الیمین علی الشراء ولہ ان الرطب المذنب ما یکون فی ذنبہ قلیل بسر والمذنب علی عکسہ فیکون آکلہ آکل البسر والرطب وکل واحد مقصود فی الاکل بخلاف الشراء لانہ یصادف الجملۃ فیتبع القلیل فیہ الکثیر۔ جس نے قسم کھائی کہ بسر یا رطب نہیں کھاؤں گا یا قسم کھائی کہ نہ رطب کھاؤں گا اور نہ بسر کھاؤں گا۔ پس اس نے مذنب کھایا (یعنی جو چھوارہ کہ دم کی طرف سے پختہ ہو گیا اور باقی گدر ہے) تو مذنب کھانے سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک حانث ہو جائے گا اور صاحبین نے کہا کہ رطب کی صورت میں حانث نہیں ہوگا۔ یعنی جب بسر مذنب کھائے تو حانث نہیں ہوگا۔ جبکہ قسم یہ ہو کہ رطب نہ کھاؤں گا کیونکہ رطب مذنب کو رطب ہی کہتے ہیں اور بسر مذنب کو بسر کہتے ہیں تو کھانے کی قسم ایسی ہو گی جیسے خریدنے کی قسم یعنی مسئلہ آئندہ میں آتی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رطب مذنب وہ ہوتا ہے جس کے

دم میں تھوڑا سا گدر رہو اور رطب اس کے برعکس ہوتا ہے تو اس کا کھانے والا ہو گیا اور کھانا ہر ایک کا مقصود ہے تو حانث ہو گا بخلاف خرید کے کیونکہ خریداری پورے گچھے پر واقع ہوتی ہے تو اس میں جو قلیل ہے وہ کثیر کے تابع ہو جاتا ہے یعنی خرید پر قیاس نہ ہو گا۔ ولو حلف لا یشتری رطبا فاشتری کباسۃ بسر فیھا رطب لا یحنث لان الشراء یصادف الجملۃ والمغلوب تابع ولو کانت الیمین علی الاکل یحنث لان الاکل یصادفہ شیئا فشیئا فکان کل منھما مقصودا وصار کما اذا حلف لا یشتری شعیرا ولا یاکلہ فاشتری حنطۃ فیھا حبات شعیر واکلھا یحنث فی الاکل دون الشراء لما قلنا۔ اور اگر قسم کھائی کہ رطب نہیں خریدوں گا پھر اس نے ایک خوشہ بسر کا یعنی گدر چھواروں کا خریدا جس میں رطب یعنی پختہ بھی قلیل ہیں تو حانث نہ ہو گا کیونکہ خرید تو پورے خوشہ پر واقع ہوتی ہے اور قلیل یہاں کثیر کے تابع ہو جائیں گے اور اگر قسم کھانے پر ہوتی یعنی رطب نہ کھاؤں گا پھر گدر خوشہ کے اندر رطب کو بھی کھا جاتا تو حانث ہو جاتا کیونکہ کھانا تو ایک ایک کر کے ہوتا ہے تو کھانے میں رطب اور ہر ایک مقصود ہوا یعنی کوئی تابع نہ ہو گا اور ایسا ہو گیا جیسے قسم کھائی کہ شعیر یعنی جو نہیں خریدوں گا یا قسم کھائی کہ جو نہیں کھاؤں گا پھر گیہوں خریدے جن میں جو کے دانے ملے ہیں اور مع جو کے ان کو کھایا تو کھانے سے حانث ہو جائے گا اور خریدنے میں حانث نہ ہو گا بدلیل مذکورہ بالا ف۔ یعنی خریداری تو مجموعہ سے متعلق ہوتی ہے لہذا جب گیہوں زیادہ ہیں تو انہیں کی خریداری ہو گی اور جو خریدنا نہیں کہا جائے گا اور کھانے میں ہر طرح کا دانا مقصود ہے جو کھانا بھی ثابت ہوا پس حانث ہو جائے گا۔ وقال لو حلف لا یاکل لحما فاکل لحم السمک لا یحنث والقیاس ان یحنث لانہ یسمی لحما فی القرآن وجہ الاستحسان ان التسمیۃ مجازیۃ لان اللحم منشاؤہ من الدم ولا دم فیہ لسکونہ فی الماء۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں کوئی گوشت نہ کھاؤں گا پھر مچھلی کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہو گا اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ حانث ہو جائے کہ قرآن میں اس کو گوشت کہا گیا ہے (قال تعالے ومن کل تاکلون لحما طریا یعنی مچھلی کا گوشت تازہ) اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ گوشت اس کا نام رکھنا مجازی ہے کیونکہ گوشت کی پیدائش خون سے ہے اور مچھلی میں خون نہیں ہے کیونکہ وہ پانی میں رہتی ہے ف۔ اور عرف میں مطلق گوشت خریدنے میں مچھلی کی طرف ذہن نہیں جاتا اور قرآن میں پہاڑ کو میخ اور زمین کو فرش فرمایا حالانکہ جس نے قسم کھائی کہ میں فرش یا میخ پر نہیں بیٹھوں گا وہ زمین یا پہاڑ پر بیٹھنے سے بالاتفاق حانث نہ ہو گا مگر جبکہ نیت کی ہو تو اگر گوشت میں مچھلی کے گوشت کی نیت ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حانث ہو جائے گا۔ مف۔ وان اکل لحم خنزیر او لحم انسان یحنث لانہ لحم حقیقی الا انہ حرام والیمین قد یعقد للمنع من الحرام۔ اور اگر اس نے سور یا آدمی کا گوشت کھایا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے لیکن حرام ہے اور قسم کبھی قطعاً حرام سے باز رہنے کے لئے ہوتی ہے ف۔ بعض نے کہا کہ اگر حالف مسلمان ہو تو حانث نہ ہو گا اور یہی صحیح ہے۔ ع ن۔ وکذا اذا اکل کبدا او کرشا لانہ لحم حقیقۃ فان نموہ من الدم ویستعمل استعمال اللحم وقیل فی عرفنا لا یحنث لانہ لا یعد لحما۔ اور اسی طرح اگر اس نے کلیجی یا اوجھ کھایا تو بھی حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے کیونکہ اس کی پیدائش خون سے ہے اور گوشت کی طرح استعمال ہوتی ہے۔ اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں حانث نہ ہو گا۔

کیونکہ وہ گوشت شمار نہیں ہوتی ف۔ یعنی کلیجی یا اوجھ یا تلی ہمارے عرف میں گوشت نہیں کہلاتی تو حانث نہ ہوگا الخلاصہ والمحیط اور یہی صحیح ہونا چاہیئے۔ع۔ اور اگر کچا گوشت کھایا تو ایک قول میں حانث ہوجائے گا اور یہی شافعی واحمد کا قول ہے اور دوسرے قول میں حانث نہ ہوگا اور یہی مالک کا قول ہے اگر سری و پائے کھائے تو حانث ہوگا اور یہی قول شافعیؒ ہے اور اگر دل کھایا تو ہمارے نزدیک حانث ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہیں اور اگر گوشت نہ کھانے کی قسم میں اس نے چربی اور چکنی کی نیت بھی کی تو حانث ہوجائے گا۔ ورنہ نہیں اور یہی قول شافعی واحمد ہے اور اگر پیٹھ کی چربی کھائی تو وہ بھی گوشت کے حکم میں ہے حانث ہوگا اور یہی قول شافعی ہے۔م ع۔ قال ولو حلف لایاکل اولا یشتری شحما لم یحنث الا فی شحم البطن عند ابی حنیفةؒ وقالا یحنث فی شحم الظہر ایضا وھو اللحم السمین لوجود خاصیة الشحم فیہ وھو الذوب بالنار وله انه لحم حقیقة الا تری انه ینشأ من الدم ویستعمل استعماله ویحصل به قوته ولهذا یحنث باکله فی الیمین علی اکل اللحم ولا یحنث ببیعه فی الیمین علی بیع الشحم وقیل ھذا بالعربیة فاما اسم پیه بالفارسیة لایقع علی شحم الظہر بحال۔ اگر قسم کھائی کہ شحم یعنی چربی نہیں کھائے گا یا نہیں خریدے گا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک پیٹ کی چربی کے سوائے کسی چربی میں حانث نہ ہوگا اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ پیٹھ کی چربی میں بھی حانث ہوجائے گا اور پیٹھ کی چربی ایک طرح کا چربیلا گوشت ہوتا ہے اس وجہ سے کہ اس میں چربی کی خاصیت پائی جاتی ہے یعنی آگ سے پگھل جاتی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ درحقیقت گوشت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ وہ خون سے پیدا ہوتا اور گوشت کی طرح استعمال ہوتا اور گوشت کی قوت دیتا ہے اسی واسطے اگر قسم کھائی کہ چربی بیچوں گا تو اس کے بیچنے سے حانث نہ ہوگا اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف عربی میں شحم الظہر کہنے میں ہے اور اگر فارسی میں پیہ کا لفظ کہا تو یہ لفظ کسی حال میں شحم الظہر پر واقع نہیں ہوتا ف۔ اور قول ابوحنیفہ صحیح ہے الذخیرہ اور طحاوی نے کہا کہ یہی قول محمد اور یہی قول شافعی ومالک ہے اور اگر اس نے شحم الظہر کی بھی نیت کی ہو تو بالاتفاق حانث ہوجائے گا اور کافی میں ہے کہ شحم چار قسم ہیں ایک شحم الظہر یعنی پیٹھ کی دوم وہ چربی جو ہڈی سے مختلط ہو سوم وہ چربی جو آنتوں پر ہے پس ان تینوں میں اختلاف ہے اور چہارم پیٹ کی چربی اس میں بالاتفاق حانث ہوگا۔ ع۔ ولو حلف لایشتری او لایاکل لحما او شحما فاشتری الیة او اکلها لم یحنث لانه نوع ثالث حتی لایستعمل استعمال اللحوم والشحوم۔ اور اگر قسم کھائے کہ یہ چربی یا گوشت نہیں خریدوں گا یا نہیں کھاؤں گا پھر اس نے دنبہ کی چکتی خریدی یا کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ تیسری قسم ہے حتی کہ وہ گوشت وچربی کی طرح مستعمل نہیں ہوتی ف۔ اور اگر قسم کھائی کہ بکری کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بھیڑ یا دنبہ کا گوشت کھایا تو حانث ہوجائے گا اور اسی پر فتوی ہے اور اگر قسم کھائی کہ گائے کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بھینس کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ع۔ ومن حلف لایاکل من ھذہ الحنطة لم یحنث حتی یقضمها ولو اکل من خبزها لم یحنث عند ابی حنیفة وقالا ان اکل من خبزها حنث ایضاً لانه مفهوم منه عرفاً ولابی حنیفةؒ ان له حقیقة مستعملة فانها تغلی وتقلی وتوکل قضما وهی قاضیة علی المجاز المتعارف علی ماهو الاصل عنده ولو قضمها حنث عندهما هو الصحیح لعموم المجاز کما اذا حلف لایضع قدمه فی دار فلان والیه الاشارة بقوله فی الخبز حنث ایضاً۔ اگر قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہ کھاؤں گا تو جب تک ان کو چبا کر نہ کھائے حانث نہیں ہوگا اور اگر اس نے گیہوں کی روٹی کھائی تو امام

ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔ حانث نہ ہوگا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر اس کی روٹی کھائی تو بھی حانث ہوجائے گا۔ کیونکہ اس قسم سے عرف میں روٹی کھانا بھی سمجھا جائے گا یعنی روٹی بھی نہ کھاؤں گا اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ گیہوں کھانے کے حقیقی معنی مستعمل ہیں کیونکہ گیہوں ابال کر اور بھون کر چبا کر کھائے جاتے ہیں اور جو حقیقت مستعمل ہو وہ متعارف مجاز سے اعلیٰ ہوتی ہے یعنی اسی کا حکم بالا رہتا ہے جیسا کہ امام کے نزدیک اصل مقرر ہے اور اگر گیہوں کو چبا کر کھایا تو صاحبین کے نزدیک حانث ہوجائے گا یہی صحیح ہے کیونکہ عموم مجاز موجود ہے جیسے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو بوجہ عموم مجاز کے چاہے اپنا قدم رکھے یا سوار داخل ہو حانث ہوجاتا ہے اور اسی طرف کتاب میں اشارہ کیا کہ روٹی کھانے میں بھی حانث ہوجائے گا ف ــ یعنی لفظ بھی سے ظاہر ہوا کہ چبانے سے بھی حانث نہ ہوگا۔ قال ولو حلف لایاکل من ھذا الدقیق فاکل من خبزہ حنث لان عینہ غیر ماکول فانصرف الی ما یتخذ منہ۔ اگر اس نے قسم کھائی کہ میں اس آٹے سے نہ کھاؤں گا پھر اس کی روٹیاں کھائیں تو حانث ہوگیا کیونکہ بعینہ آٹا نہیں کھایا جاتا ہے تو جو چیز آٹے سے بنائی جائے اس پر قسم رکھی جائے گی۔ ولو استفہ کما ھو لا یحنث ھو الصحیح لتعین المجاز مرادا۔ اور اگر اس نے آٹا اسی طرح نگل لیا تو حانث نہ ہوگا یہی صحیح ہے کیونکہ مجازی معنی مراد ہونا متعین ہیں۔ ولو حلف لایاکل خبزا فیمینہ علی ما یعتاد اھل المصر اکلہ خبزا وذلک خبز الحنطۃ والشعیر لانہ ھو المعتاد فی غالب البلاد۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ میں روٹی نہ کھاؤں گا تو اہل شہر اپنی عادت میں جس کو روٹی کے طور پر کھاتے ہیں اسی پر قسم واقع ہوگی اور یہ جو اور گیہوں کی روٹی ہے کیونکہ اکثر شہروں میں اسی روٹی کی عادت ہے۔ ولو اکل من خبز القطائف لا یحنث لانہ لا یسمی خبزا مطلقا الا اذا نواہ لانہ محتمل کلامہ۔ اور اگر اس نے مغز بادام وغیرہ لوزیات کی روٹی کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کو مطلقا روٹی نہیں کہتے ہیں لیکن اگر اس کی بھی نیت کی ہو تو حانث ہوجائے گا کیونکہ اس کے کلام کے یہ معنی بھی ہوسکتے ہیں۔ وکذا اذا اکل خبز الارز بالعراق لم یحنث لانہ غیر معتاد عندھم حتی لو کان بطبرستان او فی بلدۃ طعامھم ذلک یحنث۔ اسی طرح اگر اس نے عراق کے ملک میں چاول کی روٹی کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہاں کے لوگوں میں اس کی عادت نہیں ہے اور اگر قسم کھانے والا طبرستان کا یا کسی ایسے شہر کا جن کا کھانا چاول ہے رہنے والا ہو تو حانث ہوجائے گا۔ ولو حلف لایاکل الشواء فھو علی اللحم دون الباذنجان والجزر لانہ یراد بہ اللحم المشوی عند الاطلاق الا ان ینوی ما یشوی من بیض وغیرہ لمکان الحقیقۃ۔ اگر قسم کھائی بھنا ہوا نہ کھاؤں گا تو یہ قسم فقط گوشت پر ہوگی اور بینگن و گاجر و شکر قند پر نہ ہوگی کیونکہ خالی بھنا ہوا کہنے سے بھنا ہوا گوشت مراد ہوتا ہے لیکن اگر اس نے انڈے وغیرہ بھنے ہوئے کی نیت کی ہو تو حقیقی معنی پائے جانے کی وجہ سے اس کی نیت پر قسم واقع ہوگی۔ وان حلف لایاکل الطبیخ فھو علی ما یطبخ من اللحم وھذا استحسان اعتبارا للعرف وھذا لان التعمیم متعذر فیصرف الی خاص ھو متعارف وھو اللحم المطبوخ بالماء الا اذا نوی غیر ذلک لان فیہ تشدیدا وان اکل من مرقہ یحنث لما فیہ من اجزاء اللحم ولانہ یسمی طبیخا۔ اگر قسم کھائی طبیخ یعنی پختہ نہ کھاؤں گا تو یہ گوشت کی طبیخ پر قسم ہوگی اور یہ حکم بلحاظ عرف کے استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر مطبوخ کو عام رکھنا مشکل ہے تو خاص معنی کی طرف قسم پھیری جائے گی جو رائج ہو اور وہ پانی میں پکایا ہوا گوشت

ہے لیکن اگر اس نے گوشت کے سوا کسی دوسری چیزوں کی بھی نیت کی تو اس کے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ اس میں اس پر سختی بڑھتی ہے اور اگر اس نے مطبوخ گوشت کا شوربا کھایا تو بھی حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس میں گوشت کے اجزاء موجود ہیں اور اس لئے کہ اس کو بھی طبیخ کہتے ہیں۔ ومن حلف لایاکل الرؤس فیمینه علی مایکبس فی التنانیر ویباع فی المصر ویقال یکنس وفی الجامع الصغیر ولو حلف لایاکل راسا فهو علی رؤس البقر والغنم عند ابی حنیفة رح وقال ابو یوسف ومحمد رح علی الغنم خاصة وهذا اختلاف عصر وزمان کان العرف فی زمنه فیهما وفی زمنهما فی الغنم خاصة وفی زماننا یفتی علی حسب العادة کما هو المذکور فی المختصر۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں سریاں نہ کھاؤں گا تو اسکی قسم اس سری پر واقع ہوگی جو چھابوں میں ڈال کر شہروں میں بیچی جاتی ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر قسم کھائی کہ سری نہ کھاؤں گا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ قسم گائے اور بکری کی سریوں پر واقع ہوگی۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ فقط بکری کی سری پر ہوگی اور یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ کے زمانہ میں گائے اور بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور صاحبین کے زمانہ میں فقط بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور ہمارے زمانہ میں جیسی عادت ہوگی ویسا فتوی دیا جائے گا یہی مختصر قدوری میں مذکور ہے قال وان حلف لایاکل فاکهة فاکل عنبا او رمانا او رطبا او قثاء او خیارا لم یحنث وان اکل تفاحا او بطیخا او مشمشا حنث وهذا عند ابی حنیفة رح وقال ابو یوسف ومحمد رح حنث فی العنب والرطب والرمان ایضا والاصل ان الفاکهة لما یتفکه به قبل الطعام وبعده ای یتنعم به زیادة علی المعتاد والرطب والیابس فیه سواء بعد ان یکون التفکه به معتادا حتی لا یحنث بیابس البطیخ وهذا المعنی موجود فی التفاح واخواته فیحنث بها وغیر موجود فی القثاء والخیار لانهما من البقول بیعا واکلا فلا یحنث بهما واما العنب والرطب والرمان فهما یقولان ان معنی التفکه موجود فیها فانها اغز الفواکه والتنعم بها یفوق التنعم بغیرها وابوحنیفة رح یقول ان هذه الاشیاء مما یتغذی بها ویتداوی بها فاوجب قصورا فی معنی التفکه للاستعمال فی حاجة البقاء ولهذا کان الیابس منها من التوابل او من الاقوات ۔۔۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فاکہہ نہ کھاؤں گا پھر اس نے انگور یا انار یا تازہ خرمہ یا ککڑی یا کھیرا کھایا تو حانث نہ ہوگا اور اگر سیب یا خربزہ یا مشمش کھائی تو حانث ہو جائے گا اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ انگور و تازہ خرمہ اور انار میں بھی حانث ہو جائے گا اور اصل اس میں یہ ہے کہ فاکہہ ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کے ساتھ کھانے سے پہلے یا کھانے کے بعد تفکہ کیا جائے۔ یعنی اصلی غذائے معتاد سے زیادہ بطور عیش کے کھایا جائے اور جس چیز کے ساتھ ایسی عیش کی عادت جاری ہو تو اس کا خشک و تازہ برابر ہے حتی کہ خشک خربزہ سے حانث نہیں ہوتا ہے۔ یعنی خشک خربزہ کہیں استعمال نہیں ہوتا پھر تفکہ کے معنی سیب اور اس کے مانند چیزوں میں موجود ہیں تو ایسی چیزوں سے حانث ہو جائے گا اور ککڑی اور کھیرے میں موجود نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ بطور ساگ کے بیچے اور کھائے جاتے ہیں تو ان کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ رہا انار و تازہ کھجور اور انگور ان چیزوں میں صاحبین یہ کہتے ہیں کہ تفکہ کے معنی ان میں موجود ہیں کیونکہ یہ فواکہ میں سے زیادہ عمدہ ہیں اور دوسری چیزوں سے ان میں لذت کے معنی زیادہ پائے جاتے ہیں اور ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں کہ یہ چیزیں بطور غذا اور بطور دوا کے استعمال کی جاتی

ہیں تو خالی لذت کے معنی میں کمی ہو گئی کیونکہ ان کا استعمال انسانی زندگی کی ضرورت سے متعلق ہوا اور اسی وجہ سے جو ان میں سے خشک ہو جائیں وہ بطور مصالحہ کے یا بطور قوت یعنی اناج کے طور پر استعمال ہوتے ہیں ف سے محیط میں کہا کہ عرف میں جو چیز بطور تفکہ معتاد ہو وہ فواکہ میں ہے ورنہ نہیں اور یہی بہتر قول ہے۔ ع۔ قال ولو حلف لا یأتدم فکل شیٔ اصطبغ بہ ادام والشواء لیس بادام والملح ادام وھذا عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ کل ما یؤکل مع الخبز غالبًا فھو ادام وھو روایۃ عن ابی یوسفؒ لان الادام من المؤادمۃ وھی الموافقۃ وکل ما یؤکل مع الخبز موافق لہ کاللحم والبیض ونحوہ ولھما ان الادام ما یؤکل تبعا والتبعیۃ فی الاختلاط حقیقۃ لیکون قائما بہ وفی ان لا یؤکل علی الانفراد حکما وتمام الموافقۃ فی الامتزاج ایضا والخل وغیرہ من المائعات لا یؤکل وحدھا بل یشرب والملح لا یؤکل بانفرادہ عادۃ ولانہ یذوب فیکون تبعا بخلاف اللحم وما یضاھیہ لانہ یؤکل وحدہ الا ان ینویہ لما فیہ من التشدید والعنب والبطیخ لیس بادام ھو الصحیح۔

امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں ادام کے ساتھ نہ کھاؤں گا تو ہر ایسی چیز جو روٹی کے ساتھ لگائی جائے وہ ادام ہے پس بھونا گوشت ادام نہیں ہے۔ یعنی اکیلا بھی کھایا جاتا ہے اور نمک ادام ہے اور یہ ابوحنیفہ وابویوسف کا قول ظاہر الروایۃ ہے اور یہی قول شافعی واحمد ہے کیونکہ ادام کا لفظ موادمت سے نکالا گیا ہے جس کے معنی موافقت کے ہیں اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ اس کے موافق ہے۔ جیسے گوشت وانڈا اور اس کے مانند چیزیں، اور امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ ادام عرف میں وہ چیز ہوتی ہے جو روٹی کے تابع کر کے کھائی جائے اور تابع ہونا ایک تو حقیقۃً ملانے میں ہے تاکہ ادام اسی کے ساتھ قائم ہو اور دوسری اس طرح کہ حکما تابع ہو یعنی تنہا نہ کھائی جائے۔ اور رہی موافقت وہ جب پوری ہوتی ہے کہ جو دونوں ایک میں ملائی جائیں اور سرکہ وغیرہ رقیق چیزیں اکیلی نہیں کھائی جاتی ہیں بلکہ پی لی جاتی ہیں اور نمک کو تنہا کھانے کی عادت نہیں اور وہ گھل بھی جاتا ہے بخلاف گوشت اور اس کے مانند چیزوں کے کہ یہ اکیلی بھی کھائی جاتی ہیں لیکن اگر اس نے ادام کے لفظ سے گوشت وغیرہ کو بھی مراد لیا ہو تو اس کی نیت کے موافق یہ چیزیں بھی داخل قسم ہوں گی کیونکہ ایسی نیت بیان کرنے میں اس پر سختی بڑھتی ہے۔ یعنی آسانی نہیں ہوتی اور جب حالف ایسی نیت بیان کرے جس سے اس پر سختی بڑھتی ہو تو قاضی بھی اس کے قول کی تصدیق کرتا ہے) اور انگور اور خربزہ ادام نہیں ہے یہی صحیح ہے۔ واذا حلف لا یتغدی فالغداء الاکل من طلوع الفجر الی الظھر والعشاء من صلوۃ الظھر الی نصف اللیل لان ما بعد الزوال یسمی عشاء ولھذا یسمی الظھر احد صلوتی العشاء فی الحدیث۔ اور اگر عربی میں قسم کھائی لا یتغدی یعنی میں غداء نہ کھاؤں گا بغین معجمہ ودال مہملہ تو غداء وہ کھانا ہوتا ہے جو طلوع صبح سے ظہر تک ہو اور عشاء وہ کھانا ہوتا ہے جو نماز ظہر سے آدھی رات گئے تک ہو کیونکہ زوال کے بعد جو وقت ہے اس کو عشا کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے حدیث میں نماز ظہر کو عشا کی دو نمازوں سے ایک نماز کہا گیا ہے ف سے یہ حدیث صحیحین میں کتاب الصلوۃ کے باب سہو میں ہے۔ والسحور من نصف اللیل الی طلوع الفجر لانہ ماخوذ من السحر ویطلق علی ما یقرب منہ ثم الغداء والعشاء ما یقصد بہ الشبع عادۃ ویعتبر عادۃ اھل کل بلدۃ فی حقھم ویشترط ان یکون اکثر من نصف الشبع ومن قال ان لبست او اکلت او شربت فعبدی حر وقال عنیت شیئا دون شیٔ لم یدین فی القضاء وغیرہ لان النیۃ

انما تصح فی الملفوظ والثوب وما یضاهیه غیر مذکور تنصیصا والمقتضیٰ لاعموم له فلغت نیة التخصیص فیه

اور سحری کا کھانا آدھی رات سے طلوع فجر تک ہوتا ہے کیونکہ یہ لفظ سحر سے ماخوذ ہے اور قریب سحر تک جو کھانا ہو اس کو سحری کہتے ہیں یعنی سحر کے اندر نہیں کھایا جاتا ہے۔ پھر غداء وعشاء وہ کھانا ہے جس سے عادت کے موافق سیری مقصود ہے یعنی اگر صبح کو ایک نوالہ منہ میں ڈال لیا تو وہ غداء نہ ہوگا۔ پھر ہر ایک شہر والوں کے حق میں انہیں کی عادت معتبر ہے اور شرط ہے کہ آدھی سیری سے زیادہ ہوجائے اور اگر کسی نے کہا اگر میں نے پہنا یا کھایا یا پیا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم ہر چیز پر واقع ہوگی اور اگر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے بعض چیزیں مراد لی تھیں اور بعض نہیں تو قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا اور دیانت میں بھی اس کی تصدیق نہ ہوگی کیونکہ نیت اسی چیز میں صحیح ہوتی ہے جو لفظ میں لائی جائے حالانکہ یہاں پہننے وکھانے وپینے کے ساتھ کپڑا یا طعام وغیرہ کچھ بھی صریح لفظ میں مذکور نہیں اور اگر کہو کہ پہنا وکھانا اس کو مقتضی ہے تو اس کے واسطے عموم نہیں ہوتا ہے اور جب تعمیم نہ ہوا تو تخصیص کی نیت لغو ہے ف۔ اگر کپڑا وغیرہ بیان کیا ہو پھر دعویٰ کرے کہ میں نے خاص کر اس قسم کا کپڑا مراد لیا تھا تو تخصیص ہوسکتی ہے چنانچہ فرمایا۔ وان قال ان لبست ثوبا اواکلت طعاما اوشربت شرابا لم یدین فی القضاء خاصة لانه نکرة فی محل الشرط فتعم فعملت نیة التخصیص فیه الا انه خلاف الظاهر فلا یدین فی القضاء۔ یعنی اگر اس نے کہا کہ اگر میں نے کپڑا پہنایا، طعام کھایا، پینے کی چیز پی لی تو میرا غلام آزاد ہے پھر تخصیص کا دعویٰ کیا تو دیانت میں تصدیق ہوگی لیکن قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ کیونکہ جو لفظ اس نے بیان کیا یعنی کپڑا و طعام وغیرہ وہ شرط کے محل میں نکرہ ہے تو وہ عام ہوگیا پس خاص ہونے کی نیت اس میں کارآمد ہوگی لیکن یہ ظاہر کے خلاف ہے لہذا قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ قال ومن حلف لایشرب من دجلة فشرب منها باناء لم یحنث حتی یکرع منها کرعا عند ابی حنیفة رح وقالا اذا شرب منها باناء یحنث لانه المتعارف المفهوم وله ان کلمة من للتبعیض وحقیقة فی الکرع وهی مستعملة ولهذا یحنث بالکرع اجماعا فمنعت المصیر الی المجاز وان کان متعارفا۔ اور جس نے قسم کھائی کہ دریائے دجلہ سے نہیں پئے گا پھر برتن سے اس دریا کا پانی لے کر پیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا یہاں تک کہ دریا سے منہ لگا کر پئے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب برتن سے اس کا پانی لے کر پیا تو حانث ہوگیا کیونکہ عرف میں اس قسم سے یہی سمجھا جاتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں سے کہنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ کچھ اس میں سے پئے اور اس کے حقیقی معنی یہی ہیں کہ منہ لگا کر پئے اور اس طرح پینا لوگوں میں رائج ہے اور اسی وجہ سے منہ لگا کے پینے میں سب کے نزدیک حانث ہوجاتا ہے۔ پس جب حقیقی معنی بن پڑے تو مجازی معنی لینا ممنوع ہیں اگرچہ مجازی معنی عرف میں رائج ہوں۔ وان حلف لایشرب من ماء دجلة فشربه منها باناء حنث لانه بعد الاغتراف بقی منسوبا الیه وهو الشرط فصار کما اذا شرب من ماء نهر یاخذ من دجلة - اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ دجلہ کے پانی سے نہ پیوں گا پھر دجلہ سے برتن میں لے کر پیا تو حانث ہوگیا کیونکہ برتن میں لینے کے بعد بھی وہ دجلہ کا پانی ہے اور یہی شرط تھی تو ایسا ہوگیا جیسے دجلہ سے کوئی نہر کاٹ کر لائی گئی اور اس نے اس نہر میں سے پیا ف۔ حالانکہ اس نہر سے پینے میں حانث ہوتا ہے تو برتن میں لینے سے بھی حانث ہوگا۔ ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی هذا الکوز الیوم فامرأته طالق ولیس فی الکوز ماء لم یحنث فان کان فیه ماء فاریق قبل اللیل لم یحنث وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابویوسف رح یحنث فی ذلک کله یعنی اذا مضی الیوم

وعلی ھذا الخلاف اذا کان الیمین باللہ تعالٰی واصلہ ان من شرط انعقاد الیمین وبقائہ لتصور عندھما خلافا لابی یوسف رح لان الیمین انما تعقد للبر فلا بد من تصور البر لیکن ایجابہ ولہ انہ امکن القول بانعقادہ موجبا للبر علی وجہ یظھر فی حق الخلف وھو الکفارۃ قلنا لابد من تصور الاصل لینعقد فی حق الخلف ولھذا لاینعقد الغموس موجبا للکفارۃ۔ جس شخص نے کہا کہ اگر میں یہ پانی جو اس کوزہ میں ہے آج نہ پیوں تو میری جورو طالقہ ہے حالانکہ کوزے میں کچھ پانی نہ تھا تو حانث نہیں ہوگا خواہ اس کوزہ میں پانی نہ ہونا معلوم ہو یا نہ ہو اور اگر اس میں پانی ہو مگر رات آنے سے پہلے بہادیا گیا تو بھی حانث نہ ہوگا۔ اور یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابی یوسفؒ نے فرمایا کہ ان سب صورتوں میں حانث ہوجائے گا یعنی جب دن گزر جائے تب حانث ہوجائے گا اور اسی طرح اگر قسم طلاق زوجہ کی نہیں بلکہ اللہ تعالٰی کی قسم ہے تو بھی یہی اختلاف ہے۔ یعنی اگر قسم کھائے کہ واللہ آج کے دن اس کوزہ میں جو پانی ہے پیوں گا تو اس صورت میں اختلاف ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک قسم منعقد ہونے اور باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا متصور ہو اور ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم تو اس واسطے منعقد کی جاتی ہے کہ وہ پوری کی جائے تو یہ ضرور ہے کہ پورا ہونا ممکن ہو تاکہ قسم واجب کی جاوے اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ قسم منعقد ہوئی درحالیکہ اس کا پورا کرنا واجب ہے مگر ایسے طور پر کہ اس کے خلیفہ میں اثر ظاہر ہو اور اس کا خلیفہ کفارہ ہے (یعنی زبان سے جب اس نے قسم نکالی تو ہم اس کو لغو نہیں کریں گے بلکہ اگر پورا کرنا متصور نہیں ہے تو کفارہ دینا ممکن ہے پس اس قسم کا کفارہ نکل آیا کہ وہ کفارہ دے) اور ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں (کہ خلیفہ اپنی اصل کا ہوتا ہے) تو اصل کا متصور ہونا ضرور ہے تاکہ خلیفہ کے حق میں منعقد ہو اور اسی وجہ سے قسم غموس کو کفارہ کا موجب نہیں منعقد کرتے ہیں فسے یعنی قسم غموس میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اگر اصل قسم پوری نہیں ہوسکتی تو کفارہ اس کا خلیفہ دیا جائے اس لئے کہ جب اصل ہی نہیں متصور ہے تو خلیفہ کہاں سے ہوگا۔ ولو کانت الیمین مطلقۃ ففی الوجہ الاول لایحنث عندھما وعند ابی یوسفؒ یحنث فی الحال وفی الوجہ الثانی یحنث فی قولھم جمیعا فابو یوسفؒ فرق بین المطلق والموقت ووجہ الفرق ان التاقیت للتوسعۃ فلایجب الفعل الا فی آخر الوقت فلایحنث قبلہ وفی المطلق یجب البر کما فرغ وقد عجز فیحنث فی الحال وھما فرقا بینھما ووجہ الفرق ان فی المطلق یجب البر کما فرغ فاذا فات البر بفوات ما عقد علیہ الیمین یحنث فی یمینہ کما اذا مات الحالف والماء باق اما فی الموقت یجب البر فی الجزء الاخیر من الوقت وعند ذلک لم یبق محلیۃ البر لعدم التصور فلا یجب البر فیہ وتبطل الیمین کما اذا عقد ابتداء فی ھذہ الحالۃ۔ اور اگر اس مسئلہ میں یعنی کوزہ سے پانی پینے کی قسم میں اگر آج کی قید نہ ہو بلکہ قسم مطلق ہو تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ کوزہ میں پانی نہ تھا تو بھی امام محمد و ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک فی الحال حانث ہوجائے گا اور دوسری صورت میں جبکہ کوزہ کا موجودہ پانی بہادیا گیا ہے تو بالاتفاق سب کے قول میں حانث ہوجائے گا پس ابو یوسف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق کیا یعنی درصورتیکہ آج کی قید ہو تو دن گزرنے پر حانث ٹھہرایا۔ اور درصورتیکہ کوئی وقت کی قید نہ ہو تو فی الحال حانث ٹھہرایا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ کوئی وقت مقرر کرنا اس واسطے ہوتا ہے کہ اس وقت کے ختم تک گنجائش ہو پس کوزہ کا پانی پینا ابھی واجب نہ ہوگا سوائے آخر وقت کے

یعنی جب دن گزرنے تو دن گزرنے سے پہلے حانث نہ ہوگا اور جس صورت میں وقت کی قید نہ ہو تو قسم کا پورا کرنا قسم کے فارغ ہوتے ہی واجب ہوگا حالانکہ وہ پانی پینے سے عاجز ہے یعنی پانی ندارد ہے تو فی الحال حانث ہوگیا۔

اور امام ابوحنیفہ و محمد نے بھی وقت مطلق اور وقت مقید میں فرق کیا ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ جس قسم میں وقت کی قید نہیں ہے وہاں قسم سے فارغ ہوتے ہی قسم کا پورا کرنا یعنی مثلاً کوزے کا پانی پینا واجب ہے تو جب پورا کرنا جاتا رہا کیونکہ پانی جس پر قسم ہے وہ ندارد ہے تو قسم میں جھوٹا ہوگیا جیسے اگر حالف مرجائے حالانکہ پانی باقی ہے تو جھوٹا ہوجاتا ہے اور جس صورت میں کہ قسم میں وقت کی قید ہے مثلاً آج کے دن کی قید لگائی تو قسم کو پورا کرنا اس وقت کے آخری جزء میں واجب ہوگا اور آخری جزء پہ پہنچ کر قسم پوری کرنے کا محل نہیں، باقی کیونکہ قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے تو پوری کرنا واجب بھی نہیں اور قسم باطل ہوجائے گی جیسے پانی نہ ہونے کی صورت میں ابتداء سے قسم منعقد کی تو بھی باطل ہے ف۔ یعنی جیسے قسم باقی ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ پورا کرنا متصور ہو اسی طرح قسم منعقد ہونے کے واسطے بھی یہ شرط ہے کہ محل موجود ہو۔ ع۔ قال ومن حلف ليصعدن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه وحنث عقيبها وقال زفرؒ لاتنعقد لانه مستحيل عادة فاشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد ولنا ان البر متصور حقيقة لان الصعود الى السماء ممكن حقيقة الاترى ان الملئكة يصعدون السماء وكذا تحول الحجر ذهبا بتحويل الله تعالى واذا كان متصورا ينعقد اليمين موجبا للخلف ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا مات الحالف فانه يحنث مع احتمال اعادة الحيوة بخلاف مسألة الكوز لان شرب الماء الذى فى الكوز وقت الحلف ولا ماء فيه لايتصور فلم ينعقد ــ اور جس شخص نے یوں قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا یا اس پتھر کو بدل کر سونا کردوں گا تو قسم منعقد ہوجائے گی اور قسم کے بعد ہی حانث ہوجائے گا۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ قسم ہی منعقد نہ ہوگی کیونکہ چڑھنا اور بدلنا از راہ عادت کے بدلنا محال ہے تو ایسی چیز کے مشابہ ہوگیا جو حقیقی محال ہے پس قسم منعقد نہ ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا در حقیقت متصور ہے کیونکہ آسمان کو چڑھنا درحقیقت ممکن ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ملائکہ آسمان کو چڑھ جاتے ہیں۔ اور اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ پتھر کو سونا کردے تو بدل جانا ممکن ہے اور جب یہ امر متصور ہوا تو قسم منعقد ہوکر اپنے خلیفہ یعنی کفارہ کو واجب کرے گی پھر عادت کی راہ سے عاجزی ثابت ہوکر حانث ہوجائے گا۔ جیسے اس صورت میں کہ حالف مرجاوے تو اس کے حانث ہونے کا حکم دیا جاتا ہے باوجودیکہ دوبارہ زندہ ہوجانے کا احتمال موجود ہے برخلاف مسئلہ کوزہ کے اس واسطے کہ قسم کے وقت جو پانی کوزہ میں موجود ہو اس کا پینا حالانکہ اس میں کچھ بھی نہ تھا متصور نہیں ہے تو قسم ہی منعقد نہ ہوگی ف۔ اور اس مسئلہ میں شافعی کا قول مثل قول ابوحنیفہ ہے اور یہی قول اظہر ہے۔ ع۔

باب الیمین فی الکلام

یہ باب کلام میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا يكلم فلانا فكلمه وهو بحيث يسمع الا انه نائم حنث لانه قد كلمه ووصل الى سمعه لكنه لم يفهم لنومه فصار كما اذا ناداه وهو بحيث يسمع لكنه لم يفهم لتغافله

وفی بعض روایات المبسوط شرط ان یوقظه وعلیه مشایخنا لانه اذا لم ینتبه کان کما اذا ناداه من بعید وهو بحیث لا یسمع صوته۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے بات نہ کروں گا پھر ایسے طور پر اس سے بات کی کہ وہ سن سکتا ہے مگر وہ خواب میں تھا تو یہ شخص حانث ہو جائے گا کیونکہ اس نے اس شخص سے کلام کیا اور اس کے کان تک پہنچ گیا ولیکن وہ خواب کی وجہ سے نہیں سمجھا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے حالف نے اس کو پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہے کہ کلام کو سن سکتا ہے مگر اپنی غفلت کی وجہ سے نہیں سمجھا حالانکہ اس صورت میں وہ حانث ہو جاتا ہے اور مبسوط کی روایات میں یہ شرط لگائی کہ اگر اپنے کلام سے اس کو جگا دیا تو حانث ہو جائے گا اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں (یہی صحیح ہے التحفۃ ع۔) کیونکہ جب وہ بیدار نہ ہوا تو یہ کلام کرنا ایسا ہو گیا کہ جیسے اس کو دور سے پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہے کہ اس کی آواز نہیں سن سکتا ہے۔ ولو حلف لا یکلمه الا باذنه فاذن له ولم یعلم بالاذن حتی کلمه حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذی هو الاعلام او من الوقوع فی الاذن وکل ذلك لا یتحقق الا بالسماع وقال ابو یوسفؒ لا یحنث لان الاذن هو الاطلاق وانه یتم بالاذن کالرضا قلنا الرضا من اعمال القلب ولا کذلك الاذن علی مامر۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص مثلاً زید سے کلام نہ کروں گا مگر باذن یعنی زید کی اجازت سے پھر زید نے اس کو اجازت دے دی مگر اس کو اجازت کا حال معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ اس نے زید سے کلام کیا تو حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ اذن کا لفظ اذان سے مشتق ہے جس کے معنی آگاہ کرنا یا اُذن یعنی کان میں پڑنے سے مشتق ہے اور آگاہ ہونا یا کان میں پڑنا بدون سننے کے متحقق نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ اذن کے معنی اطلاق کے ہیں یعنی اجازت وا باحت دینا اور یہ خالی اجازت دینے والے سے پوری ہو جاتی ہے۔ جیسے رضا خالی راضی سے پوری ہو جاتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ رضا تو دل کے اعمال میں سے ہے اور اذن کا یہ حال ہے جیسا کہ اوپر گزرا ف اور فتاوی صغری و تتمہ میں نوازل سے مذکور ہے۔ ایک نے قسم کھائی کہ اس کی زوجہ بدوں اس کے اذن کے نہ نکلے گی پھر اس کو ایسی جگہ سے اجازت دی کہ عورت نے نہیں سنا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے قول میں یہ اذن نہیں ہے اور ابو یوسف و زفر کے قول میں اذن ہے۔ ع۔ قال وان حلف لا یکلمه شهرا فهو من حین حلف لانه لو لم یذکر الشهر یتابد الیمین وذکر الشهر لاخراج ما وراءه فبقی الذی یلی یمینه داخلا عملا بدلالة حاله بخلاف ما اذا قال والله لاصومن شهرا لانه لو لم یذکر الشهر لا یتابد الیمین فکان ذکره لتقدیر الصوم به وانه منکر فالتعیین الیه۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے ایک مہینہ کلام نہ کروں گا تو قسم کے وقت سے مہینہ شروع ہوگا کیونکہ اگر وہ مہینہ کا ذکر نہ کرتا تو یہ قسم ہمیشہ کے واسطے ہو جاتی اور مہینہ کا ذکر اس واسطے ہے کہ مہینہ کے ماسوا زمانہ خارج ہو جائے تو قسم سے جو متصل زمانہ ہے وہ داخل رہا بدلیل اس کی حالت کے یعنی غصہ اس کو فی الحال بھرا ہوا ہے بخلاف اس کے کہ اگر اس نے کہا کہ واللہ میں ایک مہینہ روزہ رکھوں گا تو یہ قسم کے وقت سے متعین نہ ہوگا اس واسطے کہ اگر وہ مہینہ ذکر نہ کرتا تو ہمیشہ اس پر روزہ رکھنا واجب نہ ہوتا تو مہینہ کا ذکر صرف اس واسطے ہے۔

تو اس سے روزہ کا اندازہ معلوم ہو جائے اور چونکہ کوئی خاص مہینہ نہیں بلکہ نکرہ ہے تو معین کرنے کا اختیار اس کو حاصل ہے ف یعنی اس پر قسم سے یہ واجب ہوا کہ کبھی ایک مہینہ کے روزے رکھ لے تو اس کو اختیار ہے کہ

روزہ کے واسطے جو مہینہ چاہے معین کرے۔ وان حلف لا یتکلم فقرأ القرآن فی صلاتہ لا یحنث وان قرأ فی غیر صلوٰتہ حنث وعلی ھذا التسبیح والتھلیل والتکبیر وفی القیاس یحنث فیھما وھو قول الشافعیؒ لانہ کلام حقیقۃ ولنا انہ فی الصلوٰۃ لیس بکلام عرفا ولا شرعا قال علیہ السلام ان صلاتنا ھذہ لا یصلح فیھا شئی من کلام الناس وقیل فی عرفنا لا یحنث فی غیر الصلوٰۃ ایضا لانہ لا یسمی متکلما بل قارئا ومسبحا اور اگر قسم کھائی کہ کلام نہیں بولوں گا پھر اس نے نماز میں قرآن پڑھا تو حانث نہیں ہوگا اور اگر نماز سے باہر پڑھا تو حانث ہوجائے گا اور اسی طرح سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر اگر نماز میں کہا کہ تو حانث نہ ہوگا اور نماز سے باہر حانث ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ نماز اور غیر نماز دونوں میں حانث ہوجائے اور یہی امام شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ در حقیقت کلام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نماز میں یہ کلام نہیں ہے نہ عرفاً اور نہ شرعاً چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس میں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی کلام نہیں ہے نہ عرفاً اور نہ شرعاً چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس میں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی لائق نہیں ہے رواہ مسلم اور بعض علما نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں نماز سے باہر بھی حانث نہیں ہوگا کیونکہ قرآن یا تسبیح وغیرہ پڑھنے والے کو متکلم نہیں کہتے ہیں یعنی وہ باتیں کرنے والا نہیں کہلاتا ہے بلکہ اس کو قاری یا تسبیح پڑھنے والا کہتے ہیں ف یہی قول فقیہ ابو اللیث وشیخ الاسلام وصدر شہید وعتابی کا ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ ع۔ ولو قال یوم اکلم فلانا فامرأتہ طالق فھو علی اللیل والنہار لان اسم الیوم اذا قرن بفعل لا یمتد یراد بہ مطلق الوقت قال اللہ تعالی ومن یولھم یومئذ دبرہ والکلام لا یمتد۔ اور اگر اس نے کہا کہ جس روز فلاں شخص سے کلام کروں تو میری جورو طالقہ ہے تو یہ کلام دن اور رات دونوں پر ہوگا یعنی خواہ دن میں کلام کرے یا رات میں کلام کرے اس کی جورو طالقہ ہوجائے گی کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے متصل ہوتا ہے جو دراز نہیں ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہوجاتا ہے اللہ تعالی نے فرمایا ومن یولھم یومئذ دبرہ یعنی جو شخص کہ آج کے دن کافروں سے اپنی پیٹھ پھیرے گا الخ یعنی جہاد میں کسی وقت کافروں سے پیٹھ پھیرنا مستوجب غضب ہے اور کلام بھی ایسا فعل نہیں جو دراز ہے۔ وان عنی النہار خاصۃ دین فی القضاء لانہ مستعمل فیہ ایضا وعن ابی یوسف رح انہ لا یدین فی القضاء لانہ خلاف المتعارف ولو قال لیلۃ اکلم فلانا فھو علی اللیل خاصۃ لانہ حقیقۃ فی سواد اللیل کالنہار للبیاض خاصۃ وما جاء استعمالہ فی مطلق الوقت۔ اور اگر اس نے فقط دن ہی کی نیت کی ہو تو قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا کیونکہ یہ اس معنی میں بھی مستعمل ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ کیونکہ یہ متعارف محاورہ کے خلاف ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ جس رات میں فلاں شخص سے کلام کروں تو میری زوجہ طالقہ ہے تو یہ قسم فقط رات ہی پر واقع ہوگی کیونکہ رات کا لفظ در حقیقت تاریکی کے معنی میں ہے۔ جیسے دن کا لفظ فقط آفتاب کی روشنی کے واسطے ہے بمقابلہ رات کے اور رات کا استعمال مطلق وقت کے معنی میں نہیں آیا۔ ولو قال ان کلمت فلانا الا ان یقدم فلان او قال حتی یقدم فلان او قال الا ان یاذن فلان او حتی یاذن فلان فامرأتہ طالق فکلمہ قبل القدوم والاذن حنث ولو کلمہ بعد القدوم والاذن لم یحنث۔ لانہ غایۃ والیمین باقیۃ قبل الغایۃ ومنتھیۃ بعدھا فلا یحنث بالکلام بعد انتھاء الیمین۔ اور اگر اس نے یوں کہا کہ اگر میں نے فلاں سے کلام کیا مگر آنکہ زید سفر سے آجائے یا کہا کہ یہاں تک کہ زید سفر

سے آجائے یا کہا کہ مگر آنکہ زید مجھے اجازت دے یا یہاں تک کہ زید مجھے اجازت دے تو میری جورو طالق ہے پھر زید کے آنے یا اجازت دینے سے پہلے فلاں شخص سے کلام کر لیا تو حانث ہو گیا یعنی اس کی زوجہ کو طلاق پڑ گئی اور اگر اس کے آنے یا اجازت دینے کے بعد فلاں شخص سے کلام کیا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ زید کا آنا یا اجازت انتہا قرار دی گئی تھی اور انتہا سے پہلے قسم باقی رہتی ہے اور بعد انتہاء کے ختم ہو جاتی ہے تو قسم کے ختم ہو جانے کے بعد کلام کرنے سے حانث نہیں ہوگا۔ وان مات فلان سقطت الیمین خلافا لابی یوسفؒ لان الممنوع عنہ کلام ینتھی بالاذن والقدوم ولم یبق بعد الموت متصور الوجود فسقطت الیمین وعندہ التصور لیس بشرط فعند سقوط الغایۃ تتابد الیمین۔ اور اگر زید مر گیا تو قسم ساقط ہو گئی اس میں امام ابو یوسفؒ کا خلاف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حالف کو ایسا کلام ممنوع تھا جو زید کی اجازت یا آجانے پر پورا ہو جاتا اور زید کی موت کے بعد یہ متصور نہیں ہو سکتا تو قسم ساقط ہو گئی اور امام ابو یوسف کے نزدیک متصور ہونا کچھ شرط نہیں تو زید کے مرنے سے قسم دائمی ہو جائے گی ف۔ یعنی اگر کبھی فلاں شخص سے کلام کرے گا تو اس کی زوجہ طالقہ ہو جائے گی۔ ومن حلف لا یکلم عبد فلان ولم ینو عبدا بعینہ او امرأۃ فلان او صدیق فلان فباع فلان عبدہ او بانت منہ امرأتہ او عادی صدیقہ فکلمھم لم یحنث لانہ عقد یمینہ علی فعل واقع فی محل مضاف الی فلان اما اضافۃ ملک او اضافۃ نسبۃ ولم یوجد فلا یحنث قالؒ ھذا فی اضافۃ الملک بالاتفاق وفی اضافۃ النسبۃ عند محمدؒ یحنث کالمرأۃ والصدیق قال فی الزیادات لان ھذہ الاضافۃ للتعریف لان المرأۃ والصدیق مقصودان بالھجران فلا یشترط دوامھا فیتعلق الحکم بعینہ کما فی الاشارۃ ووجھہ ما ذکر ھھنا وھو روایۃ الجامع الصغیر انہ یحتمل ان یکون غرضہ ھجرانہ لاجل المضاف الیہ ولھذا لم یعینہ فلا یحنث بعد زوال الاضافۃ بالشک۔ جس نے قسم کھائی کہ زید کے غلام سے بات نہ کروں گا اور کسی خاص غلام کی نیت نہیں کی یا قسم کھائی کہ فلاں کی زوجہ سے یا فلاں کے دوست سے بات نہیں کروں گا پھر فلاں نے اپنا غلام فروخت کر دیا یا اس کی زوجہ اس سے بائنہ ہو گئی یا اس کے دوست سے دشمنی ہو گئی پھر اس نے اس غلام یا عورت یا دوست سے کلام کیا تو حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسے فعل پر رکھی جو ایسے محل میں واقع ہوگا جس کی نسبت فلاں شخص کی طرف ہے یعنی اپنا کلام کرنا ایسے آدمیوں سے رکھا جن کو فلاں شخص کے ساتھ نسبت ہے خواہ نسبت ملک ہے جیسے غلام فلاں یا نسبت نکاحی یا دوستی ہے۔ پھر جب نسبت نہ رہی تو حانث نہیں ہوگا اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ نسبت ملک میں تو تینوں اماموں کا اتفاق ہے کہ حانث نہیں ہوگا اور دوسری نسبت کی صورت میں امام محمدؒ کے نزدیک حانث ہو جائے گا جیسے اس کی زوجہ یا دوست سے کیا حالانکہ نکاح و دوستی باقی نہیں ہے تو بھی حانث ہوگا اور امام محمدؒ نے زیادات میں اس کی وجہ یہ بیان کی کہ ایسی نسبت صرف پہچان کے واسطے ہوتی ہے۔ کیونکہ اصل مقصود یہ ہے کہ اس عورت سے اور اس شخص سے کلام کرنا چھوڑ دے یعنی ان دونوں سے ذاتی نفرت ہے اور فلاں کی زوجہ یا دوست ہونا صرف ان کی شناخت کے واسطے ہے تو زوجیت و دوستی کا دائمی رہنا کچھ شرط نہیں ہے۔ پس حکم متعلق ہر ایک کی ذات سے ہوگا جیسے اشارہ میں ہوتا ہے یعنی مثلاً کہا کہ فلاں کے اس دوست سے یا فلاں کی اس زوجہ سے کلام نہ کروں گا تو جب کبھی ان دونوں سے کلام کرے تو حانث ہوتا ہے اگرچہ فلاں سے زوجیت یا دوستی باقی نہ رہے اور جو روایت یہاں مذکور ہے یعنی فلاں کے ساتھ نسبت نہ رہنے سے حانث نہ ہوگا۔ یہ جامع الصغیر کی روایت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شاید اس کی

غرض یہ ہو کہ ان دونوں کو بوجہ فلاں شخص کی نسبت کے چھوڑے اسی وجہ سے اس نے کسی زوجہ یا کسی دوست کو معین نہیں کیا۔ اور شاید ان دونوں کی ذات سے نفرت ہو پس شک پیدا ہو گیا پس جب فلاں شخص کی طرف نسبت باقی نہ رہی تو شک کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔ وان کانت یمینہ علی عبد بعینہ بان قال عبد فلان ھذا او امرأۃ فلان بعینھا او صدیق فلان بعینہ لم یحنث فی العبد وحنث فی المرأۃ والصدیق وھذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف

وقال محمدؒ یحنث فی العبد ایضا وھو قول زفرؒ۔ اور اگر اس کی قسم اس فلاں شخص کے کسی معین غلام پر ہو۔ یا معین زوجہ یا دوست پر ہو یعنی مثلاً فلاں شخص کی اس زوجہ یا مثلاً کہا کہ فلاں شخص کے کسی اس غلام سے یا اس دوست سے کلام نہ کروں گا۔ پھر فلاں شخص کی طرف ان لوگوں کی نسبت نہ رہی تو امام ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک غلام سے کلام کرنے میں حانث نہ ہوگا اور عورت و دوست سے کلام کرنے میں حانث ہوگا اور امام محمدؒ نے کہا کہ غلام سے کلام کرنے میں بھی حانث ہو جائے گا اور یہی زفرؒ کا قول ہے اور یہی امام شافعیؒ و مالک و احمدؒ کا قول ہے۔ وان حلف لا یدخل دار فلان ھذہ فباعھا ثم دخلھا فھو علی ھذا الخلاف وجہ قول محمد وزفرؒ ان الاضافۃ للتعریف والاشارۃ ابلغ منھا لکونھا قاطعۃ للشرکۃ بخلاف الاضافۃ فاعتبرت الاشارۃ ولغت الاضافۃ وصار کالصدیق والمرأۃ ولھما ان الداعی الی الیمین معنی فی المضاف الیہ لان ھذہ الاعیان لاتھجر ولا تعادی لذواتھا وکذا العبد لسقوط منزلتہ بل لمعنی فی ملاکھا فتتقید الیمین بحال قیام الملک بخلاف ما اذا کانت الاضافۃ اضافۃ نسبۃ کالصدیق والمرأۃ لانہ یعادی لذاتہ فکانت الاضافۃ للتعریف والداعی لمعنی فی المضاف الیہ غیر ظاھر لعدم التعیین بخلاف ما تقدم۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے اس گھر میں نہ جاؤں گا پھر فلاں شخص نے اس کو فروخت کر دیا پھر یہ شخص وہاں داخل ہوا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی شیخین کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔ اور امام محمد و زفرؒ کے نزدیک حانث ہو جائے گا کیونکہ نسبت واسطے شناخت کے ہے اور اشارہ کر دینے میں بھرپور شناخت ہو جاتی ہے کیونکہ اشارہ سے شرکت بالکل قطع ہو جاتی ہے۔ بخلاف نسبت کے تو یہاں اشارہ معتبر ہوا اور نسبت لغو ہوگئی۔ پس دوست و زوجہ کی طرح غلام و گھر کا بھی حکم ہوگیا اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا باعث کوئی ایسی بات ہے جو مضاف الیہ کے اندر ہے یعنی فلاں شخص کی وجہ سے اس نے قسم کھائی کہ اس کے غلام وغیرہ سے بات نہ کروں گا کیونکہ یہ چیزیں بذات خود ایسی نہیں ہیں کہ جن کو چھوڑا جائے یا جن سے عداوت کی جائے اور یہی حال غلام کا ہے کیونکہ اس کا درجہ بہت گھٹا ہوا ہے یعنی اس قابل نہیں ہے کہ اس سے عداوت کی جائے یا اس سے بولنا چھوڑا جائے تو کچھ فائدہ ہو بلکہ یہ چھوڑنا کسی ایسے سبب سے ہے جو ان چیزوں کے مالک میں موجود ہے تو قسم اسی وقت تک رہیگی جبتک ملکیت قائم ہے بخلاف اسکے اگر نسبت ملکیت نہو بلکہ دوسری طرح کی نسبت ہو جیسے فلاں شخص کا دوست یا اسکی زوجہ تو ان دونوں سے ذاتی عداوت بھی باعث قسم ہو سکتی ہے تو نسبت واسطے شناخت کے ہوئی اور رہا قسم کا باعث تو مضاف الیہ یعنی فلاں شخص میں خاص کر کوئی امر ہونا ظاہر نہیں ہے۔ اسی واسطے اس نے معین نہیں کیا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ ملکیت کی نسبت ہو تو یہ بات ظاہر ہے کہ قسم کا باعث فلاں شخص میں کوئی امر ہے۔ قال وان حلف لا یکلم صاحب ھذا الطیلسان فباعہ ثم کلمہ حنث لان ھذہ الاضافۃ لا یحتمل الا التعریف لان الانسان لا یعادی لمعنی فی الطیلسان فصار کما اذا اشار الیہ۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر قسم کھائی کہ میں اس چادر والے سے بات نہ کروں گا پھر اس

نے چادر فروخت کر دی پھر اس سے کلام کیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ چادر کی نسبت سے کوئی احتمال نہیں ہے سوائے شناخت کے کیونکہ چادر میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے آدمی سے عداوت کی جائے تو تو چادر کی طرف نسبت کرنا ایسا ہو گیا جیسے اشارہ سے کہا کہ میں اس آدمی سے کلام نہ کروں گا۔ ومن حلف لا یکلم ھذا الشاب فکلمہ وقد صار شیخا حنث لان الحکم تعلق بالمشار الیہ اذ الصفۃ فی الحاضر لغو وھذہ الصفۃ لیست بداعیتہ الی الیمین علی ما مر من قبل۔ اگر قسم کھائی کہ میں اس نوجوان سے کلام نہ کروں گا پھر اس سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ ادھیڑ ہو گیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ حکم کا تعلق اس سے ہو جائے گا جس کی طرف اشارہ کیا کیونکہ حاضر میں صفت کا بیان لغو ہے اور یہ صفت ایسی نہیں ہے کہ جو قسم کا باعث ہو جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا۔

فصل

فصل قسم متعلق باوقات۔ قال ومن حلف لا یکلم حینا او زمانا او الحین او الزمان فھو علی ستۃ اشھر لان الحین قد یراد بہ اربعون سنۃ قال اللہ تعالیٰ ھل اتی علی الانسان حین من الدھر وقد یراد بہ ستۃ اشھر قال اللہ تعالیٰ تؤتی اکلھا کل حین وھذا ھو الوسط فینصرف الیہ وھذا لان الیسیر لا یقصد بالمنع لوجود الامتناع فیہ عادۃ والمؤبد لا یقصد بہ غالبا لانہ بمنزلۃ الابد ولو سکت عنہ یتابد فیتعین ما ذکرنا وکذا الزمان یستعمل استعمال الحین یقال ما رأیتک منذ حین ومنذ زمان بمعنی وھذا اذا لم تکن لہ نیۃ اما اذا نوی شیئا فھو علی ما نوی لانہ نوی حقیقۃ کلامہ۔ اگر زبان عربی میں قسم کھائی لا یکلم حینا او زمانا او الحین او الزمان یعنی میں کلام نہ کروں گا کسی ایک حین یا زمانہ بھر یا ایک حین یا زمانہ بھر حالانکہ اس کی نیت کسی وقت کے واسطے نہیں ہے تو یہ قسم چھ مہینہ پر واقع ہوگی۔ اس واسطے کہ لفظ حین سے کبھی زمانہ قلیل مراد ہوتا ہے اور کبھی چالیس برس مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ھل اتی علی الانسان حین من الدھر اور کبھی چھ مہینہ مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا تؤتی اکلھا کل حین۔ اور یہی درمیانی وقت ہے تو قسم اسی کی طرف پھرے گی اور یہ امر اس واسطے ہے کہ قلیل وقت سے انکار مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ اتنی دیر تک بات نہ کرنا تو عادت میں بھی پایا جاتا ہے اور زمانہ دراز یعنی چالیس برس تک بھی اکثر مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ بمنزلہ ہمیشہ کے ہے۔ اور اگر اس سے سکوت کرے تو دوام ثابت ہو جائے تو معلوم ہو گیا کہ جو ہم نے ذکر کیا یعنی درمیانی زمانہ ہی متعین ہے اور یہی حال لفظ زمانہ کا ہے کہ وہ حین کی طرح مستعمل ہوتا ہے۔ چنانچہ عرب بولتے ہیں ما رأیتک منذ حین اور اس کے معنی یہ ہوتے ہیں ما رأیتک منذ زمان یعنی خواہ زمان بولیں یا حین بولیں دونوں سے ایک ہی معنی لیتے ہیں اور یہ چھ ماہ کی مقدار اس وقت ہے کہ جب اس کی نیت نہ ہو اور اگر اس نے کسی وقت کی نیت کی تو قسم اسی نیت پر ہوگی کیونکہ اس نے اپنے کلام سے حقیقی معنی مراد لئے۔ وکذلک الدھر عندھما وقال ابوحنیفۃ الدھر لا ادری ما ھو وھذا الاختلاف فی المنکر ھو الصحیح اما المعرف بالالف واللام یراد بہ الابد عرفا لھما ان دھرا یستعمل استعمال الحین والزمان یقال ما رأیتک منذ حین ومنذ دھر بمعنی وابوحنیفۃ توقف فی تقدیرہ لان اللغات لا تدرک قیاسا والعرف لم یعرف استمرارہ لاختلاف فی الاستعمال۔ اور اگر اس نے اسی طرح عربی میں قسم کھائی کہ لا اکلمہ دھرا تو صاحبین کے نزدیک چھ ماہ پر قسم ہوگی اور امام ابوحنیفہ نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ دہر کیا ہے اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ

اس نے دہر کو بدوں الف لام کے نکرہ بیان کیا ہو یہی قول صحیح ہے اور اگر الدہر بالف لام بیان کیا تو بالاتفاق اس سے عرف میں ہمیشگی مراد ہے اور نکرہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دہر کا استعمال بھی حین و زمان کی طرح ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں کہ مارایتک منذ حین اور مارایتک منذ دھر اور دونوں سے ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں اور ابوحنیفہ نے دھر کی مقدار میں اس واسطے توقف کیا کہ قیاس سے لغت نہیں دریافت کئے جاتے ہیں اور یہاں کوئی عرف برابر جاری نہیں ہے کیونکہ استعمال میں اختلاف ہے فسہ خلاصہ یہ ہے کہ حین و زمان خواہ الف لام سے بولا جائے یعنی الحین والزمان اور خواہ بدون الف لام بولا جائے دونوں سے ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں بخلاف دہر کے کہ الدہر سے عرف میں دوام مراد ہوتا ہے اور دہر سے مطلق زمانہ مراد ہوتا ہے حتی کہ دہری اس کو کہتے ہیں جو دہر کا قائل ہو اور خالق عزوجل سے منکر ہو اور درحقیقت دہر میں جو چیزیں جاری ہیں ان کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اسی واسطے حدیث میں آیا ہے کہ دہر کی بدگوئی مت کرو کیونکہ دہر تو اللہ تعالیٰ ہے یعنی دہر کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور دہر خود کچھ نہیں کر سکتا ہے لہذا جب قسم کھانے والے نے مطلق دہر کہا تو معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس نے کیا معنی مراد لئے ہیں جو معنی مراد لئے اسی پر قسم ہوگی اور جب اس نے کوئی معنی مراد نہیں لئے تو اس کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

ولو حلف لایکلمہ ایاما فہو علی

ثلثۃ ایام لانہ اسم جمع ذکر منکرا فیتناول اقل الجمع وھو الثلث ولو حلف لایکلمہ الایام فہو علی عشرۃ ایام عند ابی حنیفۃ وقالا علی الاسبوع ولو حلف لایکلمہ الشہور فہو علی عشرۃ اشہر عندہ وعندھما علی اثنی عشر شہرا لان اللام للمعہود وھو ما ذکرنا لانہ یدور علیھا ولہ انہ جمع معرف فینصرف الی اقصی ما یذکر بلفظ الجمع وذلک عشرۃ — اور اگر اس نے عربی میں قسم کھائی کہ لایکلمہ ایاما یعنی دنوں تک بات نہ کروں گا تو یہ قسم تین دن پر واقع ہوگی کیونکہ ایام اسم جمع ہے جو بدون الف لام ذکر کیا گیا تو کمتر جمع کو شامل ہوگا اور وہ تین عدد ہے اولیکن اردو و فارسی میں وہی دن پر قسم واقع ہوگی کیونکہ یہی کمتر جمع ہے اور اگر قسم کھائی کہ لایکلمہ الایام یعنی ایام پر الف لام داخل کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دس دن پر واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک سات دن پر واقع ہوگی اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ الشہور تو ابوحنیفہ کے نزدیک دس مہینہ پر اور صاحبین کے نزدیک بارہ مہینہ پر واقع ہوگی کیونکہ الف لام یہاں معہود کے واسطے ہے اور یہ اسی قدر ہے جو ہم نے ذکر کیا یعنی ایک ہفتہ یا بارہ مہینے کیونکہ اسی پر مدار رہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے الایام کو الف لام سے معرفہ کیا تو لفظ جمع سے جو انتہائے عدد مذکور ہوتا ہے وہ رکھا جائے گا اور وہ دس ہے ف یعنی عرب اپنے عرف میں بولتے ہیں کہ ثلثۃ ایام وار بعۃ ایام تا عشرۃ ایام اور اس کے بعد پھر لفظ ایام نہیں بولتے بلکہ احد عشر یوما بولتے ہیں۔

پس عشر انتہائے اطلاق ہے اور صاحبین کہتے ہیں کہ لوگوں کے عرف میں ایام کا لفظ ایک ہفتہ کے واسطے معہود ہے اور مشہور یعنی مہینوں کو لفظ بارہ مہینوں کے واسطے معہود ہے اور یہی بارہ مہینہ سات دن گھوم کر آتے ہیں تو انہیں پر مدار رہا اور عنایہ میں مذکور ہے کہ ہماری زبان میں ایام کا لفظ بولا نہیں جاتا ہے بلکہ روز بولتے ہیں تو امام ابوحنیفہ کی دلیل یہاں جاری نہیں ہو سکتی تو یہی ہوگا کہ ایک ہفتہ پر قسم رکھی جاوے۔

وکذا الجواب عندہ فی الجمع والسنین وعندھما ینصرف الی العمر لانہ لامعہود دونہ۔ اور اگر قسم کھانے والے نے جمع کیا یعنی جمعہ کی جمع الف لام سے بیان کی یا السنین جمع ستۃ بالف لام بیان کی تو بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک انتہائے معہود یعنی دس جمعہ یا دس برس مراد ہونگے اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم تمام عمر پر واقع ہوگی کیونکہ اس سے کم معہود نہیں ہے۔ ومن قال لعبدہ ان خدمتنی ایاما کثیرۃ فانت حر فالایام الکثیرۃ عند ابی حنیفۃ عشرۃ ایام لانہ اکثر مایتناولہ اسم الایام وقالا سبعۃ ایام لان مازاد علیھا تکرار وقیل لوکان الیمین بالفارسیۃ ینصرف الی سبعۃ ایام لانہ یذکر فیھا بلفظ الفرد دون الجمع۔ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ ان خدمتنی ایاما کثیرۃ۔ یعنی تو نے اگر میرے بہت ایام خدمت کی تو تو آزاد ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایام کثیر دس روز ہیں کیونکہ لفظ ایام جنکو شامل ہے اسمیں سب سے زیادہ یہی دس روز ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک سات روز ہیں کیونکہ سات سے زیادہ مکرر ہو جاتے ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر قسم فارسی زبان میں ہو یعنی اگر مرا روز بسیار خدمت کردی آزاد شدی) تو یہ قسم سات روز پر واقع ہوگی کیونکہ فارسی اور اردو میں روز بلفظ مفرد مذکور ہوتا ہے بلفظ جمع مذکور نہیں ہوتا۔

باب الیمین فی العتق والطلاق

یہ باب آزادی وطلاق میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأتہ اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا میتا طلقت وکذالک اذا قال لامتہ اذا ولدت ولدا فانت حرۃ لان الموجود مولود فیکون ولدا حقیقۃ ویسمی بہ فی العرف ویعتبر ولدا فی الشرع حتی تنقضی بہ العدۃ والدم بعدہ نفاس وامہ ام ولد لہ فیتحقق الشرط وھو ولادۃ الولد۔ اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ جب تیرے کوئی فرزند ہوا تو تو طالقہ ہے پھر اس کے ایک مردہ بچہ پیدا ہوا تو وہ طالقہ ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تو آزادہ ہے پس اگر وہ مردہ بچہ جنی تو وہ آزادہ ہو جائے گی۔ کیونکہ جو بچہ پیدا ہوا یہ حقیقت میں پیدائشی بچہ ہے اور اس کو عرف میں بھی بچہ کہتے ہیں اور شرع میں بھی اس کو بچہ اعتبار کیا گیا ہے حتی کہ اس کی پیدائش سے عدت گزر جاتی ہے اور اس کے بعد جو خون آتا ہے وہ خون نفاس ہے اور اس کی ماں ام ولد ہو جاتی ہے پس جو شرط تھی یعنی بچہ پیدا ہونا وہ پائی گئی۔ ولو قال اذا ولدت ولدا فھو حر فولدت ولدا میتا ثم آخر حیا عتق الحی وحدہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا لایعتق واحد منھما لان الشرط تحقق بولادۃ المیت علی ما بینا فینحل الیمین لاالی جزاء لان المیت لیس بمحل للحریۃ وھی الجزاء ولابی حنیفۃ رح ان مطلق اسم الولد مقید بوصف الحیوۃ لانہ قصد اثبات الحریۃ جزاء وھی قوۃ حکمیۃ تظھر فی دفع تسلط الغیر ولاتثبت فی المیت فیتقید بوصف الحیوۃ فصار کما اذا قال اذا ولدت ولدا حیا بخلاف جزاء الطلاق وحریۃ الام لانہ لایصلح مقیدا۔ اور باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہوگا بعد اس کے وہ ایک مردہ بچہ جنی پھر دوسرا زندہ جنی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فقط زندہ آزاد ہوگا اور صاحبینؒ نے کہا کہ دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ مردہ بچہ کی پیدائش سے شرط پائی گئی کیونکہ مردہ بھی جنا ہوا بچہ ہوتا ہے تو قسم بغیر جزاء کے نازل ہوئی کیونکہ مردہ بچہ کچھ آزادی کے قابل نہیں ہے حالانکہ آزاد ہونا جزائے قسم تھی۔ پس قسم بغیر جزاء کے ہو چکی اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ

مطلق فرزند وہی ہے کہ جس میں حیات ہو اس واسطے کہ مولی نے اس کی آزادی کا قصد کیا تھا بطور جزاء شرط کے اور آزادی ایک حکمی قوت ہے جو غیر کا تسلط دور کرنے میں ظاہر ہوتی ہے اور یہ قوت مردہ میں ثابت نہیں ہو سکتی تو بچہ میں زندگی کا وصف معتبر ہوا تو ایسا ہو گیا کہ گویا مولی نے کہا کہ جب تو کوئی زندہ بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہے اور یہ مسئلہ بخلاف جزاء طلاق یا آزادی ام ولد کے ہے یعنی پہلے مسئلہ میں بچہ زندہ ہونے کی شرط نہیں کیونکہ طلاق زوجہ یا باندی کی آزادی ایسی چیز نہیں ہے جو بچہ کے زندہ ہونے کو مقتضی ہو۔ واذا قال اول عبد اشتریه فهو حر فاشترى عبدا عتق لان الاول اسم لفرد سابق۔ اور اگر کہا کہ پہلا غلام جس کو کہ میں خریدوں وہ آزاد ہے پھر ایک غلام خریدا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ پہلا وہ فرد ہے جو سب سے سابق ہے یعنی دوسرا اس کے ساتھ شریک نہ ہو۔ فان اشترى عبدين معا ثم آخر لم يعتق واحد منهم لانعدام التفرد فی الاولين والسبق فی الثالث فانعدمت الاولية — اور اگر اس نے ایک ساتھ ہی دو غلام خریدے پھر تیسرا خریدا تو ان میں کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ پہلے دونوں میں سے کوئی اکیلا نہیں ہے اور تیسرا سب سے پہلا نہیں ہے تو پہلا ہونا نادار د ہے۔ وان قال اول عبد اشتريه وحده فهو حر عتق الثالث لانه يراد به التفرد فی حالة الشراء لان وحده للحال لغة والثالث سابق فی هذا الوصف۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں اس نے یوں کہا ہو کہ پہلا غلام جس کو میں خریدوں درحالیکہ اکیلا ہو تو یہ تیسرا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس لفظ سے خرید کی حالت میں اکیلا ہونا مراد ہوتا ہے کیونکہ اکیلا ہونا حال واقع ہوا ہے یعنی خرید کا حال ہے اور اکیلا خرید ہونے میں تیسرا غلام سب سے اول ہے۔ وان قال آخر عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا ومات لم يعتق لان آخر لفرد لاحق ولا سابق له فلا يكون لاحقا۔ اور اگر اس نے کہا ہو کہ آخر غلام جس کو میں خریدوں وہ آزاد ہے پھر ایک غلام خرید کر مر گیا تو یہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ آخر تو وہ فرد ہوتا ہے جو سابق کے بعد لاحق ہو اور اس غلام پر کوئی سابق نہیں ہے تو یہ غلام لاحق یعنی آخر بھی نہ ہوا۔ ولو اشترى عبدا ثم عبدا ثم مات عتق الآخر لانه فرد لاحق فاتصف بالآخرية۔ اور اگر اس نے ایک غلام خریدا پھر دوسرا غلام خریدا اور خود مر گیا تو دوسرا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ فرد لاحق ہے تو آخری ہونے کا وصف اس میں پایا گیا۔ ولیعتق یوم اشتراه عند ابی حنیفة رحمه الله حتى يعتبر من الثلث لان الآخرية لا تثبت الا بعدم شراء غيره بعده وذلك يتحقق بالموت فكان الشرط متحققا عند الموت فيقتصر عليه ولابی حنیفة ان الموت معرف فاما اتصافه بالآخرية من وقت الشراء فيثبت مستندا وعلى هذا الخلاف تعليق الطلقات الثلث به وفائدته تظهر فی جريان الارث وعدمه — - - پھر یہ غلام خرید کے روز سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد ہوگا حتی کہ میت کے کل مال سے اس کی آزادی معتبر ہوگی یعنی خرید کے وقت حالت صحت میں مولی کی شرط پائی گئی اگرچہ اس شرط کا ظاہر ہونا مولی کے مرنے پر ہوا تو اس کی آزادی مولی کے تمام ترکہ سے معتبر ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ مولی کی موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنی گویا موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنی گویا موت کے وقت آزاد کیا حتی کہ تہائی ترکہ سے آزادی معتبر ہوگی اس واسطے کہ آخری غلام ہونا ثابت نہیں ہو سکتا مگر اسی طور سے کہ اس کے بعد کوئی غلام خریدا نہ جاوے۔ اور یہ بات مولی کے مرنے پر متحقق ہوئی تو شرط کا تحقق موت کے وقت ہوا۔ پس آزاد ہونا اسی وقت پر رہے گا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موت نے یہ بات بتلادی کہ یہی آخری غلام ہے اور رہا اس کا آخری ہونا تو وہ خرید

کے وقت سے ثابت ہو گیا تھا یعنی اس وقت معلوم نہ تھا مگر درحقیقت یہی آخری تھا تو خریدنے کے وقت سے اس کا آخری ہونا ثبوت ہو جائے گا اور جبکہ آخری ہوا اسی وقت سے آزاد بھی ہوا اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ آخری ہونے کے ساتھ ہی تین طلاقیں مشروط کیں اور اس اختلاف کا فائدہ میراث جاری ہونے یا نہ ہونے میں ظاہر ہوگا ۔ ف ۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک مرد نے کہا کہ آخری عورت جس سے میں نکاح کروں وہ تین طلاق سے طالقہ ہے ۔ پھر ایک عورت سے نکاح کیا پھر دوسری عورت سے نکاح کیا جس کے تین حیض گزرنے کے بعد خود مر گیا تو صاحبین کے نزدیک وقت موت کے طالقہ ہو کر میراث مستحق ہوگی ۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوسری عورت اسی وقت سے طالقہ ہوئی جس وقت سے اس سے نکاح کیا تھا تو میراث کی مستحق نہ ہوگی۔

ومن قال كل عبد بشرني بولادة فلانة فهو حر فبشره ثلثة متفرقين عتق الاول لان البشارة اسم لخبر يغير بشرة الوجه ويشترط كونه سارا بالعرف وهذا انما يتحقق من الاول ۔ اگر کسی نے کہا کہ ہر غلام جو مجھ کو فلانہ زوجہ کی ولادت کی بشارت دے وہ آزاد ہے پھر اس کو تین غلاموں نے متفرق بشارت دی یعنی ایک کے بعد ایک نے تو پہلا بشارت دینے والا آزاد ہو جائے گا ۔ کیونکہ بشارت ایسی خبر کو کہتے ہیں جو چہرہ کا بشرہ متغیر کرے اور عرف میں یہ شرط ہے کہ وہ خوشخبری ہو یعنی خوشی کی وجہ سے چہرہ کا رنگ متغیر ہو جائے ۔ اور یہ بات صرف پہلے غلام کی خبر سے متحقق ہوگی تو وہی آزاد ہوگا ۔ وان بشروه معا عتقوا لانها تحققت من الكل ۔ اور اگر سبھوں نے ساتھ ہی اس کو یہ خبر دی ہو تو سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ یہ بشارت سب کی طرف سے پائی گئی ۔ ولو قال ان اشتريت فلانا فهو حر فاشتراه ينوي به كفارة يمينه لم يجزه لان الشرط قران النية بعلة العتق وهي اليمين فاما الشراء فشرطه ۔ اور اگر کہا اگر میں نے فلاں کو خریدا تو وہ آزاد ہے پھر اس کو اس نیت سے خریدا کہ اس کے کفارۂ قسم میں آزاد ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا کیونکہ شرط یہ ہے کہ آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ نیت متصل ہو اور خریداری تو شرط یہ ہے ۔ ف ۔ یعنی جب اس کو خریدا تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو گیا اور کفارہ اس وقت جائز ہوتا کہ جب آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ کفارہ دینے کی نیت متصل ہو اور وہ یہاں نہیں پائی گئی بلکہ آزادی کی شرط یعنی خرید کے ساتھ متصل ہوئی تو کفارہ ادا نہ ہوگا ۔ وان اشترى اباه ينوي عن كفارة يمينه اجزاه عندنا خلافا لزفر والشافعي لهما ان الشراء شرط العتق فاما العلة فهي القرابة وهذا لان الشراء اثبات الملك والاعتاق ازالته وبينهما منافاة ولنا ان شراء القريب اعتاق لقوله عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه جعل نفس الشراء اعتاقا لانه لا يشترط غيره فصار نظير قوله سقاه فارواه ۔ اور اگر کسی نے اپنے باپ کو خریدا درحالیکہ اس کو کفارہ قسم سے آزاد کرنے کی نیت کرتا ہے تو ہمارے نزدیک کفارہ جائز ہوگا ۔ اور اس میں زفر و شافعی کا خلاف ہے ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ خریداری تو صرف آزادی کی شرط ہے اور اس کی علت قرابت ہے کیونکہ خریداری اپنی ملک کا ثابت کرنا ہوتا ہے اور آزاد کرنا اپنی ملک دور کرنے کا نام ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات ہے تو خریداری علت آزادی ہو نہیں سکتی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اپنے قریب کو خریدنا اس کو آزاد کرنا ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرزند اپنے باپ کی کوئی مکافات نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ باپ کو کسی کا مملوک پا کر خرید کرے پس وہ آزاد ہو جائے رواہ مسلم والاربعۃ ۔ اس میں خریدنے کو عتاق قرار دیا کیونکہ حدیث میں کوئی دوسری شرط نہیں لگائی ہے تو گویا بغیر اس کی غرب کا

یہ قول ہے کہ سقاہ فارواہ یعنی اس کو پانی پلاکر سیراب کردیا۔ ولواشتری ام ولدہ لم یجزہ ومعنی ھذہ المسألة ان یقول لامة قد استولدھا بالنکاح ان اشتریتک فانت حرة عن کفارة یمینی ثم اشتراھا فانھا تعتق لوجود الشرط ولا یجزیہ عن الکفارة لان حریتھا مستحقة بالاستیلاد فلا تضاف الی الیمین من کل وجہ بخلاف ما اذا قال لقنة ان اشتریتک فانت حرة عن کفارة یمینی حیث یجزیہ عنھا اذا اشتراھا لان حریتھا غیر مستحقة بجھة اخری فلم یختل الاضافة الی الیمین وقد قارنتہ النیة ۔ اور اگر اپنی ام ولد کو کفارہ کی نیت سے خریدا تو کفارہ جائز نہیں ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جس باندی سے پہلے نکاح کرکے بچہ حاصل کیا تھا اس کو کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہے پھر اس کو خریدا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہوجائے گی۔ ولیکن کفارہ قسم سے کافی نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی بوجہ ام ولد ہونے کے خود مستحق ہوچکی تھی تو قسم کی طرف ہر طرح سے مضاف نہ ہوگی بخلاف اس کے اگر کسی ایسی باندی سے جو قنہ ہے یعنی اس کی ام ولد نہیں ہے کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہے پھر خریدی تو کفارہ قسم ادا ہوجائے گا کیونکہ اس کی آزادی کسی دوسری جہت سے مستحق نہیں ہے تو قسم کی وجہ سے آزادی کی نسبت میں کچھ خلل نہیں ہے اور خرید کے ساتھ کفارہ کی نیت متصل ہوگئی پس کفارہ ادا ہوجائے گا۔ ومن قال ان تسریت جاریة فھی حرة فتسری جاریة کانت فی ملکہ عتقت لان الیمین انعقدت فی حقھا لمصادفتھا الملک وھذا لان الجاریة منکرة فی ھذا الشرط فیتناول کل جاریة علی الانفراد ۔ اگر کہا کہ اگر میں کسی باندی کو اپنے تحت میں لاؤں تو وہ آزادہ ہے پھر اپنی مملوکہ باندی تحت میں لایا تو وہ آزاد ہوگی کیونکہ اس باندی کے حق میں قسم منعقد ہوگئی کیونکہ یہ قسم اس کی ملک میں واقع ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم میں باندی نکرہ ہے تو ایک ایک کرکے کل باندیوں کو شامل ہے ۔ وان اشتری جاریة فتسراھا لم تعتق بھذہ الیمین خلافا لزفرؒ فانہ یقول التسری لا یصح الا فی الملک فکان ذکرہ ذکر الملک فصار کما اذا قال لاجنبیة ان طلقتک فعبدی حر یصیر التزوج مذکورا ولنا ان الملک یصیر مذکورا ضرورة صحة التسری وھو شرط فیتقدر بقدرہ فلا یظھر فی حق صحة الجزاء وھو الحریة وفی مسألة الطلاق انما یظھر فی حق الشرط دون الجزاء حتی لو قال لھا ان طلقتک فانت طالق ثلثا فتزوجھا طلقھا لا تطلق ثلثا فھذہ وزان مسألتنا۔ اور اگر کوئی باندی خرید کر اس کو اپنے تحت میں لایا تو وہ اس قسم کی وجہ سے آزاد نہ ہوگی اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے زفرؒ کہتے ہیں اپنے تحت میں جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ ملک موجود ہو تو تحت میں لانے کا ذکر یہی ملک میں لانے کا ذکر ہے تو ایسا ہوا کہ گویا کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو میرا غلام آزاد ہے تو نکاح میں لانا گویا مذکور ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا مذکور ہونا بوجہ اس ضرورت کے ہے کہ تحت میں لانا صحیح ہوا اور یہاں تحت میں لانا شرط ہے ۔ پس جہاں تک ضرورت ہے وہاں تک ملک کا مذکور ہونا فرض کیا جائے گا یعنی شرط تک ملک مذکور ہوگی اور جزا یعنی آزادی کے حق میں ملک ظاہر نہ ہوگی۔ اور طلاق کے مسئلہ میں بھی ملک نکاح صرف شرط کے حق میں ظاہر ہوتی ہے نہ جزا کے حق میں حتی کہ اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو تو مطلقہ ثلثہ ہے پھر اس سے نکاح کرکے اس کو طلاق دی تو تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی پس یہی مسئلہ ہمارے مسئلہ کی نظیر ہے ۔ ومن قال کل مملوک لی حر یعتق امھات اولادہ ومدبروہ وعبیدہ لوجود الاضافة المطلقة فی ھؤلاء اذ الملک ثابت فیھم رقبة ویدا ۔ اور جس نے کہا کہ میرا ہر

مملوک آزاد ہے تو اس کی ام ولد باندیاں اور اس کے مدبر اور غلام سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ان لوگوں کی طرف پوری نسبت پائی گئی اس لئے کہ ملک ان سب میں از راہ ذات اور قبضہ کے ثابت ہے۔ ولا یعتق مکاتبوہ الا ان ینویھم لان الملک غیر ثابت یدا ولھذا لا یملک اکسابہ ولا یحل لہ وطی المکاتبۃ بخلاف ام الولد والمدبرۃ فاختلت الاضافۃ فلا بد من النیۃ۔ اور اس کے مکاتب مملوک آزاد نہ ہوں گے مگر اس صورت میں کہ ان کی بھی نیت کرے اس واسطے کہ ملکیت مکاتب میں از راہ قبضہ ثابت نہیں ہے یعنی مکاتب اپنے ہاتھوں کی کمائی کا خود مختار ہے اسی واسطے اس کی کمائی کا مالک مولیٰ نہیں ہوتا ہے اور مولیٰ کو مکاتبہ باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے بخلاف ام ولد و مدبرہ کے پس مکاتب کی طرف مملوک ہونے کی نسبت میں نقصان ہے تو نیت ہونا ضرور ہے۔ ومن قال لنسوۃ لہ ھذہ طالق او ھذہ وھذہ طلقت الاخیرۃ ولہ الخیار فی الاولیین لان کلمۃ او لاثبات احد المذکورین وقد ادخلھا بین اولیین ثم عطف الثالثۃ علی المطلقۃ لان العطف للمشارکۃ فی الحکم فیختص بمحلہ فصار کما اذا قال احدکما طالق وھذہ وکذا اذا قال لعبیدہ ھذا حر او ھذا وھذا عتق الاخیر ولہ الخیار فی الاولین لما بینا۔ اگر کسی نے اپنی عورتوں سے کہا کہ یہ عورت طالق ہے یا یہ اور یہ یعنی تین عورتوں کو خطاب کیا تو اخیر والی عورت طالقہ ہو جائے گی اور پہلی دونوں عورتوں میں اس کو اختیار باقی ہے یعنی دونوں میں سے جس ایک پر چاہے طلاق واقع کرے۔ اس واسطے کہ حرف یا اس غرض سے آتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک میں یہ حکم ثابت ہو اور اس نے پہلے دونوں کے درمیان حرف یا داخل کیا ہے پھر اس نے تیسری عورت کو عورت مطلقہ پر عطف کیا ہے کیونکہ عطف واؤ کی شرکت کے واسطے ہوتا ہے تو وہ خاص کر اپنے محل پر رہے گا گویا اس نے یوں کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ اور یہ طالقہ ہے۔ اسی طرح اگر اپنے غلاموں سے کہا یہ غلام آزاد ہے یا یہ اور یہ تو آخیر والا آزاد ہو جائے گا اور پہلے دونوں میں اس کو اختیار رہے بدلیل مذکورۂ بالا ف یعنی حرف (یا) پہلی دونوں میں سے ایک کے لئے ہے۔

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

یہ باب خرید اور فروخت اور نکاح کرنے اور ان کے سوائے دوسری چیزوں میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یبیع او لا یشتری او لا یواجر فوکل من فعل ذلک لم یحنث لان العقد وجد من العاقد حتی کانت الحقوق علیہ ولھذا لو کان العاقد ھو الحالف یحنث فی یمینہ فلم یوجد ما ھو الشرط وھو العقد من الامر وانما الثابت لہ حکم العقد۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ خرید نہ کرے گا یا فروخت نہ کرے گا یا اجارہ نہیں کرے گا پھر ایک شخص کو وکیل کیا جس نے یہ کام کئے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ عقد وکیل کی طرف سے پایا گیا حتی کہ اس کے حقوق بذمہ وکیل ہیں لہذا اگر قسم کھانے والا خود عاقد ہو تو اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا تو جو بات شرط تھی وہ نہیں پائی گئی یعنی قسم کھانے والے نے خود کوئی عقد نہیں کیا بلکہ اس کے واسطے صرف حکم ثابت ہوا ف یعنی مثلاً وکیل کے خرید سے جو چیز حاصل ہوئی وہ حالف کی ملک ہے۔

ولیکن وہ حالف کے عقد کرنے سے حاصل نہیں ہوئی تو وکیل کے عقد کرنے سے قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا۔ الا ان ینوی ذلک لان فیہ تشدیدا او یکون الحالف ذا سلطان لا یتولے العقد بنفسہ لانہ یمتنع نفسہ عما یعتادہ۔ لیکن اگر اس نے اپنی قسم میں اس کی بھی نیت کی ہو تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اس میں اس پر سختی بڑھتی ہے یا قسم کھانے والا صاحب سلطنت ہو جو بذات خود ایسے امور کا عقد نہیں کیا کرتا ہے تو بھی وکیل کے عقد سے حانث ہو جائے گا

اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو ایسے کام سے روکا جس کا کرنا اس کی عادت میں تھا۔ ومن حلف لا یتزوج او لا یطلق او لا یعتق فوکل بذلک حنث لان الوکیل فی ہذا سفیر ومعبر ولہذا لا یضیفہ الی نفسہ بل الی الآمر وحقوق العقد ترجع الی الآمر الیہ اور جس نے قسم کھائی میں نکاح میں نہیں لاؤں گا یا طلاق نہیں دوں گا یا آزاد نہیں کروں گا۔ پھر اس نے اس کام کے واسطے کسی کو وکیل کیا تو حانث ہو گیا اس واسطے کہ ایسے معاملہ میں وکیل خالی سفیر ہوتا ہے یعنی اس نے دوسرے کی عبارت بیان کردی۔ اسی واسطے وہ نکاح یا عتق یا طلاق کو اپنی طرف نسبت نہیں کرتا ہے بلکہ موکل کی جانب نسبت کرتا ہے یعنی میرے موکل نے تیرے ساتھ نکاح کیا یا آزاد کیا یا طلاق دی اور یہ عقود ایسے ہیں کہ ان کے حقوق موکل کی جانب راجع ہوتے ہیں وکیل کی جانب راجع نہیں ہوتے۔

ولو قال عنیت ان لا اتکلم بہ لم یدین فی القضاء خاصۃ وستشیر الی المعنی فی الفرق ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ میری صرف یہ مراد تھی کہ عقد نکاح یا عتاق یا طلاق کا کلام میں خود نہیں بولوں گا یعنی چاہا کہ وکیل کرنے سے حانث نہ ہو تو فقط قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا یعنی از راہ دیانت تصدیق ہوسکتی ہے اور ہم اس کا فرق عنقریب بیان کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ ف یعنی خرید فروخت واجارہ میں اور نکاح وطلاق واعتاق میں وجہ فرق آئندہ آتی ہے۔ ولو حلف لا یضرب عبدہ او لا یذبح شاتہ فامر غیرہ ففعل یحنث فی یمینہ لان المالک لہ ولایۃ ضرب عبدہ وذبح شاتہ فیملک تولیتہ غیرہ ثم منفعتہ راجعۃ الی الآمر فیجعل ہو مباشرا اذ لا حقوق لہ ترجع الی المامور۔ اور اگر قسم کھائی کہ اپنے غلام کو نہیں مارے گا یا اپنی بکری ذبح نہیں کرے گا پھر دوسرے کو اس کام کا حکم کیا اس نے یہ کام کیا تو اپنی قسم میں حانث ہو گیا کیونکہ مالک کو اپنے غلام کے مارنے اور بکری ذبح کرنے کا اختیار ہے تو وہ بجائے اپنے دوسرے کو قائم کرسکتا ہے۔ پھر اس کام کا نفع مالک ہی کو پہنچے گا تو وہی اس کام کا کرنے والا قرار دیا گیا کیونکہ اس کام کے کوئی حقوق نہیں ہیں جو نائب کی طرف راجع ہوں۔ وقال عنیت ان لا ادلی ذلک بنفسی دین فی القضاء بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیرہ ووجہ الفرق ان الطلاق لیس الا تکلما بکلام یفضی الی وقوع الطلاق علیہا والامر بذلک مثل التکلم بہ واللفظ ینتظمہما فاذا نوی التکلم فقد نوی الخصوص فی العام فیدین دیانۃ لا قضاء اما الذبح والضرب فعل حسی یعرف باثرہ والنسبۃ الی الامر بالتسبیب مجازا فاذا نوی الفعل بنفسہ فقد نوی الحقیقۃ فیصدق دیانۃ وقضاء۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ مار وذبح کا متولی بذات خود ہونا میری مراد تھی تو قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا حالانکہ طلاق واعتاق ونکاح میں تصدیق نہیں کرتا تھا اور وجہ فرق یہ ہے کہ طلاق کچھ نہیں سوائے اس کے کہ ایسا کلام بولے جس سے زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے اور اس کام کا

حکم دینا مثل خود بولنے کے ہے اور جس لفظ سے قسم کھائی ہے وہ خود بولنے کو اور دوسرے کی زبان سے کہلانے کو دونوں کو شامل ہے پھر اگر اس نے خود یہ لفظ بولنے کی نیت کی تو اس نے عام میں خاص کی نیت کی تو دیانت کی راہ سے تصدیق ہوگی ولیکن قاضی تصدیق نہیں کرے گا۔ پھر مارنا اور ذبح کرنا ایک محسوس فعل ہے جو اپنی اثر سے پہچانا جاتا ہے اور موکل کی طرف فعل کی نسبت کرنا مجازاً اس وجہ سے ہے کہ وہی سبب واقع ہوا۔ پس اگر قسم کھانے والے نے بذات خود نہ کرنے کی نیت کی ہو تو اس نے اپنے قول کے حقیقی معنی مراد لئے تو از راہ دیانت تصدیق ہوگی اور قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا۔ ومن حلف لا یضرب ولدہ فامر انسانا فضربہ لم یحنث فی یمینہ لان منفعۃ ضرب الولد عائدۃ الیہ وھو التادب والتثقف فلم ینسب فعلہ الی الآمر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعتہ الائتمار بامرہ فیضاف الفعل الیہ۔ اور جس نے قسم کھائی کہ اپنے فرزند کو نہیں ماروں گا پھر اس نے کسی آدمی کو حکم دیا جس نے اس کے فرزند کو مارا تو یہ اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا کیونکہ بچہ کے مار کا نتیجہ و نفع خود بچہ کو پہنچتا ہے یعنی وہ ادب سیکھتا اور راہ راست پر آجاتا ہے تو نائب کا فعل اس کے حکم دینے والے کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے جب غلام کو مارنے کا حکم دیا تو نائب کا مارنا مثل حکم دہندہ کے ہے کیونکہ اس مار کا نفع یہ ہے کہ غلام اپنے مولی کا حکم بجا لاوے تو مارنے کا فعل اس کے مولی کی طرف منسوب ہوگا۔ ومن قال لغیرہ ان بعت لک ھذا الثوب فامرأتہ طالق فدس المحلوف علیہ ثوبہ فی ثیاب الحالف فباعہ ولم یعلم لم یحنث لان حرف اللام دخل علی البیع فیقتضی اختصاصہ بہ وذلک بان یفعلہ بامرہ اذ البیع یجری فیہ النیابۃ ولم یوجد بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبا لک حیث یحنث اذا باع ثوبا مملوکا لہ سواء کان بامرہ او بغیر امرہ علم بذلک او لم یعلم لان حرف اللام دخل علی العین لانہ اقرب الیہ فیقتضی اختصاص العین بہ وذلک بان یکون مملوکا لہ ونظیرہ الصیاغۃ والخیاطۃ وکل ما یجری فیہ النیابۃ بخلاف الاکل والشرب وضرب الغلام لانہ یحتمل النیابۃ فلا یفترق الحکم فیہ فی الوجہین۔ اگر زید نے خالد سے کہا کہ اگر یہ کپڑا میں نے تیرے واسطے فروخت کیا تو میری جورو طالقہ ہے پھر خالد نے زید کے کپڑوں میں یہ کپڑا پوشیدہ کر دیا پھر زید نے سب کپڑے فروخت کر دیئے حالانکہ اس کو خالد کے کپڑے کا علم نہیں ہے تو وہ حانث نہ ہوا کیونکہ تیرے واسطے فروخت کرنا مقتضی ہے کہ فروخت خاص اسی کے واسطے ہو۔ اور اس کی یہ صورت ہے کہ خالد کے حکم سے اس کا یہ کپڑا فروخت کرے۔ کیونکہ بیع ایسی چیز ہے کہ اس میں نیابت جاری ہوتی ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی بخلاف اس کے اگر یوں کہا ہو کہ اگر میں نے تیرا یہ کپڑا فروخت کیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اس نے خالد کا مملوک کپڑا فروخت کیا تو حانث ہوا خواہ اس کے حکم سے ہو یا بغیر حکم ہو اور خواہ زید یہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو کیونکہ تیرا کپڑا کہنے سے خاص کر یہ کپڑا خالد کا ہونا چاہیئے اور یہ اس طور پر ہو سکتا ہے کہ اس کا مملوک ہو اور جو حکم یہاں بیع میں مذکور ہوا وہی ہر ایسے فعل میں جاری ہے جس میں نیابت ہو سکتی ہے۔ جیسے زرگری و سلائی (وہبہ کرنا و صدقہ کرنا اور مکاتب کرنا اور غلام کو مارنا۔ ع) بخلاف کھانے اور پینے اور فرزند کو مارنے کے کیونکہ ان چیزوں میں سے کوئی چیز قابل نیابت نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں حکم مختلف نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی اگر کہا کہ اگر میں نے تیرا طعام کھایا یا تیرا پانی پیا یا تیرا لڑکا مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو جب ایسا کرے حانث ہوگا کیونکہ اس کی طرف سے نائب ہو کر یہ کام نہیں کر سکتا ہے تو خواہ اس کے حکم سے کرے یا

بغیر حکم اور خواہ جان کر کرے یا بغیر جانے بہرحال حانث ہوجائے گا۔ ع۔ ومن قال هذا العبد حران بعته فباعه على انه بالخيار عتق لوجود الشرط وهو البيع والملك فيه قائم فينزل الجزاء۔ اور جس نے کہا کہ یہ غلام آزاد ہے اگر میں اس کو فروخت کر دوں پھر اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار حاصل ہے یعنی اپنے واسطے جاکرڈ کی شرط کی تو غلام آزاد ہوجائے گا۔ کیونکہ شرط یعنی بیچنا پایا گیا اور غلام میں ابھی ملکیت قائم ہے تو جزاء نازل ہوگی ف۔ اور اگر اس نے قطعی بیع کر دی ہو تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ وہ بیع کے بعد آزاد ہونا چاہیئے حالانکہ بعد بیع کے وہ اس کی ملک میں باقی نہیں رہا۔ ع۔ وكذلك لو قال المشتري ان اشتريته فهو حرفا شتراه على انه بالخيار يعتق ايضا لان الشرط قد تحقق وهو الشراء والملك قائم فيه وهذا على اصلهما ظاهر وكذا على اصله لان هذا العتق بتعليقه والمعلق كالمنجز ولو نجز العتق يثبت الملك سابقا عليه فكذا هذا۔ اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ اگر میں اس کو خریدوں تو یہ آزاد ہے پھر اس کو اس شرط پر خریدا کہ مجھ کو تین دن تک خیار حاصل ہے یعنی جاکرڈ خریدا تو بھی آزاد ہوجائے گا اس واسطے کہ شرط یعنی خرید متحقق ہوگئی اور ملکیت اس غلام میں قائم ہے اور ملکیت ہونا صاحبین کے اصول پر ظاہر ہے (یعنی جاکرڈ ہونے سے مبیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے) اور امام کی اصل پر بھی ظاہر ہے اس واسطے کہ یہ آزادی شرطیہ ہے اور شرطیہ آزادی مانند فی الحال بغیر شرط کے ہوتی ہے اور اگر مشتری جاکرڈ خریدنے کے بعد بالفعل آزاد کر دیتا تو کہا جاتا کہ آزادی سے پہلے ملک ثابت ہوگئی یعنی اس نے اپنی جاکرڈ کا اختیار توڑ کر خرید پوری کر کے آزاد کیا تو ایسا ہی اس مسئلہ میں ہوگا یعنی وہ غلام مشتری کی ملک میں آکر آزاد ہوگیا اور جاکرڈ کا اختیار ٹوٹ گیا۔ ومن قال ان لم ابع هذا العبد او هذه الامة فامرأته طالق فاعتق او دبر طلقت امرأته لان الشرط قد تحقق وهو عدم البيع لفوات محلية البيع واذا قالت المرأة لزوجها تزوجت على فقال كل امرأة لي طالق ثلثا طلقت هذه التي حلفته في القضاء وعن ابي يوسف انها لا تطلق لانه اخرجه جوابا فينطبق عليه ولان غرضه ارضاؤها وهو بطلاق غيرها فيتقيد به ووجه الظاهر عموم الكلام وقد زاد على حرف الجواب فيجعل مبتديا وقد يكون غرضه ايجا شاحين اعترضت عليه فيما احله الشرع ومع التردد لا يصلح مقيدا وان نوى غيرها يصدق ديانة لا قضاء لانه تخصيص العام۔ اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر میں یہ غلام یا یہ باندی فروخت نہ کروں تو میری جورو طالقہ ہے۔ پھر اگر اس کو آزاد یا مدبر کر دیا تو اس کی جورو طالقہ ہوجائے گی اس واسطے کہ شرط پائی گئی یعنی بیع نہ کرنا پایا گیا کیونکہ وہ بیع کا محل نہیں ہے۔ اور اگر زوجہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ تو نے میرے اوپر کسی سے نکاح کیا ہے تو شوہر نے جواب دیا کہ ہر زوجہ جو میرے واسطے ہو تین طلاق سے طالقہ ہے تو حکم قضاء میں یہ عورت بھی طالقہ ہوجائے گی جس نے اس کو قسم دلائی ہے۔

اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ قسم دلانے والی طالقہ نہ ہوگی کیونکہ شوہر نے یہ قسم اس کے جواب میں کہی ہے تو اس کے سوال پر منطبق کی جائے گی اور اس لئے کہ شوہر کی غرض یہ ہے کہ اس زوجہ کو راضی کرے اور یہ بات جب ہی ہوگی کہ جب اس کے سوائے دوسری عورتیں طالقہ ہوں۔ پس طلاق دوسری عورتوں کے ساتھ مقید ہوگی اور اول جو ظاہر الروایت مذکور ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے کلام کو عام کہا ہے اور اس نے مقدار جواب سے بڑھا دیا تو یہ ابتدائی کلام قرار دیا جائے گا۔ اور کبھی یہ غرض بھی

ہوتی ہے کہ جب زوجہ نے اس پر ایسے امر میں اعتراض کیا جس کو شرع نے اس پر حلال کیا ہے تو اس نے طلاق سے زوجہ کو وحشت دلائی یعنی اس کے عام کلام میں احتمال ہے کہ شاید عورت کی رضامندی کا قصد کر کے اس زوجہ کے سوائے دوسریوں کو مراد لیا ہو۔ اور شاید کہ غصہ ہو کے اس کو طلاق دینے کا قصد کیا ہو پس تردد کے ساتھ یہ صلاحیت باقی نہ رہی کہ کلام کو خاص کیا جائے اور اس نے اگر دعوی کیا کہ میں نے اس عورت کے سوائے دوسری عورتوں کا قصد کیا تھا تو دیانت کی راہ سے اس کی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے۔

باب الیمین فی الحج والصلوٰۃ والصوم

یہ باب حج اور نماز اور روزے کی قسم کے بارے میں ہے۔ قال ومن قال وھو فی الکعبۃ او فی غیرھا علی المشی الی بیت اللہ تعالی او الی الکعبۃ فعلیہ حجۃ او عمرۃ ماشیا وان شاء رکب واھراق دما وفی القیاس لا یلزمہ شیئ لانہ التزم مالیس بقربۃ واجبۃ ولا مقصودۃ فی الاصل ومذھبنا ماثور عن علیؓ ولان الناس تعارفوا ایجاب الحج والعمرۃ بھذا اللفظ فصار کما اذا قال علی زیارۃ البیت ماشیا فیلزمہ ماشیا وان شاء رکب واھراق دما وقد ذکرناہ فی المناسک۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جو شخص کعبہ میں ہے یا دوسری جگہ ہے اگر اس نے کہا کہ بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا مجھ پر واجب ہے تو اس پر پیادہ ایک حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہو جاوے۔ مگر ایک قربانی دے اور قیاس چاہتا ہے کہ اس پر کچھ واجب نہ ہو کیونکہ اس نے ایسی چیز اپنے اوپر لازم کر لی جو اصل میں قربۃ واجبہ یا مقصودہ نہیں ہے اور جو ہمارا مذہب ہے وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور اس دلیل سے کہ لوگوں کے عرف میں اس لفظ سے حج یا عمرہ واجب ہونا معروف ہے جیسے اس صورت میں کہا کہ مجھ پر پیدل زیارت بیت اللہ واجب ہے تو اس پر پیدل جانا واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہو کر قربانی دے اور ہم اس مسئلہ کو کتاب مناسک الحج میں مذکور کر چکے ہیں ف۔ حاصل یہ ہے کہ جس نے بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا اپنے اوپر لازم کیا تو ظاہر لفظ یہ تھا کہ کعبہ کی طرف پیدل جاوے اگرچہ صرف ایک دو کوس ہو لیکن لوگوں کی عرف میں ایسے کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کعبہ تک جا کر حج یا عمرہ ادا کرے گا رہا یہ کہ پیدل جاوے یا سوار ہو تو بدلیل استحسان یہ مختار ہے کہ پیدل جاوے اور اگر سوار ہو گیا تو بھی جائز ہے لیکن اس کو قربانی دینی ہوگی۔ اور قیاس یہ تھا کہ سوار ہونے سے قربانی لازم نہ ہو اس واسطے کہ پیدل چلنا کوئی قربت مقصودہ یا واجبہ نہیں ہے ولیکن قیاس کو ترک کیا اور اس حکم کی اتباع کی جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔

چنانچہ امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ جس نے اپنے اوپر پیدل جانا لازم کیا پھر وہ کچھ دور پیدل چلا اور کچھ دور سوار ہوا تو نخعی نے فرمایا کہ وہ لوٹ کر جہاں سے سوار ہوا ہے وہاں سے پھر پیدل چلے۔ امام محمد نے اس کی روایت کے بعد کہا کہ ہم اس قول کو اختیار نہیں کرتے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیتے ہیں کہ اگر سوار ہو گیا تو ایک ہدی بھیجے اور بکری کافی ہے جس کو وہاں ذبح کر کے صدقہ کر دے۔

اور عود کچھ نہ کھائے اور ایک عمرہ یا ایک حج ادا کرے اور اس کے سوائے اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ انتہی بیہقی نے اپنے اسناد کے ساتھ شافعی سے روایت کی کہ حدثنا ابن علیۃ عن سعید بن ابی عروۃ عن قتادۃ عن الحسن عن علی رضی اللہ عنہ۔ اور عبد الرزاق نے اپنے اسناد سے عن ابراہیم نخعی عن علی رضی اللہ عنہ روایت کی اور اس میں مذکور ہے کہ پیدل حج کو جاوے اور اگر عاجز ہو تو سوار ہولے اور ایک ہدی بھیجے۔ ان دونوں اسناد کے راوی سب ثقہ علماء ہیں لیکن حسن وابراہیم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نہیں سنا ہے اور یہ بھی ہمارے نزدیک مضر نہیں ہے اور حدیث عقبہ بن عامر میں مذکور ہے کہ میری بہن نے بیت اللہ کو پیادہ جانے کی نذر کی۔ پھر پیدل جانے سے عاجز ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ پیدل چلے اور سوار ہو کر چلے رواہ البخاری ومسلم اور یہ حدیث ابن عباس نے روایت کی اور اس میں اس قدر زیادہ ہے کہ وہ ایک ہدی بھیجے رواہ ابو یعلی والطحاوی والبیہقی اور یہ حدیث امام احمد نے مسند میں اور ابوداؤد وترمذی ونسائی وابن ماجہ نے سنن میں روایت کی اور عمران ابن حصین کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خطبہ پڑھا اس میں ضرور ہم کو صدقہ کا حکم دیا اور مثلہ سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ بھی مثلہ ہے کہ آدمی پیدل حج کی نذر کرے پھر جس نے پیدل حج کی نذر کی اس کو چاہیئے کہ ایک قربانی دے دے اور سوار ہو لے رواہ الحاکم۔ م ف ع۔ ولو قال علی الخروج او الذھاب الی بیت اللہ تعالی فلا شئ علیہ لان التزام الحج والعمرۃ بھذا اللفظ غیر متعارف۔ اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر بیت اللہ کی طرف نکلنا یا جانا لازم ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ حج یا عمرہ اپنے اوپر لازم کرنا ایسے کلام سے متعارف نہیں ہے ف۔ پس حکم قیاس کے موافق رہے گا یعنی کچھ لازم نہ ہوگا۔ ولو قال علی المشی الی الحرم او الی الصفا والمروۃ فلا شئ علیہ وھذا عند ابی حنیفۃ وقال ابو یوسف ومحمد فی قولہ علی المشی الی الحرم حجۃ او عمرۃ ولو قال الی المسجد الحرام فھو علی ھذا الاختلاف لھما ان الحرم شامل علی البیت بالاتصال وکذا المسجد الحرام شامل علی البیت فصار ذکرہ کذکرہ بخلاف الصفا والمروۃ لانھما منفصلان عنہ ولہ ان التزام الاحرام بھذہ العبارۃ غیر متعارف ولا یمکن ایجابہ باعتبار حقیقۃ اللفظ فامتنع اصلا۔ اور اگر کہا کہ مجھ پر حرم کی جانب یا صفا ومروہ کی جانب چلنا واجب ہے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور

صاحبین نے فرمایا کہ جب اس نے کہا کہ مجھ پر حرم کی طرف چلنا واجب ہے تو اس پر حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر مسجد حرام کی طرف چلنا واجب ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کچھ لازم نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک حج یا عمرہ واجب ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرم بطریق اتصال کے خانہ کعبہ کو شامل ہے اور اسی طرح مسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے تو حرم یا مسجد الحرام کا ذکر کرنا مثل بیت اللہ کے ذکر کے ہے بخلاف صفا ومروہ کے کیونکہ یہ دونوں بیت اللہ سے الگ ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی عبارت سے احرام باندھنے کا التزام لوگوں کے محاورہ میں معروف نہیں ہے تو قیاس پر عمل رہے گا اور لفظ کے حقیقی معنی کا لحاظ کر کے احرام واجب کرنا ممکن نہیں ہے تو بالکل ممتنع ہو گیا ف یعنی چلنے کا لفظ کچھ باندھنے کے واسطے موضوع نہیں ہے اور عرف میں بھی اس سے احرام مراد نہیں ہوتا ہے تو جب لغت وعرف دونوں طرح سے احرام پر اس لفظ کی دلالت نہ ہوئی تو احرام کا واجب کرنا ممتنع ہو گیا۔ ع۔ ومن قال عبدی حر ان لم احج العام فقال حججت وشھد شاھدان علی انہ ضحی العام بالکوفۃ لم یعتق عبدہ وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد یعتق لان ھذہ شھادۃ قامت علی امر معلوم وھو التضحیۃ ومن ضرورتہ انتفاء الحج فیتحقق الشرط

ولہما انہا قامت علی النفی لان المقصود منہا نفی الحج لا اثبات التضحیۃ لانہ لا مطالب لہا فصار کما اذا شہدوا انہ لم یحج غایۃ الامر ان ہذا النفی مما یحیط علم الشاہد بہ ولکنہ لا یمیز بین نفی ونفی تیسیرا۔ اور جس نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں امسال حج نہ کروں پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے حج کرلیا اور دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے امسال کوفہ میں قربانی دی ہے تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ و ابویوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ آزاد ہوجائے گا (اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی) کیونکہ یہ گواہی ایک امر معلوم پر قائم ہوئی یعنی امسال کوفہ میں قربانی کرنا اور اس کے ساتھ یہ بات ضروری ہے کہ حج ندارد ہوگا تو شرط متحقق ہوجائے گی اور امام ابوحنیفہ و ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ گواہی نفی پر قائم ہوئی ہے کیونکہ اس گواہی کا مقصود یہ ہے کہ حج ندارد ہو اور قربانی کا ثابت کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ قربانی کا کسی بندہ نے مطالبہ نہیں کیا ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا انہوں نے یوں گواہی دی کہ اس نے امسال حج نہیں کیا (حالانکہ نفی پر گواہی بالاتفاق قبول نہیں ہوتی) غایت الامر یہ ہے کہ یہ نفی ہے جس کو گواہ کا علم محیط ہوسکتا ہے ولیکن آسانی دینے کے واسطے ایک قسم کی نفی اور دوسرے قسم کی نفی میں فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

ومن حلف لا یصوم فنوی الصوم وصام ساعۃ ثم افطر من یومہ حنث لوجود الشرط اذ الصوم ہو الامساک عن المفطرات علی قصد التقرب۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں روزہ نہ رکھوں گا پھر اس نے صوم کی نیت کی اور ایک ساعت صائم ہوکر اسی دن افطار کردیا تو حانث ہوگیا کیونکہ شرط پائی گئی اس واسطے کہ صوم کے معنی یہ ہیں کہ کھانے پینے وجماع سے تقرب کی نیت کرکے رک رہے۔ ولو حلف لا یصوم یوما او صوما فصام ساعۃ ثم افطر لا یحنث لانہ یراد بہ الصوم التام المعتبر شرعا وذلک بانہائہ الی آخر الیوم والیوم صریح فی تقدیر المدۃ بہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہ رکھوں گا پھر ایک ساعت رکھ کر توڑ دیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس لفظ سے پورا صوم جو شرعاً معتبر ہے مراد ہوتا ہے اور ایسا روزہ جب ہی ہوگا کہ جب آخر دن تک پورا کرے اور مقدار صوم کی مدت بیان کرنے کو دن کا لفظ صریح ہے۔ ولو حلف لا یصلی فقام وقرأ ورکع لم یحنث وان سجد مع ذلک ثم قطع حنث والقیاس ان یحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع فی الصوم وجہ الاستحسان ان الصلوٰۃ عبارۃ عن الارکان المختلفۃ فما لم یات بجمیعہا لا تسمی صلوٰۃ بخلاف الصوم لانہ رکن واحد وہو الامساک ویتکرر فی الجزء الثانی ولو حلف لا یصلی صلوٰۃ لا یحنث ما لم یصل رکعتین لانہ یراد بہ الصلوٰۃ المعتبرۃ شرعا واقلہا رکعتان للنہی عن البتیراء۔ اور اگر قسم کھائی کہ نماز نہیں پڑھوں گا پھر کھڑا ہوا اور قرأت پڑھی اور رکوع کیا پھر توڑ دی تو حانث نہیں ہوگا اور اس کے ساتھ سجدہ بھی کرلیا پھر توڑی تو حانث ہوگیا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جیسے روزہ شروع کرنے میں حانث ہوجاتا تھا ویسے ہی نماز شروع کرنے میں حانث ہوجائے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نماز مجموعہ ارکان مختلفہ ہے تو جب تک جملہ ارکان کو ادا نہ کرے نماز اس کا نام نہ ہوگا۔ بخلاف صوم کے کہ وہ ایک ہی رکن یعنی مفطرات سے رکنے کا نام ہے اور یہی ایک ساعت سے دوسری ساعت میں مکرر ہوتا ہے اور اگر یوں قسم کھائی کہ کوئی صلوٰۃ نہیں پڑھوں گا تو جب تک دو رکعتیں نہیں پڑھے گا تب تک حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کلام سے ایسی نماز مراد ہوتی ہے جو شرعاً معتبر ہو اور ایسی نماز کمتر دو رکعتیں ہیں کیونکہ ایک طاق رکعت سے ممانعت وارد ہے چنانچہ ابن عبدالبر نے تمہید میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت

گی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بتیراء یعنی بچھٹ رکعت سے منع کیا ہے بایں طور کہ آدمی ایک رکعت پڑھ کر اس کے ساتھ وتر کرے۔ اس کے اسناد میں عثمان ابن محمد ابن ربیعہ میں کلام ہے۔ چنانچہ عبدالحق نے کہا کہ اکثر اس کو اپنی حدیث میں وہم ہوجاتا ہے اور ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث شاذ ہے اور ابن الجوزی نے کہا کہ اس کی تفسیر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اس طرح وارد ہے کہ بتیراء وہ نماز جس کے رکوع میں نقصان ہو لیکن یہاں یہ تفسیر نہیں ہوسکتی کیونکہ خود اس حدیث میں تفسیر موجود ہے۔ م ع۔

باب الیمین فی لبس الثیاب والحلی وغیر ذلک

یہ باب کپڑے پہننے اور زیور پہننے (اور زین وغیرہ پر بیٹھنے) اور اس کے سوائے دیگر امور میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأته ان لبست من غزلك فهو هدى فاشترى قطنا فغزلته فنسجته فلبسه فهو هدى عند ابي حنيفة رح وقالا ليس عليه ان يهدى حتى تغزل من قطن ملكه يوم حلف ومعنى الهدى التصدق به بمكة لانه اسم لما يهدى اليها لهما ان النذر انما يصح في الملك او مضافا الى سبب الملك ولم يوجد لان اللبس وغزل المرأة ليسا من اسباب ملكه وله ان غزل المرأة عادة يكون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد وذلك سبب لملكه ولهذا يحنث اذا غزلت قطن مملوك له وقت النذر لان القطن لم يصر مذكورا۔ جس نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے تیرے کاتے سوت سے کپڑا پہنا تو وہ ہدی ہے یعنی فقراء مکہ پر صدقہ ہے پھر شوہر نے روئی خریدی۔ پس اس کو عورت نے کاتا پھر اس کو بنا پھر شوہر نے پہنا۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہ ہدی ہے (اور چاہے اس کی قیمت فقراء کو صدقہ کر کے دے دے) اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر ہدی کرنا واجب نہیں ہے۔ یہاں تک کہ عورت ایسی روئی کا سوت کاتے جس کا قسم کے روز شوہر مالک تھا اور ہدی کے معنی یہ ہیں کہ اس کو مکہ میں صدقہ دے دے کیونکہ ہدی اس چیز کو کہتے ہیں جو مکہ کو ہدیہ بھیجی جائے اور دلیل صاحبین یہ ہے کہ نذر ایسی چیز میں ہی صحیح ہوتی ہے جو بالفعل اپنا مملوکہ ہو یا بسبب ملک کی طرف مضاف ہو (مثلاً اگر میں اس غلام کو خریدوں تو یہ آزاد ہے) اور ان دونوں میں سے کوئی بات یہاں نہیں پائی گئی۔ کیونکہ عورت کا کاتنا اور مرد کا پہننا کچھ مرد کے مالک ہوجانے کے اسباب میں سے نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عادت یوں جاری ہے کہ عورت اپنے شوہر کی روئی سے سوت کاتتی ہے اور قسم میں وہی مراد ہوتا ہے جو معتاد ہو اور یہ شوہر کے مالک ہوجانے کا سبب ہے۔ اسی واسطے نذر کے وقت شوہر کی مملوکہ روئی سے جب زوجہ کاتے تو شوہر حانث ہوجاتا ہے کیونکہ روئی یہاں لفظاً مذکور نہیں ہوئی ف۔ رومی ملکوں میں عورت اپنے شوہر کی روئی سے کاتا کرتی ہے لہٰذا وہاں امام کے قول پر فتویٰ ہے اور مصر کے شہروں میں عورت اپنی روئی کاتتی ہے تو صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ النہر۔ ومن حلف لا يلبس حليا فلبس خاتم فضة لم يحنث لانه ليس بحلى عرفا ولا شرعا حتى ابيح استعماله للرجال والتختم به لقصد الختم۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں زیور نہیں پہنوں گا پھر اس نے چاندی کی انگوٹھی پہنی تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ عرف میں اس کو زیور نہیں کہتے ہیں اور شرعاً بھی زیور نہیں ہے۔

حتی کہ مردوں کو اس کا پہننا اور مہر کی غرض سے استعمال کرنا مباح کیا گیا ہے۔ وان کان من ذهب حنث لانه حلی ولهذا لا یحل استعماله للرجال ۔ اور اگر سونے کی انگوٹھی ہو تو حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ زیور ہے اور اسی وجہ سے مردوں کو اس کا استعمال حلال نہیں ہے ف۔ اور اگر چاندی کی انگوٹھی زنانی انگوٹھیوں کی شکل پر ہو یا بایں طور کہ اس میں نگینہ ہو تو حانث ہو جائے گا یہی صحیح ہے اور اگر اس پر سونے کا ملمع ہو تو حانث ہونا چاہیئے جیسے پازیب و کنگن میں ہوتا ہے۔ د۔ اگر کہا کہ عورت کے کاتے سوت سے نہ پہنوں گا پھر اس کا تکمہ پہنا تو امام ابو یوسف کے نزدیک حانث نہ ہوگا اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے جیسے کہا کہ فلاں کا بنا ہوا نہیں پہنوں گا پھر اس کے غلام کا بنا ہوا پہنا تو حانث نہیں ہوگا بشرطیکہ فلاں شخص اپنے ہاتھ سے بنتا ہو ورنہ حانث ہو جائے گا۔ ت۔ ولو لبس عقد لؤلؤ غیر مرصع لا یحنث عند ابی حنیفة رح وقالا یحنث لانه حلی حقیقه حتی سمی به فی القرآن وله انه لا یتحلی به عرفا الا مرصعا ومبنی الایمان علی العرف وقیل هذا اختلاف عصر وزمان ویفتی بقولهما لان التحلی به علی الانفراد معتاد ۔ اور اگر موتی کا ہار بغیر جڑاؤ پہنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت زیور ہے حتی کہ قرآن میں اس کو زیور کہا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں موتیوں کو بطور زیور کے جب ہی پہنتے ہیں کہ مرصع کرلیں اور قسموں کا مدار عرف پر ہوتا ہے۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اپنے اپنے زمانہ کی بناء پر ہے۔ اور صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا کیونکہ خالی موتیوں کو بطور زیور پہننا ہمارے زمانہ میں معتاد ہے۔ ومن حلف لا ینام علی فراش فنام علیه وفوقه قرام حنث لانه تبع للفراش فیعد نائما علیه ۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ اس فراش پر نہیں سوئے گا پھر ایسے فراش پر سویا جس پر باریک چادر ہے تو حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ چادر اس بچھونے کے تابع ہے تو وہ بچھونے ہی پر سونے والا شمار ہوگا۔ وان جعل فوقه فراش اخر فنام علیه لا یحنث لان مثل الشئ لا یکون تبعا له فینقطع النسبة عن الاول ۔ اور اگر اس فراش یعنی بچھونے کے اوپر دوسرا بچھونا بچھا کر سویا تو حانث نہیں ہوگا۔ کیونکہ جو چیز ایک چیز کے مثل ہو وہ اس کی تابع نہیں ہوتی ہے یعنی بچھونا بچھونے کے تابع نہ ہوگا تو نیچے والے بچھونے پر سونے کی نسبت منقطع ہو جائے گی ف۔ بلکہ وہ اوپر والے بچھونے پر سونے والا قرار پا دے گا۔ ولو حلف لا یجلس علی الارض فجلس علی بساط او حصیر لم یحنث ۔ اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھے گا پھر بچھونے یا بوریئے پر بیٹھا تو حانث نہیں۔ لانه لا یسمی جالسا علی الارض بخلاف ما اذا حال بینه وبین الارض لباسه لانه تبع له فلا یعتبر حائلا ۔ کیونکہ اس کو زمین پر بیٹھنے والا نہیں کہتے ہیں بخلاف اس کے اگر زمین و حالف کے درمیان اس کا لباس حائل ہو تو وہ زمین پر بیٹھنے والا ہوگا کیونکہ لباس اس کے تابع ہے تو حائل شمار نہ ہوگا ف۔ اور اگر اس نے لباس اتار کر زمین پر ڈال دیا اور اس پر بیٹھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ بمنزلہ بچھونے کے ہے۔ وان حلف لا یجلس علی سریر فجلس علی سریر فوقه بساط او حصیر حنث اور اگر قسم کھائی کہ اس تخت معین پر نہیں بیٹھوں گا پھر اس تخت پر بچھونا یا بوریا بچھا کر بیٹھا تو حانث ہو جائے گا ف۔ پس تخت سے مراد تخت معین ہے۔ الجوہرہ ۔ لانه یعد جالسا علیه والجلوس علی السریر فی العادة کذلك بخلاف ما اذا جعل فوقه سریرا آخر لانه مثل الاول فقطع النسبة عنه۔ کیونکہ بچھونا یا بوریا بچھانے سے بھی وہ تخت ہی پر بیٹھنے والا شمار ہوتا ہے کیونکہ تخت پر بیٹھنے کی عادت یوں ہی جاری ہے

بخلاف اس کے اگر اس نے اس تخت کے اوپر دوسرا تخت بچھا کر اس پر بیٹھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ تخت مثل اول کے ہے تو اول سے نسبت منقطع ہو جائے گی ف یعنی اوپر والے تخت پر بیٹھنے والا کہلاوے گا اور نیچے والے تخت پر بیٹھنے والا نہیں کہلاوے گا۔ اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں چلے گا پھر جوتا یا موزہ پہن کر یا اینٹوں پر پاؤں رکھ کر زمین پر چلا تو حانث ہو جائے گا اور اگر فرش پر چلا تو حانث نہیں ہوگا ت۔ اگر کہا کہ اگر میں تیرے کپڑے یا بچھونے پر سویا تو میرا غلام آزاد ہے پھر وہ اس کے کپڑے یا بچھونے پر سویا مگر کچھ بدن باہر ہے پس اگر زیادہ بدن اس کے کپڑے یا بچھونے پر ہو تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ د۔

باب الیمین فی القتل والضرب وغیرہ

یہ باب مارنے وقتل کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے اصل اس مقام پر یہ ہے کہ جس بات میں زندہ اور مردہ کی مشارکت ہوتی ہے یعنی اس حکم میں زندہ و مردہ کا حال یکساں ہوتا ہے تو اس کی دونوں حالتوں زندگی و موت پر واقع ہوگی اور جو امر کہ فقط زندگی کے ساتھ خاص ہے جیسے دکھ و درد و لذت وخوشی وغم تو یہ قسم صرف زندگی تک مخصوص ہوگی۔ ت۔ ومن قال ان ضربتک فعبدی حر فھو علی الحیوۃ لان الضرب اسم لفعل مولم یتصل بالبدن والایلام لا یتحقق فی المیت ومن یعذب فی القبر یوضع فیہ الحیوۃ فی قول العامۃ وکذلک الکسوۃ لانہ یراد بہ التملیک عند الاطلاق ومنہ الکسوۃ فی الکفارۃ وھو من المیت لا یتحقق الا ان ینوی بہ الستر وقیل بالفارسیۃ ینصرف الی اللبس۔

اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم صرف زندگی پر ہوگی یعنی اگر اس کو زندگی میں مارا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر اس کی موت کے بعد اس کو مارا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ مارنا ایسے دکھ دینے والے فعل کا نام ہے جو بدن سے متصل ہو اور دکھ دینا مردہ میں متحقق نہ ہوگا اور رہا قبر میں جو مردے پر عذاب ہوتا ہے تو جمہور اہل اسلام کے نزدیک اس میں حیات رکھی جاتی ہے (بلکہ بہ حکم آخرت ہے جن کا قیاس دنیاوی زندگی پر نہیں ہو سکتا ہے) اور واضح ہو کہ کسوہ یعنی لباس دینے کا بھی یہی حکم ہے یعنی زندگی تک متعلق ہوگا مردے کا کفن اس میں شامل نہ ہوگا۔ کیونکہ جب مطلق یوں کہا کہ واللہ میں زید کو کسوت دوں گا تو اس سے مراد مالک کر دینا ہوتا ہے اور اسی سے کفارہ کی کسوت ہے اور مالک کرنا میت کو نہیں ہو سکتا لیکن اگر کسوت سے یہ مراد ہو کہ میں اس کی ستر پوشی کروں گا تو مردہ کے حق میں بھی متحقق ہو جائے گا اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ فارسی میں کسوت سے صرف پہنانا مراد ہوگا ف یعنی مالک کرنا ضرور نہیں ہے حتی کہ اگر اس کے مرنے کے بعد پہنایا تو بھی حانث نہ ہوگا۔ وکذا الکلام والدخول اور اسی طرح کلام کرنا اور داخل ہونا بھی زندگی کے ساتھ مختص ہے ف یعنی اگر کہا کہ میں زید سے کلام نہ کروں گا تو اس کی زندگی میں کلام کرنے سے حانث نہ ہوگا نہ بعد موت کے حتی کہ اگر موت کے بعد اس سے کلام کیا تو حانث نہ ہوگا اسی طرح اگر کہا میں زید کے پاس داخل نہ ہوں گا تو زید کی زندگی تک مخصوص ہوگا حتی کہ اگر اس کے مرنے کے بعد اس کے پاس گیا تو حانث نہ ہوگا۔ لان المقصود من الکلام الافہام

والموت ینافیہ۔ کیونکہ کلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کو اپنا مضمون سمجھاوے اور موت اس سے منافی ہے ف یعنی موت کے بعد سمجھانا ممکن نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے مقتول کافروں کو ان کے ناموں سے پکار کر فرمایا کہ تمہارے رب نے جو تم کو وعدہ عذاب دیا تھا وہ تم نے سچا پایا اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ یا رسول اللہؐ کیا یہ مردے سنتے ہیں تو فرمایا کہ تم سے زیادہ سنتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ مردہ سے کلام کرنا بھی سمجھانے کو مفید ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا شان نبوت کا معجزہ تھا اور ان مردہ کافروں کا سننا اس دنیا دی سننے پر قیاس نہیں ہو سکتا اسی واسطے اس حدیث میں آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ تم ان سے زیادہ سننے والے نہیں ہو یعنی وہ تم سے بڑھ کر سنتے ہیں۔ پس زیادتی اسی معنی میں ہے کہ بطور اسماع آخرت و معجزہ حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ م ع۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کے پاس داخل نہ ہوں گا تو یہ زندگی تک ہے۔ والمراد من الدخول علیہ زیارتہ وبعد الموت یزار قبرہ لاھو۔ اور داخل ہونے سے مراد اس کی زیارت ہے اور بعد موت کے اس کی زیارت نہیں ہوتی بلکہ اس کی قبر کی زیارت ہوتی ہے۔ ولو قال ان غسلتك فعبدی حر فغسلہ بعد ما مات یحنث لان الغسل ھو الاسالۃ ومعناہ التطھیر ویتحقق ذلك فی المیت۔ اور اگر کہا کہ اگر میں نے تجھے نہلایا تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس کے مرنے کے بعد اس کو نہلایا تو حانث ہو جائے گا اس واسطے کہ غسل کے معنی پانی بہانا اور مقصود اس کا پاک کرنا اور یہ بات مردے میں بھی متحقق ہوتی ہے۔ ومن حلف لایضرب امرأتہ فمد شعرھا او خنقھا او عضھا حنث لانہ اسم لفعل مولم وقد تحقق الایلام وقیل لا یحنث فی حال الملاعبۃ لانہ ممازحۃ لا ضرب۔ اور جس نے قسم کھائی کہ اپنی زوجہ کو نہیں مارے گا پھر اس کے بال کھینچے یا گلا دبایا یا دانت سے اس کا بدن دبایا تو حانث ہو جائے گا اگرچہ حالت ملاعبت میں ہو اس واسطے کہ مارنا اک دکھ دینے والے فعل کا نام ہے اور ان افعال میں دکھ دینا پایا گیا اور بعض نے فرمایا کہ ملاعبت کی حالت میں حانث نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں مار نہیں بلکہ دل لگی کہلاتی ہے ف اور خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ ومن قال ان لم اقتل فلانا فامرأتہ طالق وفلان میت وھو عالم بہ حنث لانہ عقد یمینہ علی حیوۃ یحدثھا اللہ تعالی فیہ وھو متصور فینعقد ثم یحنث للعجز العادی۔ اور جس نے کہا کہ اگر میں فلاں کو قتل نہ کروں تو میری زوجہ طالقہ ہے حالانکہ فلاں شخص انتقال کر چکا ہے اور قسم کھانے والا اس بات کو جانتا ہے تو حانث ہو کر طلاق پڑ جائے گی۔ اس واسطے کہ اس نے اپنی قسم کو اس میت کی ایسی زندگی پر منعقد کیا جس کو اللہ تعالی اس میت میں پیدا کرے اور یہ بات متصور ہے تو قسم منعقد ہو جائے گی۔ پھر وہ فی الحال حانث ہو جائے گا کیونکہ از راہ عادت اس سے عاجزی ظاہر ہے ف واضح ہو کہ جس کوزے میں پانی نہ ہو اگر اس کی نسبت قسم کھائے کہ جو پانی اس میں ہے وہ میں پیوں گا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قسم ہی منعقد نہ ہوگی کیونکہ قسم کے وقت اس میں پانی موجود ہی نہیں ہے اور اگر آئندہ اس میں اللہ تعالی پانی کو جود کردے تو ممکن ہے لیکن یہ وہ پانی نہ ہوگا جس پر اس نے قسم کھائی ہے کیونکہ یہ قسم کے بعد پیدا ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک حانث ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک قسم پوری ہونے کا امکان شرط نہیں ہے۔

چنانچہ باب اکل وشرب میں یہ مسئلہ گزر چکا اور یہاں آدمی کو قتل کرنے کی قسم اس طرح متصور ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اس کو زندہ کر دے تو یہ قتل کر سکتا ہے تو قسم منعقد ہوگی لیکن عادت الٰہی اس طرح جاری نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ازراہ عادت یہ شخص اس کے قتل کرنے سے عاجز ہے حالانکہ قسم کے وقت یہ جانتا تھا کہ وہ مردہ ہے پس وہ حانث ہو جائے گا۔ وان لم یعلم لا یحنث لانہ عقد یمینہ علی حیوۃ کانت فیہ ولا یتصور فیصیر قیاس مسالۃ الکوز علی الاختلاف ولیس فی تلک المسالۃ تفصیل العلم ھو الصحیح۔ اور اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ شخص مردہ ہے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسی زندگی پر منعقد کی جو اس میں موجود ہے حالانکہ وہ موجود نہیں ہے تو قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے۔ تو بقیاس مسئلہ کوزہ کے اس میں بھی اختلاف ہوگا یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگر اس کا مردہ ہونا نہ جانتا ہو تو بھی حانث ہو جائے گا جیسے مسئلہ کوزہ میں مذکور ہوا ہے۔ اور مسئلہ کوزہ میں جاننے یا نہ جاننے کی کوئی تفصیل نہیں ہے یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ جانتا ہو کہ کوزہ میں پانی نہیں ہے تو بھی حانث ہو جائے گا اور یہی صحیح ہے۔

باب الیمین فی تقاضی الدراہم

یہ باب روپیہ کے تقاضا کرنے کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لیقضین دینہ الی قریب فھو ما دون الشھر وان قال الی بعید فھو اکثر من الشھر لان ما دونہ یعد قریبا والشھر وما زاد علیہ یعد بعیدا ولھذا یقال عند بعد العھد ما لقیتک منذ شھر۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس کا قرضہ عنقریب ادا کر دوں گا تو ایک مہینہ سے کم میں ادا کرے یعنی اگر ایک مہینہ سے کم میں ادا کیا تو قسم میں سچا رہا اور اگر قسم کھائی کہ دیر میں ادا کروں گا تو یہ ایک مہینہ سے زیادہ ہے کیونکہ جو زمانہ کہ مہینہ سے کم ہو وہ قریب میں شمار کیا جاتا ہے اور مہینہ اور اس سے زیادہ کو بعید شمار کرتے ہیں۔ لہذا جب کسی سے دیر میں ملاقات ہو تو عرب بولتے ہیں کہ ما لقیتک منذ شھر یعنی میں آپ سے ایک مہینہ سے نہیں ملا ہوں یعنی زمانہ دراز گزرا۔ ومن حلف لیقضین فلانا دینہ الیوم فقضاہ ثم وجد فلان بعضھا زیوفا او نبھرجۃ او مستحقۃ لم یحنث الحالف لان الزیافۃ عیب والعیب لا یعدم الجنس ولھذا لو تجوز بہ صار مستوفیا فوجد شرط البر وقبض المستحقۃ صحیح ولا یرتفع بردہ البر المتحقق۔ اگر قسم کھائی کہ زید کا قرضہ آج ادا کر دوں گا پھر اس کو آج ہی ادا کر دیا مگر زید نے بعضے درم کھوٹے یا ناسرہ پائے یا ان کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے تو قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا اس واسطے کہ کھوٹا ہونا ایک عیب ہے اور عیب کی وجہ سے جنس معدوم نہیں ہوتی۔ اسی واسطے اگر زید چشم پوشی کرے تو اپنا قرضہ پھر پانے والا ہو جائے گا۔

پس قسم پوری کرنے کی شرط پائی گئی اور جن درموں کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے ان پر زید کا قبضہ کرنا صحیح ہے اور حالف کی قسم پوری ہو جانے کے بعد یہ درم مستحق کو واپس کرنے سے قسم کا پورا ہونا دور نہ ہوگا ف۔ زیف جس کے معنی کھوٹا لکھے گئے ہیں ایسے درموں کو کہتے ہیں کہ جن کو بیت المال

پھیر دے مگر تاجر لوگ آپس میں ایسے درموں سے معاملہ کرتے ہوں اور بنہرجہ اس سے زیادہ ردی ہوتے ہیں کہ ان کو تاجر لوگ بھی پھیر دیتے ہیں اور ستوقہ سے یہ مراد ہے کہ دوسرے شخص نے ثابت کیا کہ درحقیقت یہ میرے درم ہیں اور رصاص رانگے کے درم بتاتے ہیں اور ستوقہ فارسی میں سہ طاقہ درم کو کہتے ہیں یعنی پیتل کو دونوں طرف چاندی سے ملمع کر دیتے ہیں۔ م ع۔ وان وجدھا رصاصہ او ستوقۃ حنث لانھما لیسا من جنس الدراھم حتی لا یجوز التجوز بھما فی الصرف والسلم اور اگر قرض خواہ نے ان درموں کو رصاص یا ستوقہ پایا تو قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ دونوں درم کی جنس سے نہیں ہیں حتی کہ چشم پوشی کے طور پر ان دونوں کو بیع صرف یا بیع سلم میں لے لینا جائز نہیں ہے ف۔ بیع صرف نقود کی بیع کو کہتے ہیں جیسے اشرفی کے عوض روپیہ لیا اور اس میں شرط یہ ہے کہ بائع و مشتری جدا ہونے سے پہلے باہمی قبضہ کر لیں۔ پس اگر اشرفی بھنائی اور اس نے رصاص یا ستوقہ درم دیئے اور مشتری نے چشم پوشی کر کے لے لئے تو بھی بیع باطل ہے۔ کیونکہ یہ درم دراصل درم نہیں ہیں تو ایک عوض پر قبضہ نہیں ہوا اور بیع سلم یہ ہے کہ روپیہ کے عوض کوئی مال کسی میعاد کے اندر دینا ٹھہرایا مثلاً سو درم کے دس من گیہوں ٹھہرائے کہ ان کو ایک مہینہ کے اندر ادا کر دے تو اس میں شرط یہ ہے کہ راس المال پر بالفعل قبضہ ہو جائے۔ پس اگر راس المال میں رصاص یا ستوقہ درم دیئے تو درحقیقت درم نہ ہونے کی وجہ سے یہ بیع بھی باطل ہے۔ وان باعہ بھا عبدا وقبضہ بر فی یمینہ لان قضاء الدین طریقہ المقاصۃ وقد تحققت بمجرد البیع فکانہ شرط القبض لیتقرر بہ وان ھبھا لہ یعنی الدین لم یبر لعدم المقاصۃ لان القضاء فعلہ والھبۃ اسقاط من صاحب الدین۔ اور اگر حالف نے اپنے قرض خواہ کے ہاتھ اس کے قرضہ کے عوض ایک غلام فروخت کیا تو بھی اس کا قرضہ ادا کر دیا اور اپنی قسم میں سچا ہوا کیونکہ ادائے قرض کا ایک یہ بھی طریقہ ہے کہ باہمی مقاصہ ہو جائے یعنی ادلا بدلا ہو جائے اور یہ بات صرف بیع سے محقق ہوئی۔ پس بیع کے ساتھ قبضہ کی شرط لگانا صرف اس واسطے ہے کہ بیع پورے طور پر ثابت ہو جائے اور اگر قسم کھانے والے کو اس کے قرض خواہ نے اپنا قرضہ ہبہ کر دیا تو قسم کھانے والا اپنی قسم میں سچا نہیں ہوگا یعنی آج اس نے قرضہ ادا نہیں کیا کیونکہ یہاں کوئی ادلہ بدلہ نہیں ہے اس لئے کہ ادا کرنا تو قرض دار کا فعل ہے اور ہبہ کرنا قرض خواہ کی طرف سے ساقط کرنے کا نام ہے۔ ومن حلف لا یقبض دینہ درھما دون درھم فقبض بعضہ لم یحنث حتی یقبض جمیعہ متفرقا لان الشرط قبض الکل لکنہ بوصف التفرق الا یری انہ اضاف القبض الی دین معرف مضاف الیہ فینصرف الی کلہ فلا یحنث الا بہ۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنے قرضہ پر اس طرح قبضہ نہ کروں گا کہ بعض درم پر قبضہ کروں نہ بعض پر یعنی اپنا قرضہ متفرق وصول نہ کروں گا پھر اس نے تھوڑا قرضہ وصول کیا تو حانث نہیں ہوگا یہاں تک کہ پورا قرضہ متفرق وصول کرے اس واسطے کہ حانث ہونے کی شرط یہ ہے کہ پورا قرضہ اس طرح وصول کرے کہ متفرق ہو۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے قرضہ معرفہ کو اپنی طرف مضاف کیا تو یہ کل قرضہ کی طرف پھیر جائے گا تو جب ہی حانث ہوگا کہ یہ شرط پائی جائے یعنی متفرق وصول کرے ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر ایک ہی جلسہ میں وصول کے طور پر قرضہ کے

ٹکڑے کر لئے تو حانث نہ ہوگا اور اگر کل قرضہ کو متفرق وصول کیا تو حانث ہو جائے گا۔ فان قبض دینه فی وزنین ولم یتشاغل بینهما الا بعمل الوزن لم یحنث ولیس ذلك بتفریق لانه قد یتعذر قبض الکل دفعة واحدة عادة فیصیر هذا القدر مستثنی عنه۔ پھر اگر اپنا قرضہ دو دفعہ تول کر وصول کیا مگر دونوں تول کے درمیان سوائے تولنے کے کسی اور کام میں مشغول نہیں ہوا تو حانث نہیں ہوگا اور اس کو متفرق نہیں کہتے ہیں کیونکہ کبھی کل قرضہ کو ایک بار وصول کرنا عادۃً محال ہوتا ہے تو اس قدر تفرق مستثنیٰ ہے ومن قال ان کان لی الا مائة درهم فامراته طالق فلم یملك الا خمسین درهما لم یحنث لان المقصود منه عرفا نفی مازاد علی المائة ولان استثناء المائة استثناء لجمیع اجزائها وکذلك لو قال غیر مائة او سوی مائة لان کل ذلك اداة الاستثناء۔ ایک نے کہا کہ اگر میرے پاس کچھ ہو الا سو درم یا مگر سو درم تو میری جورو طالقہ ہے پھر اس کے ملک میں صرف پچاس درم نکلے تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ عرف میں اس کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ سو درم سے زیادہ نہیں ہیں اور اس لئے کہ سو کے استثناء میں اس کے تمام اجزاء کا استثناء ہو گیا یعنی پچاس بھی مستثنیٰ ہو گئے اور اسی طرح اگر یوں کہا کہ اگر میری ملک میں سوائے سو درہم کے ہوں یا بجز سو درم کے ہوں تو میری زوجہ طالقہ ہے تو بھی پچاس درہم ہونے میں یہی حکم ہوگا کیونکہ یہ سب حروف استثناء ہیں۔ (**مسائل متفرقہ**) واذا حلف لا یفعل کذا ترکه ابدا لانه نفی الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورة عموم النفی۔ اور یہ چند مسائل متفرقہ ہیں! اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ فعل نہیں کروں گا تو اس کو ہمیشہ کے واسطے ترک کرے کیونکہ یہ نفی مطلق ہے تو عموم نفی کی ضرورت سے عموماً ہر زمانہ میں اس سے باز رہے۔ وان حلف لیفعلن کذا ففعله مرة واحدة برّ فی یمینه لان الملتزم فعل واحد غیر عین اذ المقام مقام الاثبات فیصیر هلئے فعل فعله وانما یحنث لوقوع الیاس عنه وذلك بموته او لفوت محل الفعل۔ اور اگر قسم کھائی کہ ضرور یہ فعل کروں گا پھر ایک بار اس کو کیا تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا کیونکہ فعل واحد کا بطور غیر معین التزام کیا ہے کیونکہ مقام اس کو مقتضی ہے کہ فعل کو موجود کرے۔ تو جب کبھی ایک بار کر دے تو اپنی قسم میں سچا ہو جائے گا اور حانث جب ہی ہوگا کہ جب اس فعل سے مایوسی ہو جائے اور یہ اس طرح ہوگی کہ قسم کھانے والا مر جائے یا جہاں یہ فعل ہوتا وہاں یہ محل جاتا رہے ف مثلاً کہا کہ اس بوریہ پر نماز پڑھوں گا تو جب کبھی اس پر فرض یا نفل نماز ایک بار پڑھی تو قسم سچی ہو گئی اور اگر پڑھنے سے پہلے خود مر گیا یا بوریہ جل گیا تو حانث ہو جائے گا۔ واذا استحلف الوالی رجلا لیعلمنه بکل داعر دخل البلد فهذا علی حال ولایته خاصة لان المقصود منه دفع شره او شر غیره بزجره فلا یفید فائدة بعد زوال سلطنة والزوال بالموت وکذا بالعزل فی ظاهر الروایة۔ اور اگر والی حاکم نے کسی شخص کو قسم دلائی کہ اس ملک میں جو مفسد آوے یعنی چور ڈاکو وغیرہ ہر ایک سے مجھے آگاہ کرے گا تو یہ قسم صرف اس کے والی رہنے تک ہوگی۔ کیونکہ اس قسم دلانے سے مقصود یہ ہے کہ مفسد کو سزا دے کر اس کا شر یا دوسروں کا شر دور کرے تو والی کی سلطنت جانے کے بعد اس کو آگاہ کرنے کا کچھ فائدہ نہیں ہے اور سلطنت جانا اس کے مرنے پر ہوگا اور یوں ہی اگر معزول ہو جاوے تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ ومن حلف ان یهب عبده لفلان فوهبه ولم یقبل فقد بر فی یمینه خلافا لزفر

فانہ یعتبرہ بالبیع لانہ تملیک مثلہ ولنا انہ عقد تبرع فیتم بالمتبرع ولھذا یقال وھب ولم یقبل ولان المقصود اظھار السماحۃ وذلک یتم بہ واما البیع فمعاوضۃ فاقتضی الفعل من الجانبین۔ ایک نے قسم کھائی کہ اپنا غلام فلاں شخص کو مثلاً زید کو ہبہ کرے گا پھر اس نے زید کو ہبہ کیا مگر زید نے اس کو قبول نہ کیا تو حالف اپنی قسم میں سچا ہو گیا اور اس میں زفر نے اختلاف کیا کہ ہبہ کو بیع پر قیاس کیا کیونکہ بیع کی طرح ہبہ بھی دوسرے کو مالک کر دینے کا نام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ ایک احسانی معاملہ ہے تو خالی احسان کرنے والے کے فعل سے تمام ہو جائے گا اسی واسطے بولتے ہیں کہ زید نے خالد کو ہبہ دیا اور خالد نے قبول نہ کیا یعنی باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو ہبہ دینے والا کہتے ہیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ہبہ سے مقصود یہ کہ بخشش کا اظہار ہو اور یہ اظہار صرف ہبہ کرنے والے سے پورا ہو جائے گا رہی بیع تو وہ معاوضہ کا معاملہ ہے یعنی باہم ایک دوسرے کا عوض قبول کرے تو یہ مقتضی ہے کہ دونوں طرف سے فعل ہو تب تمام ہو۔

ومن حلف لا یشم ریحانا فشم وردا او یاسمینا لا یحنث لانہ اسم لما لا ساق لہ ولھما ساق۔ ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں ریحان نہیں سونگھوں گا پھر گلاب کا پھول یا چنبیلی کا پھول سونگھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ ریحان ایسے درخت کا نام ہے جس کے ساق نہ ہو یعنی بیل کی طرح زمین پر پھیلی ہو حالانکہ گلاب اور چنبیلی کی ساق ہوتی ہے ف۔ ساق سے مراد پالو کے ڈنڈی جس پر شاخیں پھوٹتی ہیں۔ اور لغت میں ریحان ہر ایسی بات کو کہتے ہیں جس میں خوشبو ہو اور اس معنی میں گلاب اور چنبیلی کو بھی شامل ہے اور فقہا کے نزدیک جس کی ڈنڈی مثل پتوں کے خوشبودار ہو کذا فی المغرب۔ اہل عراق کے نزدیک یہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا، یہی فخر الاسلام اور صدر شہید کا قول ہے۔ لیکن فتح القدیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں عرف پر مدار ہے پس جس ملک میں جو چیز ریحان معروف ہو اس کے سونگھنے سے حانث ہو جائے گا۔ م ع ف۔

ولو حلف لا یشتری بنفسجا ولا نیۃ لہ فھو علی دھنہ اعتبارا للعرف ولھذا یسمی بائعہ البنفسج والشراء یبتنی علیہ وقیل فی عرفنا تقع علی الورق۔ اگر قسم کھائی کہ بنفشہ نہیں خریدوں گا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے تو یہ قسم روغن بنفشہ پر ہوگی باعتبار عرف کے اور اسی واسطے روغن بنفشہ بیچنے والے کو بنفشہ فروش کہتے ہیں اور خریدنا اسی پر مبنی ہے اور بعض نے کہا کہ ہمارے عرف میں یہ قسم برگ بنفشہ پر واقع ہوگی ف۔ اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہمارے عرف میں روغن بنفشہ خریدنے سے حانث نہ ہوگا مگر جبکہ اس کی بھی نیت کرے مترجم کہتا ہے کہ یہی ہماری عرف میں ظاہر ہے۔

وان حلف علی الورد فالیمین علی الورق لانہ حقیقۃ فیہ والعرف مقرر لہ وفی البنفسج قاض علیہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ ورد نہیں خریدوں گا تو یہ قسم پتیوں پر واقع ہوگی یعنی گلاب کے پھول کی پتیاں کیونکہ ورد کے لئے حقیقی معنی ہیں اور عرف بھی اس کو ثابت کرنے والا ہے اور بنفشہ کی صورت میں عرف اس کے حقیقی معنی پر حاکم ہے ف۔ مگر ہمارے عرف میں بنفشہ اور ورد دونوں کی قسم پھول پر واقع ہوگی یہی مشائخ کا قول صواب ہے۔ ع۔ اگر کہا کہ آدمی کے ماروں گا یا انعام دوں گا یا نہیں ماروں گا تو یہ قسم مرد و عورت دونوں پر واقع ہوگی۔ اسی طرح جو نام کہ اسم جنس کے طور پر نر و مادہ دونوں کو شامل ہوتا ہے اس میں یہی حکم ہے ف۔ اور ہمارے عرف میں گائے و بیل اور بکرا و بکری اور گھوڑا و گھوڑی وغیرہ کے نر و مادہ میں فرق کیا جاتا ہے۔ م۔ قسم کھائی کہ کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا۔ پھر کسی

درمیانی نے اس کا نکاح باندھا اور اس نے زبان سے اس کی اجازت دے دی تو حانث ہو گیا اور اگر تحریر سے اجازت دی یا کوئی ایسا فعل کیا کہ جس سے اجازت ظاہر ہو جیسے عورت کا مہر دے دیا تو حانث نہ ہو گا اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ ق۔

اور اگر درمیانی نے اس کا نکاح باندھا پھر اس نے قسم کھائی کہ میں تزوج نہ کروں گا۔ پھر زبان سے درمیانی کے عقد کی اجازت دی تو بالاتفاق حانث نہ ہو گا قسم کھائے کہ ہر عورت جو میرے نکاح میں داخل ہو وہ طالقہ ہے پھر درمیانی کے نکاح کی اپنے فعل سے اجازت دے تو حانث نہ ہو گا۔ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤں گا تو اس کے مملوکہ گھر اور کرایہ کے گھر اور مانگے ہوئے گھر سب کو شامل ہے کیونکہ عرف میں اس سے مسکن مراد ہوتا ہے اور ضرور ہے کہ فلاں شخص تابع ہو کر نہ رہتا ہو لہذا اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہو اور قسم کھائی کہ اس عورت کے گھر نہ جاؤں گا۔ پھر اس کے شوہر کے پاس گیا تو حانث نہ ہو گا کیونکہ وہ گھر اس کے شوہر کا مسکن ہے۔ النہر۔ قسم کھائی کہ میرے واسطے مال نہیں ہے حالانکہ اس کا قرضہ ایسے مفلس پر ہے جس کے فلاس کا قاضی نے اعلان کر دیا ہے یا کسی تونگر پر ہے تو فی الحال اس کے قبضہ میں نہ ہونے سے حانث نہ ہو گا۔ زید نے خالد سے کہا کہ واللہ تو یہ کام کرے گا پس اگر اس کو قسم دلانے کی نیت کی تو خود حالف نہ ہو گا ورنہ خود حالف ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر اس کو نہ کرے تو حانث ہو جائے گا۔ خالد سے کہا کہ میں تجھ پر اللہ کی قسم رکھتا ہوں کہ تو ایسا کرے گا تو زید حالف ہے بشرطیکہ قسم دلانا مقصود نہ ہو۔ خالد سے کہا کہ تجھ پر اللہ کا عہد ہے کہ تو ایسا کر اس نے کہا کہ اچھا تو خالد ہی قسم کھانے والا ہوا۔ قسم کھائی کہ میں اپنے مکان میں جو زید کو کرایہ پر دیا ہے نہیں چھوڑوں گا پس اگر زید سے کہا کہ تو نکل جا قسم میں سچا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ آج اپنا مال اپنے قرضدار پر نہ چھوڑوں گا پھر اس کو قاضی کے پاس لاکر اس سے قسم لی یعنی قسم کھا گیا کہ اس کا مجھ پر کچھ نہیں ہے پھر زید نے مال کے گواہ قائم کر کے ثابت کر دیا تو خالد اپنی قسم میں جھوٹا ہو گیا حتیٰ کہ اگر اس نے طلاق زوجہ کی قسم کھائی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی اسی پر فتویٰ دیا جائے۔ قسم کھائی کہ فلاں کی زمین میں زراعت نہ کروں گا پھر فلاں شخص اور دوسرے شخص کی مشترک زمین میں زراعت کی تو حانث ہو گیا بخلاف اس کے اگر کہا کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤں گا پھر فلاں وغیرہ کے مشترکہ گھر میں داخل ہوا تو حانث نہ ہو گا بشرطیکہ فلاں اس میں رہتا نہ ہو قسم کھائی کہ میری زوجہ زید کے بیاہ میں نہ جائے گی پھر وہ زید کے بیاہ سے پہلے گئی اور برابر وہیں رہی یہاں تک کہ بیاہ گذر گیا تو حانث نہ ہو گا قسم کھائی کہ زید کے پاس آوں گا تو اس کے گھر یا دکان پر آجاوے خواہ اس سے ملاقات ہو یا نہ ہو اور اگر نہ آیا یہاں تک کہ ایک مر گیا تو حانث ہوا۔ اگر زوجہ سے کہا ہر بار کہ تو باہر نکلے میں نے تجھے اجازت دی تو اجازت لینے کی ضرورت نہ ہوگی اور اس کے بعد اگر شوہر نے اس کو منع کر دیا تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ قسم کھائی کہ سوار نہ ہو گا تو اس کی قسم ایسی چیز پر ہوگی جس پر وہاں کے لوگوں کا سوار ہونا معروف ہو حتیٰ کہ اگر انسان کی پیٹھ پر سوار ہوا یا گائے یا گدھے پر سوار ہوا تو ملک ہندوستان میں حانث نہ ہو گا اور ہاتھی دپالکی وریل پر حانث ہو جائے گا۔ واضح ہو کہ کھانے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز چبانے کے لائق ہو اس کو منہ کے ذریعہ سے حلق کے نیچے اتارے خواہ چبا دے یا نہ چبا دے اور پینے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز

چبانے کے لائق نہیں ہے اس کو جوف میں پہنچاوے اگر کہا کہ اس درخت سے نہ کھاؤں گا تو قسم اس کی پھل پر ہے اور اگر پھل نہ ہوں تو اس کے داموں پر ہے حتی کہ اگر اس کی قیمت سے کوئی چیز خرید کے کھائی تو حانث ہو جائے گا اور اگر بعینہ اس درخت کی چھال یا پتی کھا گیا تو حانث نہ ہوگا اور اگر کہا کہ اس بکری سے نہ کھاؤں گا تو صرف اس کے گوشت پر ہے حتی کہ اس کے دودھ کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اصل یہ ہے کہ محلوف علیہ میں اگر کوئی ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہو سکتی ہے تو قسم اسی صفت تک رہے گی خواہ محلوف علیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو پھر جب اس میں سے یہ صفت زائل ہو جاوے تو قسم بھی زائل ہو جائے گی مثلاً گدر چھوارہ نہ کھاؤں گا یا یہ گدر چھوارہ نہ کھاؤں گا تو یہ صفت معتبر ہے حتی کے بعد پکنے کے حانث نہ ہوگا اور اگر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث نہیں ہو سکتی تو نکرہ میں معتبر ہے نہ معرفہ میں ولیکن مجتبیٰ میں لکھا ہے کہ قسم کھائی کہ اس مجنون سے نہ بولوں گا پھر وہ اچھا ہو گیا یا اس کافر سے بات نہ کروں گا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر کلام کیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ جنون و کفر ایسی صفت ہے جو قسم کا باعث ہو سکتی ہے۔ سور کا گوشت اہل کوفہ کے عرف میں گوشت ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے یہاں ہونا چاہیئے قسم کھائی کہ اس گدھے سے نہ کھاؤں گا تو اس کے کرایہ کھانے پر قسم ہوگی اور اس کتے سے نہ کھاؤں گا اس کے پکڑے ہوئے شکار پر نہیں ہے۔ گائے کا گوشت نہیں کھاؤں گا تو یہاں بھینس کو شامل نہیں ہے اور کچا کھانے سے بھی حانث نہ ہوگا یہی اصح ہے۔ فلانہ عورت کی روٹی سے نہ کھاؤں گا تو آٹا گوندھنے والی اور پیڑا بنانے والی پر قسم نہ ہوگی بلکہ بڑھا کہ تنور میں لگانے والی پر قسم ہوگی قسم کھائی کہ طعام نہ کھاؤں گا پھر بھوک سے مضطر ہو کر مردار کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ البدائع۔ قسم کھائی کہ روغن نہ کھاؤں گا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے پھر روغن پڑے ہوئے ستو کھائے پس اگر نچوڑے سے روغن بہے تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ الجوہرہ۔ طعام کا لفظ ہر ایسی چیز پر واقع ہوتا ہے جو پنیر و فواکہ کو بھی شامل ہے ولیکن ہماری عرف میں ایسا نہیں ہے۔ النہر۔ اور یہی ہمارا عرف ہے۔ م۔

امام محمدؒ کے نزدیک ادام وہ چیز ہے جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جائے اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ البحر۔ ایک نے قسم کھائی کہ گوشت نہ کھاؤں گا دوسرے نے قسم کھائی کہ پیاز نہ کھاؤں گا اور تیسرے نے قسم کھائی کہ نمک مرچ نہ کھاؤں گا پھر گوشت مع پیاز و مصالحہ پکایا گیا اس کو سبھوں نے کھایا تو فقط تیسرا شخص حانث ہوگا۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ ہماری عرف کے مطابق سب کا حانث ہونا لازم ہے کیونکہ ہمارے عرف میں گوشت و پیاز بھی اسی طرح کھاتے ہیں۔ م۔ قسم کھائی کہ دودھ نہیں کھاؤں گا پھر کھیر پکا کر کھائی تو حانث نہیں ہوگا۔ قسم کھائی کہ فلاں شخص کو نہ دیکھوں گا پھر اس کے ہاتھ یا پاؤں یا تالو کو دیکھا تو حانث نہ ہوگا اور اگر اس کے سر و پیٹھ و پیٹ کو دیکھا تو حانث ہو جائے گا۔ قسم کھائی کہ اس کو نہ چھوؤں گا تو اس کے ہاتھ پاؤں چھونے سے حانث ہو جائے گا۔ زید نے خالد سے کہا تجھے قسم دلاتا ہوں کہ واللہ تو یہ امر نہ کرنا اس نے کہا ہاں تو صحیح یہ کہ حالف ہو جائے گا یہی مشہور ہے اور تاتارخانیہ میں اس کے خلاف کو صحیح کہا گیا۔ اصل یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والے نے کوئی عام لفظ کہا مگر اس کی نیت خاص ہے تو دیانتہً بالاجماع صحیح ہے اور قضاءً تصدیق نہ ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر مدعی نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اس نے مدعی کے خلاف اپنی نیت پر قسم کھائی

تو قسم دلانے والے کی نیت پر قسم ہوگی بشرطیکہ ظالم نہ ہو ورنہ مظلوم کی نیت پر قسم ہوگی۔ قسم کھائی کہ تکلم نہ کروں گا پھر نماز میں قرآن پڑھا یا تسبیح پڑھی تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا اور اگر نماز سے باہر ایسا کیا تو ظاہر الروایۃ میں حانث ہو جائے گا اسی کو بحر الرائق میں ترجیح دی اور فتح القدیر میں کہا کہ مطلقاً حانث نہیں ہوگا اور یہی ارجح ہے کیونکہ یہی عرف ہے اور اس کے مخالف تصحیح معتبر نہیں ہے قسم کھائی کہ فلاں سورہ یا فلاں کتاب نہیں پڑھوں گا تو اس میں دیکھ کر سمجھنے سے حانث نہیں ہوگا اسی پر فتویٰ دیا جاوے الواقعات۔ قسم کھائی کہ جب تک بخارا میں ہوں یہ کام نہیں کروں گا بخارا سے باہر گیا پھر واپس آکر یہ کام کیا تو حانث نہیں ہوگا۔ قسم کھائی کہ تجھ کو حاکم کے پاس کھینچ لے جاؤں گا اور قسم دلاؤں گا۔ پھر خصم نے اقرار کر دیا تو قسم ساقط ہوگی غرہ ماہ اور سر ماہ اس کی پہلی رات مع دن ہے اور اول ماہ آدھے سے کم تک اور آخر ماہ بعد پندرہ تاریخ ہے۔ ایام گرما جب سے گرم کپڑا اتارا جائے شروع ہوگا یہاں تک کہ گرم کپڑا پہنا جائے ایام سرما اس کے ضد ہے البدائع۔

قسم کھائی کہ اپنی زوجات یا دوستوں یا بھائیوں سے کلام نہ کروں گا تو جب تک سب سے کلام نہ کرے حانث نہ ہوگا۔ زوجہ سے کہا کہ اگر تو نے کوئی نماز چھوڑی تو تو طالقہ ہے پھر اس نے قضا نماز پڑھی تو بقول اظہر وہ طالقہ ہو جائے گی۔ قسم کھائی کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر نہ کرے گا پھر سو گیا اور قضا پڑھی تو علامہ باقانی کے نزدیک حانث نہ ہوگا کیونکہ حدیث میں ہے یہی اس کا وقت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ جب ہی ہوگا کہ جاگنے کے بعد ہی بدوں کسی کام میں مشغول ہونے کے نماز ادا کر لی ہو۔ م۔ قسم کھائی کہ آج پیشاب سے وضو نہیں کرے گا۔ پھر پیشاب کیا پھر نکسیر پھوٹی پھر وضو کیا تو حانث ہو جائے گا اور اصل یہ ہے کہ جب دو حدث جمع ہوں تو طہارت ان دونوں سے واقع ہوتی ہے۔ قسم کھائی کہ اس کو ہزار بار ماروں گا یا یہاں تک ماروں گا کہ مر جائے تو یہ قسم بہت مارنے پر واقع ہے اور اگر کہا کہ یہاں تک ماروں گا کہ بیہوش ہو جائے یا فریاد کرے یا رو دے تو یہ حقیقی معنی پر واقع ہوگی۔ قسم کھائی کہ آج تیرا مال ادا کر دوں گا پھر مال لایا مگر قرض خواہ نہیں ملا تو قاضی کو دے دے اور جہاں قاضی نہ ہو تو حانث ہو جائے گا۔ اسی پر فتویٰ دیا جائے اور اگر قرض خواہ کو پا کر دیا اور اس نے قبول نہیں کیا تو اس کے پاس رکھ دے جہاں اس کا ہاتھ پہنچ سکتا ہے اگر قبضہ کرنا چاہے پس اس کی قسم سچی ہو جائے گی ورنہ حانث ہو جائے گا۔

قسم کھائی کہ کل اس کا قرضہ ادا کر دوں گا پھر آج ہی ادا کر دیا یا کل زید کو قتل کروں گا پھر زید آج ہی مر گیا یا کل یہ روٹی کھا لوں گا پھر آج ہی کھا گیا تو حانث نہیں ہوگا۔ التبیین۔ قسم کھائی کہ زید کا قرضہ ادا کر دوں گا پھر خالد کو ادا کرنے کا وکیل کیا یا زید کو خالد پر اترا دیا تو سچا رہا اور اگر خالد نے بدوں حکم کے اپنی طرف سے ادا کر دیا تو حالف جھوٹا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ اگر ہر روز تجھے درم نہ دوں تو تجھے طلاق ہے پھر کبھی شام کو دیا کبھی عشا کے وقت دیا پس اگر رات دن کے اندر ناغہ نہ کیا تو حانث نہ ہوگا۔ اگر کہا کہ میری جورو طالقہ ہے اگر میرے ملک میں مال ہو حالانکہ اس کے پاس اسباب و زمین و گھر جو تجارت کے واسطے نہیں موجود ہیں تو حانث نہ ہوگا اور مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں مال کا اطلاق مالیتی اسباب پر بھی ہوتا ہے پس فتویٰ میں تامل چاہیئے۔ م۔

کتاب الحدود

یہ کتاب حدود شرعیہ کے بیان میں ہے۔ لغت میں حد کے معنی منع کے ہیں اور حدود شرعی بھی اسی واسطے جاری ہوتی ہیں کہ مجرم گویا اس کی عبرت سے دوسروں کو ایسے امر کے ارتکاب سے منع کریں اور شرع میں حد ایک سزائے مقدرہ ہے جو زجر کے واسطے خالص اللہ تعالیٰ کے حق کے لئے واجب ہوتی ہے پس حاکم تک پہنچ جانے کے بعد اس میں سفارش کرنا نہیں جائز ہے اور جس شخص نے جرم کیا جب اس کو حد ماری گئی تو ہمارے نزدیک وہ اس کو گناہ سے پاک کرنے والی نہیں ہے بلکہ پاک ہونا توبہ سے ہوتا ہے اور علماء کا اجماع ہے کہ توبہ کرنے سے دنیاوی حد ساقط نہیں ہوتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پاک ہونا حدیث سے ثبوت ہوتا ہے جواب یہ کہ حدیث میں جن لوگوں پر حد جاری ہوئی انہوں نے خود توبہ کر لی تھی چنانچہ قولہ علیہ السلام لقد تابت توبۃ الخ۔ اس باب میں صریح ہے بالجملہ یہی مذہب قوی داشبہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال الحد لغۃ هو المنع ومنه الحداد للبواب وفی الشریعۃ هو العقوبۃ المقدرۃ حقا للہ تعالیٰ حتی لا یسمی القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزیر لعدم التقدیر والمقصد الاصلی من شرعه الانزجار عما یتضرر به العباد والطهارۃ لیست اصلیۃ فیه بدلیل شرعه فی حق الکافر۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت میں حد بمعنی منع ہے اور اسی سے دربان کو حداد کہتے ہیں کیونکہ لوگوں کو گھسنے سے منع کرتا ہے اور شریعت میں حد ایک ایسی سزا ہے جو خالص حق الٰہی کے واسطے مقدر کر دی گئی ہے حتیٰ کہ قصاص کو حد نہیں کہتے کیونکہ وہ بندہ کا حق ہے چنانچہ ولی کو قصاص عفو کر کے دیت لینے کا اختیار ہے اور تعزیر کو بھی حد نہیں کہتے کیونکہ وہ مقدر نہیں ہے یعنی تعزیر کا کوئی اندازہ ایسا نہیں ہے کہ کم و بیش نہ ہو سکے اور حد مشروع کرنے کا مقصد اصلی یہ ہے کہ جس بات سے بندوں کو ضرر پہنچتا ہے اس کے کرنے والے کو زجر کیا جائے اور گناہ سے پاک ہونا اس کا مقصد اصلی نہیں ہے اس دلیل سے کہ حد تو کافر کے حق میں بھی مشروع ہے حالانکہ کافر کبھی گناہ سے پاک نہ ہوگا۔ قال الزنا یثبت بالبینۃ والاقرار والمراد ثبوته عند الامام لان البینۃ دلیل ظاهر وکذا الاقرار لان الصدق فیه مرجح لا سیما یتعلق ثبوته مضرۃ ومعرۃ والوصول الی العلم القطعی متعذر فیکتفی بالظاهر۔ زنا کا ثبوت گواہوں کے ساتھ ہوتا ہے اور اقرار کے ساتھ ہوتا ہے اور ثبوت سے مراد وہ ثبوت ہے جو امام کے سامنے ہو کیونکہ گواہی ایک دلیل ظاہر ہے اور یہی اقرار کا حال ہے کیونکہ اقرار میں بھی سچائی مرجح ہے خصوصاً جس چیز کے ثابت ہونے میں ضرر و عار لاحق ہو اور قطعی علم تک پہنچنا محال ہے تو ظاہر پر اکتفا کیا جائے گا۔ فــ پھر گواہی و اقرار دونوں میں سے ہر ایک کا تفصیل حال بیان فرمایا۔ قال فالبینۃ ان تشهد اربعۃ من الشهود علی رجل وامرأۃ بالزنا لقوله تعالیٰ فاستشهدوا علیهن اربعۃ منکم وقال اللہ تعالیٰ ثم لم یاتوا باربعۃ شهداء وقال علیه السلام للذی قذف امرأته ائت باربعۃ یشهدون علی صدق مقالتك ولان فی اشتراط الاربعۃ یتحقق معنی الستر وهو مندوب الیه والاشاعۃ ضده۔ پس گواہی یہ ہے کہ گواہوں میں سے چار شخص ایک مرد اور ایک عورت پر زنا کی گواہی دیں بدلیل قولہ تعالیٰ فاستشهدوا علیهن اربعۃ منکم۔ یعنی ایسی عورتوں پر اپنوں میں سے

چار شخص گواہ طلب کرو اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ثم لم یاتوا باربعۃ شھداء پھر وہ لوگ چار گواہ نہ لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مرد کو جس نے اپنی زوجہ کو تہمت لگائی تھی یوں فرمایا کہ تو چار مرد لا جو تیرا قول سچا ہونے پر گواہی دیں اور یہ بھی دلیل ہے کہ چار مردوں کے شرط لگانے میں پردہ پوشی کے معنی متحقق ہوتے ہیں اور پردہ پوشی کرنا ایسا امر ہے جس کی جانب ترغیب دی گئی ہے اور فحش کو شائع کرنا اس کے برخلاف ہے ف ــــ چنانچہ حدیث ابوہریرہ وابن عمر رضی اللہ عنہم میں وارد ہے کہ جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالےٰ دنیا و آخرت میں اس کی پردہ پوشی کرے گا۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد والنسائی۔ واذا شھدوا یسالھم الامام عن الزنا ما ھو وکیف ھو واین زنی ومتی زنی وبمن زنی لان النبی علیہ السلام استفسر ماعزا عن الکیفیۃ وعن المزنیۃ ولان الاحتیاط فی ذلک واجب لانہ عساہ غیر الفعل فی الفرج عناہ اوزنی فی دار الحرب اوفی المتقادم من الزمان اوکانت لہ شبھۃ لایعرفہا ھو ولا الشھود کوطی جاریۃ الابن فیستقصی فی ذلک احتیالا للدرء۔ اور جب ان گواہوں نے گواہی ادا کی تو امام ان سے زنا کو پوچھے کہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور کہاں زنا کیا اور کب زنا کیا اور کس کے ساتھ زنا کیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالکؓ سے زنا کی کیفیت اور جس عورت کے ساتھ کیا ہے استفسار فرمائی تھی۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور اس لئے استفسار کرنے میں احتیاط واجب ہے کیونکہ شاید اس شخص نے فعل فرج کے سوائے دوسری چیز مراد لی ہو یعنی مثلاً نظر بازی وبوس وکنار وغیرہ کو زنا سمجھا ہو یا اس نے دار الحرب میں زنا کیا ہو یا قدیم زمانہ میں ایسا کیا ہو یا جس عورت کے ساتھ ایسا کیا وہاں کوئی ایسا شبہہ موجود ہے جس سے حد نہ ہو۔ حالانکہ وہ خود نہیں جانتا اور نہ گواہ جانتے ہیں مثلاً باپ نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پس اس کو اچھی طرح دریافت کرے شاید کہ حد دور کرنے کا کوئی موقع ہو ف ــــ اس کی توضیح یہ ہے کہ جس مرد پر گواہوں نے زنا کی گواہی دی کبھی اس کو زنا کے معنی نہیں معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایک مرد نے ایک اجنبیہ کا بوسہ لیا اور خوفناک ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آ کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھ پر حد جاری کیجیے حالانکہ اس پر حد زنا واجب نہیں ہے۔ اسی طرح اگر دار الحرب میں زنا کیا تو حد واجب نہ ہو گی اسی طرح اگر گواہوں نے ایک شخص پر زنا کی گواہی دی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ زنا کئے ہوئے زمانہ دراز گزرا تو اس کا ثبوت نہ ہو گا کیونکہ گواہوں نے جب اتنی مدت تک تاخیر کی اور حاکم شرع کو اطلاع نہ دی تو یہ لوگ خود فاسق ہیں ان کی گواہی قبول نہ ہو گی یا جس عورت کے ساتھ ایسا فعل کیا ہے وہ اگرچہ منکوحہ یا مملوکہ نہیں ہے حتیٰ کہ گواہ لوگ بلکہ خود وہ مرد اس کو زنا خیال کرتا ہے مگر در حقیقت شرع کے نزدیک اس میں کوئی ایسی بات موجود ہے جس سے حد ساقط ہوتی ہے۔ لہٰذا خوب دریافت کر لیا جائے کہ بے جا حد جاری نہ ہو۔ فاذا بینوا ذلک وقالوا رأیناہ وطیھا فی فرجھا کالمیل فی المکحلۃ وسأل القاضی عنھم فعدلوا فی السر والعلانیۃ حکم بشھادتھم ولم یکتف بظاھر العدالۃ فی الحدود احتیالا للدرء قال علیہ السلام ادرؤا الحدود ما استطعتم بخلاف سائر الحقوق عند ابی حنیفۃؒ وتعدیل السر والعلانیۃ نبینہ فی الشھادات انشاء اللہ تعالےٰ قال فی الاصل یحبسہ حتی یسال عن الشھود للاتھام بالجنایۃ وقد حبس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رجلا بالتھمۃ بخلاف الدیون حیث لا یحبس فیھا قبل ظھور العدالۃ

وسیاتیك الفرق انشاء اللہ تعالیٰ - پھر جب گواہوں نے اس امر کو بیان کیا اور کہا کہ ہم نے اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت سے اس کی فرج میں وطی کی جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے۔ اور قاضی نے ان گواہوں کا حال دریافت کیا پس خفیہ وعلانیہ ان کا عادل ہونا بیان کیا گیا تو قاضی ان کی گواہی پر حکم دے دے گا۔ یعنی زناکاری ثابت ہے اور حدود کی گواہی میں قاضی ان گواہوں کی ظاہری عدالت یعنی مسلمان ہونے پر اکتفا نہیں کرے گا تاکہ دفع حد کا حیلہ پیدا ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں تک ہو سکے تم حدود کو دفع کرو۔ رواہ الترمذی۔ یعنی ثبوت ہونے سے دفع کرو۔ بخلاف دیگر حقوق کے کہ ان میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائے گا بشرطیکہ خصم ان گواہوں میں طعن نہ کرے، اور خفیہ و علانیہ تعدیل کو ہم کتاب الشہادات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا کہ قاضی اس مرد کو جس پر گواہی گزری ہے قید خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے کیونکہ اس پر جرم کی تہمت موجود ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تہمت کی وجہ سے محبوس کیا تھا رواہ ابوداؤد۔

برخلاف قرضوں کے کہ ان میں جب تک گواہوں کی عدالت ظاہر نہ ہو قید خانہ میں نہیں رکھا جائے گا اور فرق انشاء اللہ تعالیٰ بیان ہوگا سے لیکن مصنف نے فرق بیان نہیں فرمایا - ع - قال والاقرارات یقرالبالغ العاقل علی نفسه بالزنا اربع مرات فی اربع مجالس من مجالس المقر کلما اقرردہ القاضی فاشتراط البلوغ والعقل لان قول الصبی والمجنون غیر معتبر اوھو غیر موجب للحد واشتراط الاربع مذھبنا وعندالشافعی یکتفی بالاقرار مرة واحدة اعتبارا بسائر الحقوق وھذالانه مظھر وتکرارالاقرار لایفید زیادة الظھور بخلاف زیادة العدد فی الشھادة ولنا حدیث ماعزؓ فانه علیه السلام اخرالاقامة الی ان تم الاقرار منه اربع مرات فی اربع المجالس فلوظھر دونھا لما اخرھا لثبوت الوجوب ولان الشھادة اختصت فیه بزیادة العدد فکذا الاقرار اعظاما لامر الزناء وتحقیقا لمعنی الستر ولابد من اختلاف المجالس لما روینا ولان لاتحاد المجلس اثرافی جمع المتفرقات فعندہ یتحقق شبھة الاتحاد فی الاقرار والاقرار قائم بالمقر فیعتبر اختلاف مجلسه دون مجلس القاضی والاختلاف بان یردہ القاضی کلما اقر فیذھب حیث لایراہ ثم یجیٔ فیقر ھو المروی عن ابی حنیفة لانه علیه السلام طرد ماعزا فی کل مرة حتی تواری بحیطان المدینة۔ اور اقرار کی صورت یہ ہے کہ عاقل بالغ اپنی ذات پر چار مرتبہ اپنی چار مجلسوں میں زنا کرنے کا اقرار کرے ہر بار جب اقرار کرے تو قاضی اس کو رد کر دے پس بلوغ وعقل کی شرط لگانا اس واسطے ہے کہ طفل ومجنون کا اقرار معتبر نہیں یا حد واجب کرنے والا نہیں ہے اور چار مرتبہ کی شرط لگانا ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی کے نزدیک ایک بار اقرار کافی ہے جیسے دوسرے حقوق میں کافی ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اقرار ایک ظاہر کرنے والا قول ہے اور بار بار اقرار کچھ زیادہ ظہور کا فائدہ نہیں دیتا ہے بخلاف گواہوں میں عدد زیادہ ہونے کے یعنی زیادتی گواہوں سے طمانیت بڑھتی ہے اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جس میں قصہ ماعز بن مالک مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر حد قائم کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ اس سے چار بار اقرار چار مجلسوں میں پورا ہوا۔ رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد والنسائی وغیرہم۔

پھر اگر اس سے کم میں اقرار موجب حد ہونا ظاہر ہو جاتا تو آپ حد مارنے میں تاخیر نہ کرتے کیونکہ حد واجب ثابت ہو جاتی اور اس دلیل سے کہ زنا میں ایک خاص قسم کی گواہی چار مردوں کی معتبر ہے تو اقرار میں بھی یہی ہوگا تاکہ امر زناء کا زیادہ خوفناک ہونا ظاہر ہو اور تاکہ پردہ پوشی کے معنی پائے جاویں اور اقرار میں مجلسوں کا مختلف ہونا ضرور ہے بدلیل اس حدیث کے جس کو ہم روایت کر چکے اور بدلیل اس کے کہ متفرق چیزوں کو جمع کرنے میں مجلس واحد کو دخل ہے اور مجلس متحد ہونے کے وقت اقرار متحد ہونے کا شبہہ پیدا ہو گیا اور اقرار اپنے مقر کے ساتھ قائم ہے تو مقر کا اختلاف مجلس معتبر ہے اور قاضی کی مجالس مختلفہ کا اعتبار نہیں ہے اور مجلس مختلف ہونا اس طرح پر ہے کہ جب وہ قاضی سے اقرار کرے تو قاضی ہر بار جب وہ اقراری ہو تو رد کرے کہ وہ چلا جاوے یہاں تک کہ اس کو قاضی نہ دیکھے پھر اگر دوبارہ اقرار کرے یہی امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعزؓ کو ہر بار رد کیا یہاں تک کہ مدینہ کی دیواروں میں پوشیدہ ہو گیا ف ماعزؓ نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے زناء کیا ہے۔ پس آپ مجھے پاک کر دیں پس آپ نے منہ پھیر لیا پھر ماعزؓ نے دوسری جانب آکر یہی عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو نے چار مرتبہ اقرار کیا پس تو نے کس عورت سے زناء کیا اس نے کہا کہ میں نے فلانہ عورت سے زناء کیا فرمایا کہ شاید تو نے اس کا بوسہ لیا ہوگا شاید تو نے اس کو چپٹایا ہوگا۔ اس نے کہا کہ جی نہیں بلکہ صریح زناء کا اقرار کیا پس فرمایا کہ تجھے جنون ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اس کے اہل و عیال کے پاس بھیجا کہ تم لوگ اس کی عقل میں کچھ فتور سمجھتے ہو انہوں نے کہا کہ نہیں پھر دریافت کیا کہ کیا محصن ہے تو معلوم ہوا کہ ہاں تب آپ نے اس کے رجم کا حکم دیا۔ ع۔ ابوہریرہ کی روایت میں ہے کہ پھر جب اپنے اوپر چار بار اقرار کیا الخ۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور یہی حدیث جابر ابن عبداللہ میں ہے رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث جابر ابن سمرہ میں آیا کہ دو مرتبہ اقرار کیا پس آپ نے رد کیا پھر دو مرتبہ اقرار کیا حتی کہ اقرار چار مرتبہ ہو گیا تب حکم دیا رواہ ابوداؤد و نسائی و مسلم۔ و حدیث بریدہ میں چار بار اقرار چار دن میں ہے رواہ مسلم۔ اور حدیث صدیق میں ہے کہ چوتھی بار اقرار کے بعد آپ نے اس کو قید خانے میں رکھ کر اس کا حال دریافت کیا رواہ اسحاق و ابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ عورت کے قصہ میں آیا کہ اس نے اپنی ذات پر چار بار زناء کا اقرار کیا اور ہر بار آپ رد فرماتے تھے تو اس نے عرض کیا کہ کیا آپ چاہتے ہیں کہ مجھے پھیر دیں جیسا کہ آپ نے ماعزؓ کو پھیر دیا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور چار بار اقرار کے بعد آپ نے فرمایا کہ جا یہاں تک کہ تیرے بچہ پیدا ہو جائے پھر جب بچہ پیدا ہو گیا تب حاضر ہو کر اس نے آگاہ کیا پس آپ نے فرمایا ابھی جا یہاں تک کہ اس کا دودھ چھوٹ جاوے پھر جب دودھ چھوڑا یا تو حاضر ہوئی اور اس کے ساتھ ایک ٹکڑا روٹی تھا جس کو وہ بچہ کھاتا تھا اس نے آکر عرض کیا کہ اب یہ روٹی کھانے لگا اب میں اس کے دودھ سے فارغ تو آپ نے فرمایا کہ ابھی کون اس کا پرداخت کرنے والا ہے۔ پس ٹھہر یہاں تک کہ یہ اپنے ہاتھ پاؤں والا ہو اتنے میں ایک صحابیؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کی پرورش کروں گا۔ تب آپ نے اس عورت کے رجم کا حکم دیا اور حالت رجم میں خالد بن ولیدؓ نے برا لفظ کہہ کر اس کو ایک پتھر مارا کہ اس کے سر سے خون جاری ہوا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالدؓ سے برا کہنے پر غضبناک ہو کر فرمایا کہ واللہ اس

ایسی توبہ کی کہ اگر ستر اہل مدینہ کو دی جائے تو سب کو کافی ہو۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ قال فاذا تم اقرارہ اربع مرات سألہ عن الزنا ما ھو وکیف ھو واین زنی وبمن زنی فاذا بین ذلک لزمہ الحد لتمام الحجۃ ومعنی السؤال عن ھذہ الاشیاء بیناہ فی الشھادۃ ولم یذکر السؤال فیہ عن الزمان وذکرہ فی الشھادۃ لان تقادم العھد یمنع الشھادۃ دون الاقرار وقیل لو سألہ جاز لجواز انہ زنی فی صباہ ۔

پھر جب چار بار اس کا اقرار پورا ہو جائے تو اس سے زنا کو دریافت کرے کہ وہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور اس نے کہاں زنا کیا اور کس عورت کے ساتھ زنا کیا پھر جب وہ اس کو بیان کر دے یعنی ٹھیک بیان کرے تو اس پر حد لازم ہوگی کیونکہ حجت پوری ہو گئی۔ اور ان چیزوں کو دریافت کرنے کے معنی ہم نے گواہی کی صورت میں بیان کر دیئے ہیں اور یہاں زمانہ کا دریافت کرنا ذکر نہیں کیا حالانکہ گواہی کی صورت میں ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ کا بہت ماضی ہو جانا گواہی قبول کرنے سے روکتا ہے مگر اقرار کا مانع نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر زمانہ بھی دریافت کرے تو جائز ہے کیونکہ شاید اس نے ایسی حالت میں زنا کیا ہو کہ بالغ نہیں تھا۔ فان رجع المقر عن اقرارہ قبل اقامۃ الحد او فی وسطہ قبل رجوعہ وخلی سبیلہ وقال الشافعی رح وھو قول ابن ابی لیلی یقیم علیہ الحد لانہ وجب الحد باقرارہ فلا یبطل برجوعہ وانکارہ کما اذا وجب بالشھادۃ وصار کالقصاص وحد القذف ولنا ان الرجوع خبر محتمل للصدق کالاقرار ولیس احد یکذبہ فیہ فیتحقق الشبھۃ فی الاقرار بخلاف ما فیہ حق العبد وھو القصاص وحد القذف لوجود من یکذبہ ولا کذلک ما ھو خالص حق الشرع۔ پھر جس شخص پر زنا اس کے اقرار سے ثابت ہوا ہے اگر حد قائم کئے جانے سے پہلے یا قائم کئے جانے سے درمیان میں اپنے اقرار سے رجوع کیا یعنی اقرار سے پھر گیا تو اس کا پھرنا قبول کر کے اس کی راہ چھوڑ دی جائے گی۔ اور امام شافعی وابن ابی لیلی نے کہا کہ اس پر حد قائم کر دی جائے گی کیونکہ اس کے اقرار کی وجہ سے حد واجب ہو گئی تو اس کے پھرنے وانکار کرنے سے نہیں مٹے گی جیسے اگر گواہوں سے زنا ثابت ہو کر حد واجب ہوئی تو زانی کے انکار سے نہیں ملتی ہے اور حد زنا مانند قصاص وحد قذف کے ہو گئی یعنی یہ دونوں بھی بعد اقرار کے پھرنے وانکار کرنے سے نہیں ملتی ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اقرار سے پھرنا بھی ایک خبر ہے جس میں سچ ہونے کا بھی احتمال ہے جیسے اقرار تھا اور پھرنے میں کوئی اس کو جھٹلانے والا موجود نہیں ہے یعنی اس کے خلاف وغیرہ موجود نہیں ہے تو اس کے اقرار میں شبہہ پیدا ہو گیا اور ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم شبہہ کی وجہ سے حد کو دور کر دیں بخلاف قصاص کے جس میں بندہ کا حق متعلق ہے تو یہ پھر جانے سے باطل نہ ہوگا کیونکہ اس کا جھٹلانے والا مدعی موجود ہے اور یہ حال ایسے حدود کا نہیں ہے جو خالص حق شرع ہیں جیسے حد زنا وغیرہ۔ ویستحب للامام ان یلقن المقر الرجوع فیقول لہ لعلک لمست او قبلت لقولہ علیہ السلام لماعز رض لعلک لمستھا او قبلتھا وقال فی الاصل وینبغی ان یقول لہ الامام لعلک تزوجتھا او وطئتھا بشبھۃ وھذا قریب من الاول فی المعنی ۔ اور امام کے واسطے مستحب ہے کہ اقراری کو پھرنا تلقین کرے پس کہے کہ شاید تو نے اس کو چھوا ہوگا یا بوسہ لیا ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو فرمایا کہ شاید تو نے اس کو چھوا یا اس کا بوسہ لیا ہوگا۔ اور امام محمد رح نے مبسوط میں کہا کہ امام کو یوں کہنا چاہیئے کہ شاید تو نے اس سے نکاح کر لیا یا شبہہ میں اس سے وطی کی ہے اور یہ بھی معنی میں

قریب اول ہے ف یعنی اگر اقراری نے کہہ دیا کہ ہاں تو حد ساقط ہو جائے گی۔
واضح ہو کہ زنا جس پر حد واجب ہوتی ہے وہ اس قدر وطی ہے کہ مرد مکلف کا حشفہ یعنے سرذکر مرد عاقل بالغ ناطق کا بالطوع خود کسی ایسی عورت کی فرج میں داخل ہو جو فی الحال لائق شہوت ہے یا زمانہ ماضی میں حقیقی حالانکہ یہ عورت اس کے ملک میں نہ ہو اور یہ محل شبہہ سے بھی خالی ہو اور یہ فعل دار الاسلام میں واقع ہو خواہ مرد اپنے اوپر عورت کو قابو دے یا عورت اپنے اوپر مرد کو قابو دے۔ ف۔ اگر اندھے سے یہ فعل سرزد ہوا اور اس نے اقرار کیا تو حد مارا جائے گا اور دلیل پر حد نہیں مارا جائے گا اور اگر گونگا ہو تو اس پر کسی حال میں حد نہیں ہے۔ اور اگر مرد لیٹ گیا اور عورت کو قابو دیا ہو یا بقدر ختنہ کے اس نے داخل کر لیا تو دونوں کو حد ماری جائے گی۔ اگر زانی نے دعویٰ کیا کہ میری زوجہ ہے تو حد ساقط ہو جائے گی اگرچہ وہ دوسرے کی زوجہ ہو اور اگر بعد زنا کے اس سے نکاح کیا یا اس کو خریدا تو اصح یہ کہ حد ساقط نہ ہو گی کیونکہ زنا کے وقت شبہہ نہ تھا۔ البحر۔

فصل

فی کیفیۃ الحد و اقامتہ واذا وجب الحد وکان الزانی محصنا رجمہ بالحجارۃ حتی یموت لانہ علیہ السلام رجم ماعزا وقد احصن وقال فی الحدیث المعروف وزنا بعد الاحصان وعلی ھذا اجماع الصحابۃ۔ یہ فصل حد کی کیفیت اور اس کے قائم کرنے کے بیان میں ہے۔ جب حد واجب ہوئی اور زنا کرنے والا محصن ہے تو حاکم اس کو پتھروں سے سنگسار کرے یہاں تک کہ مر جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کو رجم کیا درحالیکہ وہ محصن تھا اور حدیث معروف میں ہے والزنا بعد الاحصان اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے ف رجم ماعز کی حدیث صحیحین وسنن میں معروف ہے اور دوسری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین باتوں میں سے کوئی بات ہو خواہ احصان کے بعد زنا کرے یعنی رجم کیا جائے گا۔ یا اسلام کے بعد مرتد ہو جائے یعنی اگر اسلام نہ لایا تو قتل کر دیا جائے یا کسی جان کو ناحق قتل کرے۔ رواہ احمد و الترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم وہو حدیث حسن۔ اور دوسری حدیث میں وارد ہے کہ مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین میں سے کسی ایک بات کے ساتھ ایک وہ کہ جس نے بعد احصان کے زنا کیا کہ وہ رجم کیا جائے گا اور دوم وہ کہ اللہ ورسول کے ساتھ لڑنے کو نکلا یعنی رہزنی ڈاکہ مارتا ہے تو وہ قتل کر دیا جائے یا سولی دیا جائے یا ملک سے نکال دیا جائے اور سوم وہ کہ جس نے کسی جان کو ناحق قتل کیا تو وہ قصاص میں قتل کیا جاوے رواہ ابوداؤد۔ اور صحیحین میں حدیث ابن مسعود معروف ہے۔ وقال ویخرجہ الی ارض فضاء ویبتدی الشھود برجمہ ثم الامام ثم الناس کذا روی عن علیؓ ولان الشاھد قد یتجاسر علی الاداء ثم یستعظم المباشرۃ فیرجع فکان فی بدایتہ احتیال للدرء وقال الشافعیؒ لا یشترط بدایتہ اعتبارا بالجلد قلنا کل احد لا یحسن الجلد فربما یقع مھلکا والاھلاک غیر مستحق ولا کذلک الرجم لانہ اتلاف۔ اور جس پر رجم واجب ہو اس کو باہر کشادہ میدان میں لے جائیں اور پہلے اس کو گواہ پتھر ماریں پھر امام پھر دوسرے لوگ ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے اور اس واسطے کہ گواہ بھی جھوٹی گواہی دینے پر جرأت کرتا ہے پھر اس کے قتل کا مرتکب ہونے سے ڈر کر گواہی سے پھر جاتا ہے تو گواہ سے شروع کرانے میں حد دور کرنے کا حیلہ نکلتا ہے اور امام شافعی نے

کہا کہ کوڑے پر قیاس کر کے گواہ سے رجم شروع کرنا بھی شرط نہیں ہے یعنی اگر کنوارا ہو جس کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو یہ شرط نہیں کہ پہلے گواہ کوڑا مارے اسی طرح پتھر مارنے میں بھی یہ شرط نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ہر ایک کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ کوڑا مارے کیونکہ لبسا اوقات نادان کا کوڑا مہلک ہو جاتا ہے حالانکہ جس پر کوڑے واجب ہیں وہ مار ڈالے جانے کا مستحق نہیں ہے اور رجم کا یہ حال نہیں کیونکہ اس سے یہی مقصود ہے کہ تلف کر دیا جائے۔ قال فان امتنع الشهود من الابتداء سقط الحد لانه دلالة الرجوع وكذا اذا ماتوا اوغابوا فی ظاهر الرواية لفوات الشرط۔ پھر اگر گواہوں نے ابتدا کرنے سے انکار کیا تو حد ساقط ہو گئی کیونکہ یہ گواہی سے پھر جانے کی دلیل ہے اسی طرح اگر گواہ مر گئے یا غائب ہو گئے تو بھی ظاہر الروایۃ میں حد ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ حد مارے جانے کی شرط جاتی رہی۔ وان كان مقرا ابتدا الامام ثم الناس كذا روى عن على رضی اللہ عنہ ورمى الرسول عليه السلام الغامدية بحصاة مثل الحمصة وكانت قد اعترفت بالزنار۔ اور اگر محصن زانی پر اس کے اقرار سے زنا ثابت ہوا ہو تو امام پہلے شروع کرے پھر لوگ ماریں ایسا ہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور عورت غامدیہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چنے برابر چند پتھر مارے اور غامدیہ نے خود اپنے زنا کا اقرار کیا تھا ف۔ شعبی نے روایت کی کہ شراحہ نے اپنے زنا کا اقرار کیا تھا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ اگر اس عورت پر کوئی گواہ ہوتا تو پہلے اس کو پتھر مارنے والا گواہ ہوتا و لیکن اس عورت نے اقرار کیا تھا تو اول پتھر مارنے والا میں ہوں گا پھر آپ نے ایک پتھر مارا پھر لوگوں نے پتھر مارے اور میں بھی ان لوگوں میں موجود تھا۔ رواہ احمد۔ اور ابن ابی لیلیٰ نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے گواہوں سے زنا ثبوت ہوتا تو آپ گواہوں کو حکم دیتے کہ پتھر مارو پھر خود پتھر مارتے پھر لوگ سنگسار کرتے اور اگر زنا اس کے اقرار سے ثبوت ہوتا تو پہلے خود پتھر مارتے پھر اور لوگ پتھر مارتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ کو کنکریاں مارنے کی جو حدیث مصنف نے ذکر کی اس کو ابوداؤد و نسائی و بزار نے روایت کیا اور بعض میں یہ زیادہ ہے کہ تم اس کے چہرہ کو بچا کر اس کو پتھر مارو اور ظاہر اس سے مقصود یہ تھا کہ اس کی مردے کی ہیئت ناگوار نہ ہو جائے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ويغسل ويكفن ويصلى عليه لقوله عليه السلام لماعز رضی اللہ عنہ اصنعوا به كما تصنعون بموتاكم ولانه قتل بحق فلا يسقط الغسل كالمقتول قصاصا وصلى النبى عليه السلام على الغامدية بعد ما رجمت۔ اور مرحوم کو غسل دیں اور کفن دیں اور اس پر نماز پڑھیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کے حق میں فرمایا کہ جیسے تم اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اس کے ساتھ کرو اور اس لئے کہ وہ حق کے ساتھ قتل کیا گیا ہے تو غسل ساقط نہ ہوگا جیسے قصاص کے مقتول کا غسل ساقط نہیں ہوتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ پر نماز پڑھی بعد اس کے کہ وہ رجم کی گئی ف۔ ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کہا کہ حدثنا ابو معاویہ عن ابی حنیفہ عن علقمۃ بن مرثد عن ابن بریدۃ عن ابیہ قال لما رجم ماعز قيل يا رسول الله ما نصنع به قال اصنعوا به ما تصنعون بموتاكم من الغسل والكفن والحنوط والصلوة عليه۔ یعنی جب ماعز کو رجم کیا گیا تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم اس کے ساتھ کیا برتاؤ کریں فرمایا کہ جیسے اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اس کے ساتھ کرو کہ غسل و کفن دو اور خوشبو لگاؤ اور اس پر نماز پڑھو۔ اور اسنادہ صحیح جدا اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز پر خود نماز پڑھی یا نہیں تو اس میں دو روایتیں

لقيام الدليل الثانى زمة فى ذاته ولا يتوقف على

ہیں ایک یہ کہ نماز نہیں پڑھی اور حدیث ابوامامہ میں ہے کہ نماز پڑھی اور صحیح مسلم کی روایت میں بھی ہے کہ غامدیہ پر خود نماز پڑھی قاضی عیاض نے کہا کہ یہی جمہور کی روایت ہے۔م۔ یہ سب زانی محصن کا بیان ہے کہ جو رجم کیا گیا ہے۔ وان لم یکن محصنا وکان حرا فحده مائة جلدة لقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الا انه انتسخ فى حق المحصن فبقى فى حق غيره معمولا به۔ اور اگر زناء کرنے والا محصن نہ ہو اور آزاد ہو تو اس کی حد سو درے ہیں بدلیل قولہ تعالیٰ الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة یعنی زانیہ عورت اور زانی مرد ہر ایک کو سو درے مارو لیکن یہ حکم بیاہی عورت اور بیاہے مرد کے حق میں منسوخ ہو کر رجم ہوا تو باقیوں کے حق میں اسی آیت پر عمل رہا۔ يامر الامام بضربه بسوط لا ثمرة له ضربا متوسطا لان عليا رض لما اراد ان يقيم الحد كسر ثمرته والمتوسط بين المبرح وغير المولم لافضاء الاول الى الهلاك وخلو الثانى عن المقصود وهو الانزجار۔

پس امام اس کو حکم دے کہ ایسے درے سے مارے جو متوسط درجہ کی ہو کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جب حد قائم کرنی چاہی تو درے کی گھنڈی توڑ دی اور متوسط مار سے مراد یہ ہے کہ اس قدر سخت نہ ہو جو زخم کردے اور نہ زیادہ نرم ہو کیونکہ زخم سے ہلاکت پر نوبت پہنچے گی اور زیادہ نرم سے مقصود حاصل نہ ہوگا اور مقصود یہ کہ ایسے فعل سے باز رہے ف۔ جو اثر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا وہ پایا نہیں جاتا ہے ولیکن ابن ابی شیبہ نے انس ابن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حکم دیا جاتا تھا کہ درے کی گھنڈی توڑ دی جائے پھر دو پتھروں کے بیچ میں رکھ کر کچلا جائے تاکہ نرم ہو جائے۔ پس حضرت انس سے پوچھا گیا کہ یہ کس زمانہ میں ہوتا تھا تو فرمایا کہ زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور ایسا ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسل مروی ہے۔ رواہ مالک وعبدالرزاق وابن ابی شیبہ۔ وينزع عنه ثيابه معناه دون الازار لان عليا رض كان يامر بالتجريد فى الحدود ولان التجريد ابلغ فى ايصال الالم اليه وهذا الحد مبناه على الشدة فى الضرب وفى نزع الازار كشف العورة فيتوقاه۔ اور حد مارتے وقت اس کے کپڑے اتار لیے جاویں اس کے معنی یہ ہیں کہ سوائے آزار کے باقی اتارے جائیں کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ حدود مارنے میں کپڑے اتارنے کا حکم فرماتے تھے اور اس واسطے کہ کپڑے اتارنے میں اس کے بدن پر چوٹ خوب پہنچے گی اور حد زنا کی شان یہ ہے کہ محدود کو چوٹ زیادہ لگے اور ازار اتار دینے میں پردہ کھل جائے گا پس اس سے پرہیز کیا جائے ف۔ اور یہ جو عبدالرزاق نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو کسی طرح کی حد مارا جائے گا تو آپ نے اس کو حد ماری حالانکہ اس کے اوپر قسطلانی کملی تھی۔ پس بھٹال کی حد ماری یہ حدیث محمول ہے کہ سوائے حد زناء کے شراب خواری وغیرہ میں لایا گیا ہوگا اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ اس امت میں ننگا کرنا اور پھیلا کر ہاتھ باندھنا اور طوق ڈالنا حلال نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔ ويفرق الضرب على اعضائه لان الجمع فى عضو واحد قد يفضى الى التلف والحد زاجر لا متلف۔ اور یہ مار اس کے اعضاء پر متفرق کی جاوے کیونکہ ایک ہی عضو میں جمع کرنا کبھی جان جانے تک نوبت پہنچاتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے اور تلف کرنے والی نہیں ہے ف۔ اور جب مار ڈالنا مقصود نہیں ہے تو جس صورت میں ہلاکت کا خوف ہو اس سے پرہیز کیا جائے پس سو کوڑے اس کے اعضا پر متفرق مارے جاویں۔

قال الا راسه ووجهه وفرجه لقوله علیه السلام للذی امره بضرب الحد اتق الوجه والمذاکیر ولان الفرج مقتل والراس مجمع الحواس وکذا الوجه وهو مجمع المحاسن ایضا فلا یومن فوات شیٔ منها بالضرب وذلک اهلاک معنی فلا یشرع حدا وقال ابویوسف یضرب الراس ایضا رجع الیه وانما یضرب سوطا لقول ابی بکر اضربوا الراس فان فیه شیطانا قلنا تاویله انه قال ذلک فیمن ابیح قتله ویقال انه ورد فی حربی کان من دعاة الکفرة والاهلاک فیه مستحق۔

سوائے اس کے سر وچہرہ وشرمگاہ کے یعنی ان اعضاء پر درہ نہ مارے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو ضرب حد کا حکم دیا اس کو ارشاد فرمایا کہ چہرہ وشرمگاہوں کو بچاوے اور اس وجہ سے کہ شرمگاہ کی چوٹ ہلاک کرنے والی ہوتی ہے اور سر اس کے حواس کا مجمع ہے۔ اور یوں ہی چہرہ بھی مجمع حواس ہے اور چہرہ اس کے خوبیوں کا بھی مجمع ہے تو کچھ بعید نہیں کہ مار کی وجہ سے اس کے حواس یا خوبیوں میں سے کچھ زائل ہو جائے حالانکہ ایسا کرنا اس کو ہلاک کرنے کے معنی میں ہے تو بطور حد کے مشروع نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے رجوع کر کے کہا کہ سر میں بھی درے مارے جائیں کیونکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سر کو مارو کیونکہ اس میں شیطان ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ یہ ایسے شخص کے حق میں فرمایا جس کا قتل کرنا مباح تھا اور کہا گیا کہ آپ نے یہ حکم حربی کافر کے حق میں دیا تھا جو کافروں کو کفر کی طرف بلاتا تھا اور ایسے شخص کا مار ڈالا جانا مستحق ہے۔ ویضرب فی الحدود کلها قائما غیر ممدود لقول علی رض یضرب الرجال فی الحدود قیاما والنساء قعودا ولان مبنی اقامة الحد علی التشهیر والقیام ابلغ فیه ثم قوله غیر ممدود فقد قیل المد ان یلقی علی الارض ویمد کما یفعل فی زماننا وقیل ان یمد السوط فیرفعه الضارب فوق راسه وقیل ان یمده بعد الضرب وذلک کله لا یفعل لانه زیادة علی المستحق۔ اور جملہ حدود میں محدود کو کھڑا کر کے بغیر کھینچ کر ہاتھ باندھے ہوئے حد ماری جاوے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ حدود میں مردوں کو کھڑا کر کے اور عورتوں کو بٹھا کر حد ماری جاوے رواہ عبدالرزاق بسند ضعیف۔ اور اس لئے کہ اقامت حد شہرت دینے پر مبنی ہے اور قیام میں یہ معنی زیادہ حاصل ہیں پھر جو فرمایا کہ بغیر ہاتھ کھینچے ہوئے تو بعض نے کہا کہ اس کی یہ صورت ہے کہ زمین پر ڈال کر اس کے ہاتھ پھیلا کر باندھا جاوے جیسے ہمارے زمانہ میں کرتے ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ محدود سے متعلق نہیں ہے بلکہ مارنے والا کوڑے کو اتنا کھینچے کہ اپنے سر تک اٹھاوے اور بعض نے کہا کہ یہ معنی ہیں کہ کوڑا اس کے بدن پر مار کر گھسیٹے اور بالجملہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں کی جائے گی کیونکہ جتنی مار کا وہ مستحق ہے یہ سب اس پر زیادتی ہے ف یہ سب مرد آزاد یا عورت آزادہ کے زنا کرنے کا حکم ہے۔ وان کان عبدا جلده خمسین جلدة لقوله تعالی فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب نزلت فی الاماء ولان الرق منقص للنعمة فیکون منقصا للعقوبة لان الجنایة عند توافر النعم افحش فیکون ادعی الی التغلیظ

اور اگر زنا کار کوئی غلام یا باندی ۔ ع ۔) ہو تو اس کو پچاس درے مارے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔ یعنی باندیوں پر اس سزا کی حد کا آدھا ہے جو آزادیوں پر ہے یہ آیت باندیوں کے حق میں نازل ہوئی اور اس لئے کہ رقیق ہونا نعمت کو آدھا کر دیتا ہے تو عقوبت کو بھی آدھا کرے گا کیونکہ جس کو کثرت سے نعمت پہنچے پھر وہ نافرمانی کرے تو یہ زیادہ بدتر

ہے تو اس کی سزا میں بھی زیادہ سختی ہوگی ف۔ پس آزاد مرد نے جس کو چار عورتیں جائز تھیں پھر اس نے زنا کیا تو سخت سزا دی جائے گی اور غلام کو صرف دو جائز ہیں وہ بھی اس وقت کہ مولی اجازت دے پھر بھی زوجہ کو اس وقت پاوے گا کہ جب وہ اپنے مالک کی خدمت کرنے سے چھوٹی ہو لہذا اس کی سزا میں بھی تخفیف ہے یعنی آدھی سزا پاوے گا لیکن رجم کا آدھا نہیں ہو سکتا تو غلام خواہ بیاہا ہو یا کنوارا ہو اس کو ہر حال میں درے مارے جائیں گے۔ والرجل والمرأة فی ذلک سواء لان النصوص تشملهما۔ واضح ہو کہ حد کے بارے میں مرد و عورت دونوں یکساں ہیں کیونکہ نصوص شرعی دونوں کو شامل ہیں۔ غیر ان المرأة لا ینزع من ثیابها الا الفرو والحشو لان فی تجریدها کشف العورة والفرو والحشو یمنعان وصول الالم الی المضروب والستر حاصل بدونهما فینزعان۔ لیکن مرد و عورت میں صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے سوائے پوستین اور روئی وغیرہ بھراؤ کپڑے کے کیونکہ عورت کو ننگا کرنے میں پردہ دری ہے اور پوستین اور بھراؤ کپڑا باقی رکھنے میں مار کا اثر نہیں پہنچے گا اور پردہ رکھنا بغیر ان دونوں کے حاصل ہے تو پوستین اور بھراؤ دونوں اتار ڈالے جائیں۔ وتضرب جالسة لما روینا ولانه استر لها۔ اور عورت پر بیٹھا کر حد ماری جائے گی بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ اور اس لئے کہ ایسا کرنے میں اس کے لئے زیادہ پردہ ہے۔ قال وان حفر لها فی الرجم جاز۔ اور سنگسار کرنے کی صورت میں اگر عورت کے واسطے ایک گڑھا کھود لیا گیا تو جائز ہے یعنی گڑھا کھود لینا بہتر ہے واجب نہیں ہے۔ لانه علیه السلام حفر للغامدیة الی ثندوتها وحفر علی رضی اللہ عنہ لشراحة الهمدانیة وان ترک لا یضره لانه علیه السلام لم یامر بذلک وهی مستورة بثیابها والحفر احسن لانه استر ویحفر الی الصدر لما روینا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عورت غامدیہ کے واسطے اس کی چھاتیوں تک گڑھا کھدوایا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے شراحہ ہمدانیہ کے واسطے گڑھا کھدوایا تھا۔ رواہ احمد۔ اور اگر امام نے عورت زانیہ کے واسطے گڑھا نہیں کھدوایا تو کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا حکم نہیں فرمایا ہے اور عورت کا پردہ ڈھکنا اس کے کپڑوں سے حاصل ہے اور گڑھا کھود دینا بہتر ہے کیونکہ اس میں عورت کے واسطے پردہ پوشی زیادہ ہے اور سینہ تک گڑھا کھودا جائے بدلیل حدیث غامدیہ کے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ ولا یحفر للرجل۔ اور مرد کے واسطے گڑھا نہیں کھودا جائے گا۔ لانه علیه السلام ما حفر لماعز۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے واسطے گڑھا نہیں کھدوایا چنانچہ ابو سعید خدری نے کہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کی رجم کا حکم کیا تو ہم نے اس کو بقیع میں رجم کیا پس واللہ ہم نے اس کو باندھا نہیں اور نہ اس کے واسطے گڑھا کھودا لیکن وہ کھڑا ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ لیکن حدیث بریدہ و حدیث ابوذر میں آیا کہ اس کے واسطے گڑھا کھودا اور ابن الہمام نے حدیث ابو سعید کو ترجیح دی کیونکہ نفی باعتماد دلیل ہے اور اگر گڑھا ہوتا تو بھاگنے کی گنجائش نہ ہوتی۔ ولان مبنی الاقامة علی التشهیر فی الرجال۔ اور اس دلیل سے کہ مردوں کے حق میں حد قائم کرنا شہرت دینے پر مبنی ہے ف۔ کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا ولیشهد عذابهما طائفة من المومنین۔ یعنی زانی و زانیہ کے عذاب کے وقت مومنوں کا ایک گروہ حاضر ہو اور بغیر گڑھا کھودے رجم کرنے میں زیادہ اشتہار ہے۔ والربط

والامساک غیر مشروع۔ اور باندھنا اور روکنا مشروع نہیں ہے ف۔ لیکن اگر بغیر اس کے رجم ممکن نہ ہو حالانکہ گواہوں سے ثبوت ہوا تو جائز ہے، کمافی العنایۃ۔ ولا یقیم المولی الحد علی عبدہ الا باذن الامام وقال الشافعیؒ له ان یقیمہ لان له ولایۃ مطلقۃ علیہ کالامام بل اولیٰ لانہ یملک من التصرف فیہ ما لا یملکہ الامام فصار کالتعزیر ولنا قولہ علیہ السلام اربع الی الولاۃ فذکر منھا الحدود ولان الحد حق اللہ تعالیٰ لان المقصد منہ اخلاء العالم عن الفساد ولھذا لا یسقط باسقاط العبد فیستوفیہ من ھو نائب عن الشرع وھو الامام او نائبہ بخلاف التعزیر لانہ حق العبد ولھذا یعزر الصبی وحق الشرع موضوع عنہ ۔ اور مولی اپنے غلام پر حد قائم نہیں کرے گا مگر امام کی اجازت سے اور امام شافعیؒ نے کہا کہ مولی کو جائز ہے کہ اپنے غلام پر حد قائم کرے کیونکہ مولی کو اپنے غلام پر ولایت مطلقہ حاصل ہے جیسے امام کو حاصل ہے۔ بلکہ امام سے بڑھ کر کیونکہ مولی کو اپنے غلام میں بیع وغیرہ ایسے تصرفات کا اختیار ہے جو امام کو حاصل نہیں ہے تو یہ مثل تعزیر کے ہو گیا اور یہی امام مالک واحمد کا قول ہے لیکن امام کا حد قائم کرنا افضل ہے۔ ع، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ چار چیزیں والی کے اختیار میں ہیں ازانجملہ حدود کو ذکر کیا۔ یہ حدیث نہیں ملی وابن ابی شیبہ نے حسن بصری وعطاء خراسانی سے یہ قول ذکر کیا۔ ع۔ اور اس دلیل سے کہ حد ایک حق الٰہی ہے کیونکہ حدود کا مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو۔ اسی وجہ سے اگر بندہ معاف کر دے تو ساقط نہیں ہوتا ہے پس وہ شخص حد قائم کرے گا جو شرع کی طرف سے نائب ہو اور وہ امام یا اس کا قائم مقام قاضی وغیرہ ہے برخلاف تعزیر کے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے اسی واسطے وہ طفل کو سزا دیتا ہے اور طفل سے حق شرعی مرفوع ہے ف۔ امام مالک وشافعیؒ نے چند احادیث سے استدلال کیا ازانجملہ حدیث ابی ہریرہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی باندی کا حکم پوچھا گیا جس نے زنا کیا حالانکہ وہ محصنہ نہیں ہے یعنی بیاہی نہیں ہے تو فرمایا کہ اگر زنا کرے تو اس کو درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اس کو فروخت کر دو اگرچہ ایک لٹ بال کے عوض ہو۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خطبہ پڑھا۔ پس فرمایا کہ اے لوگو اپنی مملوکوں پر خواہ محصن ہوں حدود قائم کرو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک باندی نے زنا کیا۔ پس آپ نے مجھے حکم دیا کہ میں اسے درے ماروں۔ پس میں اس کے پاس آیا تو میں نے پایا کہ قریب زمانہ میں بچہ جنی ہے حتی کہ نفاس میں ہے تو میں ڈرا کہ اگر میں اس کو درے ماروں تو شاید یہ مر جائے۔ پس میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آ کر عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو نے خوب کیا رواہ الترمذی۔ اور حدیث ابوہریرہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کی باندی زنا کرے تو حکم قرآن کے موافق اس کو کوڑے مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر اگر زنا کرے تو اس کو فروخت کر دو۔ رواہ ابوداؤد۔ ابوحنیفہ نے ان حدیثوں کی یہ تاویل کی کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ امام سے مرافعہ کر دپس اس کی اجازت سے حد مارو۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو حد قائم کرنے کی اجازت دی ولیکن ابن الہمام نے فرمایا کہ یہ تاویل دیگر ائمہ کو مسلم نہ ہو گی اس واسطے کہ ظاہر احادیث یہی ہے کہ شرع نے اس معاملہ میں مالکوں

کو اپنا نائب مقرر کیا ہے پس جب تک اس کا کوئی معارض قائم نہ ہو تب تک ظاہر حدیث پر عمل کیا جائے گا اور مترجم کہتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سب عدل و اعتدال پر قائم تھے اور حقوق و حدود کو لحاظ رکھتے تھے پس علماء حنفیہ نے ان کے نائب ہونے میں کچھ شک نہیں کیا لیکن اس میں تامل کیا کہ آیا دوسرے لوگ بھی نائب ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دوسروں کے واسطے کوئی اجازت شرعی نہیں ہے پس شاید کہ آدمی حدود سے تجاوز کر کے مملوک کو سخت ایذا پہنچاوے خصوصاً جبکہ اس سے ناخوش ہوا اور حدود کچھ بندوں کا حق نہیں ہے کیونکہ وہ خالص حق الٰہی ہے تو خوف ہے کہ بجائے اصلاح کے فساد برپا ہو اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ امام کا حد قائم کرنا افضل ہے لہذا انھوں نے احتیاطاً امام ہی کے اختیار کو واجب کہا ہے واللہ اعلم بالصواب۔ قال واحصان الرجم ان یکون حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امرأة نکاحا صحیحا ودخل بها وهما علی صفة الاحصان فالعقل والبلوغ شرط لاهلیة العقوبة اذ لا خطاب دونهما وما وراءهما یشترط لتکامل الجنایة بواسطة تکامل النعمة اذ کفران النعمة یتغلظ عند تکثرها وهذه من جلائل النعم وقد شرع الرجم بالزنا عند استجماعها فیناط به بخلاف الشرف والعلم لان الشرع ما ورد باعتبارهما ونصب الشرع بالرای متعذر ولان الحریة ممکنة من النکاح الصحیح والنکاح الصحیح ممکن من الوطی الحلال والاصابة شبع بالحلال والاسلام یمکنه من نکاح المسلمة ویؤکد اعتقاد الحرمة فیکون الکل مزجرة عن الزنا والجنایة بعد توفر الزواجر اغلظ والشافعی یخالفنا فی اشتراط الاسلام وکذا ابو یوسف فی روایة لهما ما روی ان النبی رجم یهودیین قد زنیا قلنا کان ذلک بحکم التورٰیة ثم نسخ یؤیده قوله علیه السلام من اشرک بالله فلیس بمحصن والمعتبر فی الدخول الایلاج فی القبل علی وجه یوجب الغسل وشرط صفة الاحصان فیهما عند الدخول حتی لو دخل بالمنکوحة الکافرة او المملوکة او المجنونة او الصبیة لا یکون محصنا وکذا اذا کان الزوج موصوفا باحدی هذه الصفات وهی حرة مسلمة عاقلة بالغة لان النعمة بذلک تتکامل اذ الطبع ینفر عن صحبة المجنونة وقلما یرغب فی الصبیة لقلة رغبتها وفی المنکوحة المملوکة حذرا عن رق الولد ولا ائتلاف مع الاختلاف فی الدین وابو یوسف یخالفنا فی الکافرة والحجة علیه ما ذکرناه وقوله علیه السلام لا تحصن المسلم الیهودیة ولا النصرانیة ولا الحر الامة ولا الحرة العبد اور رجم کے واسطے جو محصن ہونا شرط ہے تو احصان کے یہ معنی ہیں کہ آدمی آزاد عاقل بالغ مسلمان ہو جس نے کسی عورت سے صحیح نکاح کر کے دخول کر لیا ہو درحالیکہ دونوں میں احصان کی صفت موجود ہو۔ پس عاقل بالغ ہونا تو سزاء حد کے لائق ہونے کی شرط ہے کیونکہ بدون ان دونوں کے حکم الٰہی متعلق نہیں ہوتا ہے اور باقی چیزیں اس واسطے شرط ہیں کہ نعمت پوری ہونے کی وجہ سے جرم پورا ہو جائے کیونکہ بھرپور نعمت ہونے کے وقت اس نعمت کی ناشکری کرنا سخت ہے اور یہ چیزیں بھی بڑی نعمتوں میں سے ہیں یعنی آزادی و اسلام و زوجہ بنکاح صحیح بڑی نعمتیں ہیں اور ان نعمتوں کے جمع ہونے کے وقت زناء کرنے کی وجہ سے رجم مشروع ہو تو رجم انہیں نعمتوں کے مجتمع ہونے پر متعلق رہا بخلاف ان کے شرافت و علم شرط نہیں ہے کیونکہ شرع میں ان کا بھی اعتبار کرنا وارد نہیں ہوا ہے اور اپنی رائے سے شرع کو قائم کرنا محال ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آزادی سے نکاح صحیح کی قدرت حاصل ہوتی ہے اور نکاح صحیح سے وطی حلال کی قوت ہوتی ہے اور دخول واقع ہونے سے اس حلال سے سیری ہو جاتی ہے اور اسلام سے مسلمان عورت سے نکاح کی قدرت ہوتی ہے اور اسلام زناء کے حرام ہونے کا اعتقاد قوی ہوتا ہے۔

تو یہ کل باتیں اس کو زنا سے زجر کرتی ہیں اور اتنی زجر کرنے والی باتوں کے جمع ہونے کے بعد زنا کا مرتکب ہونا زیادہ سخت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ اسلام شرط ہونے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور ایسی ہی ایک روایت ابو یوسفؒ سے ہے اور ان دونوں کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یہودی اور عورت یہودیہ کو جو دونوں محصن تھے بوجہ زنا کے رجم کیا۔ رواہ ابن حبان۔ اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایسا کرنا توریت کے حکم سے تھا پھر یہ منسوخ ہو گیا اور نسخ کی تائید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے رواہ اسحٰق ابن راہویہ والصواب الوقف۔ اور دخول میں معتبر یہ ہے کہ فرج میں اس طرح داخل ہو جو غسل واجب کرتا ہے یعنی حشفہ غائب ہو جائے اور شیخ قدوریؒ نے دخول کے وقت شوہر و زوجہ دونوں میں صفت احصان شرط کی حتیٰ کہ اگر شوہر نے اپنی منکوحہ یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ یا مملوکہ یا مجنونہ یا لڑکی کے ساتھ دخول کیا تو وہ محصن نہ ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر شوہر میں ان باتوں میں سے کوئی بات ہو یعنی کافر یا مملوک یا مجنون یا نابالغ ہو حالانکہ زوجہ عورت آزادہ مسلمہ عاقلہ بالغہ ہے تو وہ محصنہ نہ ہو گی کیونکہ نعمت انہی چیزوں سے پوری ہوتی ہے اس لئے کہ مجنونہ کی صحبت سے طبیعت کو نفرت ہوتی ہے اور غیر بالغہ لڑکی کو چونکہ خود بے رغبتی ہے تو شوہر کی رغبت بھی کم ہو جاتی ہے اور مملوکہ سے نکاح کرنے میں اس جہت سے بے رغبتی ہے کہ اس کی اولاد رقیق نہ ہو جائے اور کافرہ سے بے رغبتی ظاہر ہے کہ دینی اختلاف کے باوجود باہمی الفت نہ ہو گی اور ابو یوسف رحمہ اللہ بھی کافرہ عورت کے بارے میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں اور حجت ان پر ایک تو وہ دلیل ہے جو ہم نے ذکر کی اور دوم یہ حدیث کہ مسلمان مرد کو یہودیہ یا نصرانیہ عورت محصن نہیں کرتی اور نہ مرد کو اس کی زوجہ باندی محصن کرتی ہے اور نہ آزادہ عورت کو غلام محصن کرتا ہے ف یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ اور ابن ابی شیبہ نے کعب ابن مالک سے روایت کی کہ انھوں نے ایک یہودیہ سے نکاح کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اس سے نکاح مت کر کہ وہ تجھے محصن نہیں کرے گی۔ ع۔ قال ولا یجمع فی المحصن بین الرجم والجلد لانہ علیہ السلام لم یجمع ولان الجلد یعرے عن المقصود مع الرجم لان زجر غیرہ یحصل بالرجم اذ ھو فی العقوبۃ اقصاھا وزجرہ لا یحصل بعد ھلاکہ۔ اور محصن زانی میں رجم کے ساتھ درے مارنا جمع نہ کیا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دروں اور رجم کو جمع نہیں فرمایا اور اس واسطے کہ رجم کے ہوتے ہوئے درے مارنے کا کوئی فائدہ نہیں معلوم ہوتا اس واسطے کہ غیروں کو زجر ہونا تو زانی کے رجم کئے جانے سے حاصل ہے کیونکہ رجم انتہا درجہ کی سزا ہے اور خود زانی کو زجر ہونا اس کے ہلاک ہونے کے بعد متصور نہیں ہے۔ قال ولا یجمع فی البکر بین الجلد والنفی والشافعیؒ یجمع بینھما حدا لقولہ علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام ولان حسم باب الزنا لقلۃ المعارف ولنا قولہ تعالیٰ فاجلدوا جعل الجلد کل الموجب رجوعا الی حرف الفاء اوالی کونہ کل المذکور ولان فی التغریب فتح باب الزنا لانعدام الاستحیاء من العشیرۃ ثم فیہ قطع مواد البقاء فربما تتخذ زناھا مکسبۃ وھو من اقبح وجوہ الزنا وھذہ الجھۃ مرجحۃ لقول علیؓ کفی بالنفی فتنۃ والحدیث منسوخ کشطرہ وھو قولہ علیہ السلام الثیب بالثیب جلد مائۃ ورجم بالحجارۃ وقد عرف طریقہ فی موضعہ الان

یری الامام فی ذلک مصلحۃ فیغربہ علی قدر ما یری وذلک تعزیر وسیاسۃ لانہ قد یفید فی بعض الاحوال فیکون الرای فیہ الی الامام وعلیہ یحمل النفی المروی عن بعض الصحابۃؓ اور کنواری زناکار کی سزا میں سو درے کے ساتھ ایک سال کا شہر بدر کرنا جمع نہ کیا جائے گا خواہ مرد ہو یا عورت ہو یعنی بطور حد کے جمع نہ کیا جائے گا اگرچہ بطور تعزیر جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ دونوں باتوں کو بطور حد جمع کرتے ہیں بدلیل اس حدیث کے کہ کنوارے کو کنواری کی ساتھ زنا کرنے میں سو درے اور ایک سال کا شہر بدر ہے (رواہ مسلم)

اور اس دلیل سے کہ زناء کا دروازہ بند ہونا بوجہ شناسائی ندارد ہونے کے ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فاجلدوا پس درے کو سزائے واجبی کا کل قرار دیا اس دلیل سے کہ حرف فاء کو دیکھو یعنی معنی یہ ہیں کہ جس نے زناء کیا اس کی واجبی سزا یہ ہے سو کوڑے مارو تو معلوم ہوا کہ یہی کل واجب ہے یا دیکھو کہ جو ذکر فرمایا یہی سو کوڑے ہیں۔ (پس اگر اس پر دوسری سزا زیادہ کی جائے تو حکم متغیر ہوا جاتا ہے اور اسی کو نسخ کہتے ہیں حالانکہ قرآن کو حدیث سے نسخ کرنا جائز نہیں ہے) اور اس دلیل سے کہ شہر بدر کرنے میں زناء کا دروازہ کھلا جاتا ہے کیونکہ اپنے کنبے سے اس کی حیاداری اٹھ جائے گی۔ پھر شہر بدر کرنے میں اس کے بقاء کا مادہ یعنی کھانے پینے کا سامان منقطع ہوا جاتا ہے تو بسا اوقات عورت زناکاری کو اپنی کمائی کا پیشہ مقرر کر لے اور یہ زناکاری کے طریقوں میں سب سے بدتر ہے اور اسی وجہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کو ترجیح ہوتی ہے کہ شہر بدر کرنا فتنہ انگیزی کو کافی ہے (رواہ محمد فی الآثار) اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا وہ منسوخ ہے جیسے اس کا یہ جزو منسوخ ہے کہ بیاہا جو بیاہی کے ساتھ زناء کرے تو سو درے اور پتھروں سے رجم ہے (اور اسی کو حازمی و منذری نے اختیار کیا) اور اس کا طریقہ اپنے موقع پر پہنچایا گیا ہے پس شہر بدر کرنے کی سزا بطور حد کے نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر امام کی رائے میں ایسا کرنے میں کوئی مصلحت ہو تو جتنے دنوں تک وہ مصلحت دیکھے شہر بدر کر دے اور یہ بطور تعزیر و سیاست ہے کیونکہ شہر بدر کرنا بعض حالتوں میں مفید ہوتا ہے تو یہ امام کی رائے پر رہا اور بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے شہر بدر کیا تو وہ اسی معنی تعزیر و سیاست پر محمول ہے ف چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درے مارے اور شہر بدر کیا اور ابوبکر رضی اللہ عنہ نے درے مارے و شہر بدر کیا اور عمر رضی اللہ عنہ نے درے مارے اور شہر بدر کیا۔ رواہ الترمذی۔ واذا زنی المریض وحدہ الرجم رجم لان الاتلاف مستحق فلا یمتنع بسبب المرض — اور اگر مریض نے زنا کیا اور رجم اس پر واجب ہوا تو رجم کر دیا جائے۔ (اس پر چاروں اماموں کا اتفاق ہے) کیونکہ تلف کر دینا اس پر مستحق ہے تو مرض کے سبب سے امتناع نہ ہوگا۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی یبرأ کیلا یفضی الی الہلاک ولہذا لا یقام القطع عند شدۃ الحر والبرد۔ اور اگر اس پر درے مارنا واجب ہوا ہو تو جب تک اچھا نہ ہو جائے درے نہ مارے جائیں گے تاکہ ہلاکت تک نہ پہنچے اسی وجہ سے شدت سردی یا شدت گرمی

میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ واذا زنت الحامل لم تحد حتی تضع حملها کیلا یؤدی الی هلاک الولد وهو نفس محترمة - اور اگر حاملہ عورت نے زناء کیا تو اس کو رجم نہ کیا جاوے یہاں تک کہ وضع حمل کرے تاکہ اس کا نتیجہ بچہ کی ہلاکت نہ ہو حالانکہ بچہ ایک نفس محترم ہے۔ وان کان حدها الجلد لم تجلد حتی تتعالی من نفاسها ای ترتفع یرید به تخرج منه لان النفاس نوع مرض فیؤخر الی زمان البرء بخلاف الرجم لان التاخیر لاجل الولد وقد انفصل وعن ابی حنیفة رح انه یؤخر الی ان یستغنی ولدها عنها اذا لم یکن احد یقوم بتربیته لان فی التاخیر صیانة الولد عن الضیاع وقد روی انه علیه السلام قال للغامدیة بعد ما وضعت ارجعی حتی یستغنی ولدک ثم الحبلی تحبس الی ان تلد ان کان الحد ثابتا بالبینة کیلا تهرب بخلاف الاقرار لان الرجوع عنه عامل فلا یفید الحبس واللہ اعلم — اور اگر حاملہ کی حد درے ہوں تو درے نہ مارے جائیں یہاں تک کہ وہ ولادت کے نفاس سے پاک ہو یعنی نفاس سے باہر ہو جائے۔ کیونکہ نفاس ایک قسم کا مرض ہے تو اچھے ہونے کے وقت تک تاخیر کی جائے گی بخلاف رجم کے کہ اس میں نفاس سے پاک ہونے تک تاخیر نہیں کی جاتی ہے اس واسطے کہ تاخیر کرنا صرف بچہ کی وجہ سے تھا اور وہ پیدا ہو چکا اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ رجم میں بھی یہاں تک تاخیر کی جائے کہ بچہ اس کی پرورش سے مستغنی ہو بشرطیکہ کوئی دوسرا شخص اس کی پرورش کا کفیل نہ ہو کیونکہ اتنی تاخیر کرنے میں بچہ کی حفاظت ہے کہ وہ ضائع نہ ہو جائے اور حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ کو بعد وضع حمل کے فرمایا کہ تو ابھی لوٹ جا یہاں تک کہ تیرا بچہ تیری پرورش سے بے پرواہ ہو جائے (یہی اصح ہے اور اسی پر فتوی ہو) پھر حاملہ عورت قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ بچہ جنے بشرطیکہ یہ حد بذریعہ گواہوں کے ثابت ہوئی ہو تاکہ یہ عورت بھاگ نہ جائے برخلاف اقرار کے کیونکہ اگر وہ اقرار سے پھر گئی تو مفید ہے پس قید خانہ میں ڈالنا کچھ مفید نہیں ہے واللہ اعلم ف سے واضح ہو کہ جس مریض کے اچھے ہو جانے کی امید ہو اس کے دروں کی حد میں تاخیر کرنا عامۂ فقہاء کا قول ہے اور امام احمد کے نزدیک تاخیر نہ ہوگی بلکہ اس شخص کے مانند حد ماری جائے جو پیدائشی بہت کمزور ہے کہ وہ کوڑوں کی مار برداشت نہیں کر سکتا تو ہمارے اور شافعی و احمد کے نزدیک سو قمچیوں کا ایک گچھا ایسے طور پر بنایا جائے کہ ایکبارگی اس کو مارنے سے شاخوں کے سرے اس کے بدن سے چھو جائیں اور اصل اس میں حدیث سعید بن سعد بن عبادة ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ ہمارے محلہ میں ایک شخص ضعیف الخلقت تھا جس نے ایک عورت سے زناء کیا تو حضرت سعد بن عبادہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو حد مارو۔ پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ بہت کمزور ہے وہ اس کو برداشت نہیں کر سکتا تو آپ نے فرمایا کہ سو قمچیوں کا ایک گچھا باندھ کر ایک بار اس کو مار دو پس ایسا ہی کیا گیا۔ رواہ احمد والنسائی وابن ماجہ والشافعی باسناد حسن۔

باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجبہ

یہ باب ایسے وطی کے بیان میں جو حد واجب کرتی ہے اور جو واجب نہیں کرتی ہے۔ قال الوطی الموجب للحد ھو الزنا وانہ فی عرف الشرع واللسان وطی الرجل المرأۃ فی القبل فی غیر الملک وشبہۃ الملک۔ مصنف نے فرمایا کہ جس وطی سے حد واجب ہوتی ہے وہ زنا ہے اور زناء کے معنی شرع ولغت میں یہ ہیں کہ مرد کسی اجنبیہ عورت سے اس کی فرج میں وطی کرے حالانکہ وہ ملک سے اور شبہہ ملک سے خالی ہو۔ ف اور مترجم نے اس کی تمام تعریف سابق میں ذکر کردی ہے۔ اور یہاں مصنف کا مقصود یہ ہے کہ ہر ایک قید کی وجہ اور فائدہ بیان فرمادیں چنانچہ فرمایا۔ لانہ فعل محظور والحرمۃ علی الاطلاق عند التعری عن الملک وشبہتہ یؤید ذلک قولہ علیہ السلام ادرؤا الحدود بالشبہات ثم الشبہۃ نوعان شبہۃ فی الفعل وتسمی شبہۃ اشتباہ وشبہۃ فی المحل وتسمی شبہۃ حکمیۃ فالاولی تتحقق فی حق من اشتبہ علیہ لان معناہ ان یظن غیر الدلیل دلیلا ولابد من الظن لتحقق الاشتباہ والثانیۃ تتحقق

ظن الجانی واعتقادہ والحد یسقط بالنوعین لاطلاق الحدیث والنسب یثبت فی الثانیۃ اذا ادعی الولد ولا یثبت فی الاولی وان ادعاہ لان الفعل تمحض زنا فی الاولی وانما یسقط الحد لامر راجع الیہ وھو اشتباہ والامر علیہ ولم یتمحض فی الثانیۃ فشبہۃ الفعل فی ثمانیۃ مواضع جاریۃ ابیہ وامہ وزوجتہ والمطلقۃ ثلثا وھی فی العدۃ وبائنا بالطلاق علی مال وھی فی العدۃ وام ولد اعتقہا مولاہا وھی فی العدۃ وجاریۃ المولی فی حق العبد والجاریۃ المرھونۃ فی حق المرتھن فی روایۃ کتاب الحدود ففی ھذہ المواضع لاحد اذا قال ظننت انہا تحل لی ولو قال علمت انہا علی حرام وجب الحد والشبہۃ فی المحل فی ستۃ مواضع جاریۃ ابنہ والمطلقۃ طلاقا بائنا بالکنایات والجاریۃ المبیعۃ فی حق البائع قبل التسلیم والممھورۃ فی حق الزوج قبل القبض والمشترکۃ بینہ وبین غیرہ والمرھونۃ فی حق المرتھن فی روایۃ کتاب الرھن ففی ھذہ المواضع لا یجب الحد وان قال علمت انہا علی حرام ثم الشبہۃ عند ابی حنیفۃؒ تثبت بالعقد وان کان متفقا علی تحریمہ وھو عالم بہ وعند الباقین لا تثبت اذا علم بتحریمہ ویظہر ذلک فی نکاح المحارم علی ما یاتیک ان شاء اللہ تعالی اذا عرفنا ھذا۔

اسی واسطے کہ زناء ایک فعل ممنوع ہے اور کامل حرام ہونا اس کا جب ہی ہوگا کہ ملک نکاح وملک رقبہ سے اور دونوں ملکوں کے شبہہ سے بھی خالی ہو اور اسی کے تائید فرماتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شبہات کی وجہ سے حدود کو دور کرو پھر شبہہ دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک فعل میں شبہہ اور اس کو اشتباہ کہتے ہیں اور دوم محل میں شبہہ اور اس کو شبہہ حکمیہ کہتے ہیں (مثلاً اگر ایک عورت کو اندھیری رات میں اپنی زوجہ خیال کر کے اس سے وطی کرلی تو یہ شبہہ فعل ہے اور اگر زوجہ کو طلاق بائنہ دے کر عدت میں اس سے وطی کی یہ خیال کر کے کہ مجھ پر حلال ہے یا اپنے پسر کی باندی سے وطی کی تو یہ شبہہ محلی ہے)

پس قسم اول کا تحقق ایسے شخص کے حق میں ہوتا ہے جس پر اشتباہ طاری ہو جائے کیونکہ اس کے معنی یہی ہیں کہ ایسی چیز کو دلیل گمان کرے کہ جو دلیل نہیں ہے اور گمان ضرور ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو

اور دوسری قسم کا تحقق بدون اس کے گمان کے بھی اس وقت ہو جاتا ہے کہ جب دراصل کوئی ایسی دلیل قائم ہو جس سے حرمت کی نفی ہوتی ہے (جیسے حدیث میں فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) اور اس کا وجوب اس وطی کرنے والے کے گمان اور اعتقاد پر موقوف نہیں ہے اور حد زنا کا ساقط ہونا دونوں قسم کے شبہہ پر ہوتا ہے کیونکہ حدیث مطلقاً شبہات کو شامل ہے یعنی ہر قسم کے شبہہ سے حد کو ساقط ہونا چاہیئے۔ لیکن دونوں قسم کے شبہہ میں یہ فرق ہے کہ دوسری قسم کے شبہہ میں اگر بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا اور پہلی قسم کے شبہہ میں نہیں ثابت ہوگا۔ اگرچہ نسب کا دعویٰ کرے کیونکہ پہلی قسم کے شبہہ میں وطی کرنا محض زنا ہے اور حد صرف اس وجہ سے ساقط ہوگی کہ اس نے ایسی بات کا دعویٰ کیا جو اسی کی طرف راجع ہے یعنی کہا کہ یہ امر مجھ پر مشتبہ ہو گیا تھا اور دوسری قسم کے شبہہ میں محض زنا نہیں ہے۔ بس شبہہ فعلی آٹھ موقع پر جاری ہوتا ہے۔ اول یہ کہ اپنے باپ دادا کی باندی سے وطی کی دوم اپنی ماں یا نانی و دادی وغیرہ کی باندی سے وطی کی سوم اپنی زوجہ کی باندی سے وطی کی چہارم اپنی زوجہ کو تین طلاق دینے کے بعد عدت میں اس سے وطی کی پنجم زوجہ کو مال پر طلاق بائن دینے کے بعد عدت میں اس سے وطی کی ششم اپنی ام ولد کو آزاد کر کے عدت میں اس سے وطی کی۔ ہفتم غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی ہشتم مرتہن نے جس باندی کو رہن لیا تھا اس سے وطی کی یہ کتاب الحدود کی روایت میں ہے (اور یہی روایت مختار ہے الزیلعی اور کتاب الرہن کی روایت میں مطلقاً حد نہیں ہے۔ ع د۔ پس ان آٹھوں مواقع میں اگر وطی کرنے والے نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو اپنے واسطے حلال گمان کیا تھا تو حد نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور محل میں شبہہ کے چھ موقع ہیں۔ ایک یہ کہ اپنے پسر کی باندی سے وطی کی۔ دوم یہ کہ طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے وطی کی۔ سوم یہ کہ بائع نے باندی کو فروخت کر کے مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے اس سے وطی کی چہارم یہ کہ مرد نے اپنی باندی کو اپنی زوجہ کے مہر میں دیا لیکن زوجہ کے قبضہ کرنے سے پہلے اس سے وطی کر لی پنجم جو باندی اس کے اور غیر کے درمیان مشترک تھی اس سے وطی کی ششم مرتہن نے مرہونہ باندی سے وطی کی لیکن یہ کتاب الرہن کی روایت پر ہے۔ پس ان موقعوں پر حد واجب نہ ہوگی اگرچہ اس نے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے۔

پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عقد کی وجہ سے شبہہ ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ علماء کے نزدیک وہ بالاتفاق حرام ہو اور وطی کرنے والا خود بھی جانتا ہو اور باقی فقہاء کے نزدیک عقد سے شبہہ ثابت نہیں ہوتا جبکہ وطی کرنے والے کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ عقد حرام ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی عورتوں کے حق میں ظاہر ہوگا جن سے نکاح کرنا دائمی حرام ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان آوے گا پھر جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ شبہہ دو قسم پر ہے تو آئندہ ہم مسائل کی تفریع کرتے ہیں۔

ومن طلق امراته ثلثا ثم وطيها في العدة وقال علمت انه علي حرام حد لزوال الملك المحلل من كل وجه فتكون الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب انتفاء الحل وعلى ذلك اجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف لا اختلاف ولو قال ظننت انها تحل لي لا يحد لان الظن في موضعه لان اثر الملك قائم في حق النسب والحبس والنفقة فاعتبر ظنه في اسقاط الحد وام الولد اذا اعتقها مولاها والمختلعة والمطلقة على مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الآثار في العدة - اگر ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دیں پھر عدت میں اس سے وطی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو اس کو حد ماری جائے گی (یعنی اگر محصن ہے تو رجم کیا جائے گا ورنہ سو درے مارے جائیں گے) کیونکہ حلال کرنے والی ملک ہر طرح زائل ہو گئی تو شبہہ بالکل نادر ہے اور قرآن مجید ایسی

عورت کی حلت ندارد ہونے پر ناطق ہے اور اسی پر اجماع منعقد ہے اور جو شخص اس میں خلاف کرے اس کا قول معتبر نہیں ہے کیونکہ اس کو اختلاف نہیں کہتے بلکہ خلاف ہے اور اگر وطی کرنے والے نے کہا کہ میرے گمان میں وہ مجھے حلال تھی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ گمان اپنے موقع پر ہے اس لئے کہ ملک نکاح کا اثر ابھی چند باتوں میں قائم ہے چنانچہ اگر عدت کے اندر لڑکا ہو تو اسی مرد سے اس کا نسب ثابت ہوگا اور عدت میں عورت کو نکلنے سے ممانعت ہے اور شوہر پر اس کا نفقہ واجب ہے تو حد ساقط ہونے میں بھی اس کا گمان معتبر ہوا اور اگر ام ولد کو اس کے مولی نے آزاد کر دیا یا زوجہ کو خلع دے دیا یا زوجہ کو مال پر طلاق دے دی پھر عدت میں اس سے وطی کی تو ان کا حکم بھی بمنزلہ مطلقہ ثلثہ کے ہے کیونکہ اس کی حرمت بالاجماع ثابت ہے اور عدت میں بعضے آثار ملک موجود ہیں۔ لو قال لها انت خلية او برية او امرك بيدك فاختارت نفسها ثم وطيها فى العدة وقال علمت انها على حرام لم يحد لاختلاف الصحابة رض فيه فمن مذهب عمر رض انها تطليقة رجعية وكذا الجواب فى سائر الكنايات وكذا اذا نوى ثلثا لقيام الاختلاف مع ذلك۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو خلیہ ہے یا بریہ ہے یا کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا یعنی ہر صورت میں طلاق کنایہ واقع ہوئی پھر شوہر نے اس سے عدت میں وطی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو بھی اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ مذہب عمر رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ کنایات سے طلاق رجعی پڑتی ہے اور یہی حکم دیگر کنایات میں ہے اور اسی طرح اگر کنایہ سے تین بار واقع ہونے کی نیت کی کیونکہ باوجود اس کے بھی اختلاف ہے۔ ولا حد على من وطى جارية ولده وولد ولده وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة حكمية لانها نشأت عن دليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك والابوة قائمة فى حق الجلة۔ اور جس شخص نے اپنے پسر یا پوتے کی باندی سے وطی کی تو اس پر حد نہیں ہے اگرچہ کہے کہ میں جانتا تھا کہ مجھ پر حرام ہے اس لئے کہ یہ شبہہ حکمیہ ہے کیونکہ ایک دلیل سے پیدا ہوا ہے اور دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ انت ومالک لابیک۔ یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن حبان فی الصحیح والبزار وغیرہم وہذا حدیث حسن صحیح۔ اور حق پدری دادا کے بارے میں بھی قائم ہے ف۔ یعنی دادا کا حکم بھی مثل باپ کے ہے کہ اس پر بھی حد واجب نہ ہوگی اگرچہ باپ زندہ موجود ہو۔ ع۔ ويثبت النسب منه وعليه قيمة الجارية وقد ذكرناه واذا وطى جارية ابيه او امه او زوجته وقال ظننت انها تحل لى فلا حد عليه ولا على قاذفه وان قال علمت انها على حرام حد وكذا العبد اذا وطى جارية مولاه لان بين هولاء انبساطا فى الانتفاع فظنه فى الاستمتاع محتمل فكانت شبهة اشتباه الا انه زنا حقيقة فلا يحد قاذفه وكذا اذا قالت الجارية ظننت انه يحل لى والفحل لم يدع فى الظاهر لان الفعل واحد – اور باپ سے بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا اور باپ پر فقط اس باندی کی قیمت واجب ہوگی اور اس کو ہم نکاح الرقیق میں بیان کر چکے ہیں اور اگر اپنے باپ یا ماں یا زوجہ کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ میرے واسطے حلال ہے تو اس پر حد زنا نہ ہوگی لیکن جو شخص کہ اس کو زناکاری کی تہمت لگا دے اس پر بھی حد قذف نہ ہوگی یعنی درحقیقت یہ وطی حرام ہے لیکن حد صرف شبہہ سے ساقط ہے اور اگر اس نے کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو اس کو حد ماری جائے گی اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولی کی باندی سے وطی کی تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہے کیونکہ نفع حاصل کرنے میں ان لوگوں کے درمیان باہم انبساط ہوتا ہے تو احتمال ہے کہ اس کو وطی مباح ہونے کا گمان ہوا ہو تو یہ شبہہ اشتباہ ہے لیکن چونکہ درحقیقت یہ زنا ہے تو جو کوئی اس کو زناکاری کا عیب لگا دے اس کو بھی حد قذف نہیں ماری جائے گی اور اسی طرح اگر باندی نے کہا

کہ میں گمان کرتی تھی کہ یہ مرد مجھے حلال ہے حالانکہ غلام نے کچھ دعوی نہیں کیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں غلام پر حد نہ ہوگی کیونکہ یہ فعل واحد ہے۔ وان وطی جاریۃ اخیہ او عمہ وقال ظننت انہا تحل لی حد لانہ لا انبساط فی المال فیما بینہما وکذا سائر المحارم سوی الولاد لما بینا۔ اور اگر اپنے بھائی یا چچا کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان تھا کہ یہ مجھے حلال ہے تو حد مارا جائے گا کیونکہ اس کے اور چچا کے درمیان مال کے بارہ میں کوئی انبساط نہیں ہوتا ہے اور یہی حکم دیگر محارم مثل ماموں وخالہ وغیرہ کا ہے سوائے ان کے جن سے ولادت کی قرابت ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ یعنی باپ و دادا وغیرہ میں بوجہ قرابت ولادت کے مال سے نفع اٹھانے کا انبساط ہوتا ہے یعنی باہم اپنی گنجائش ہوتی ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھاویں تو شبہہ حلت کو بھی گنجائش ہے اور ماموں وخالہ وچچا وغیرہ میں ایسا انبساط نہیں تو شبہہ کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ ومن زفت الیہ غیر امرأتہ وقالت النساء انہا زوجتک فوطیہا لاحد علیہ وعلیہ المہر قضی بذلک علی رض وبالعدۃ ولانہ اعتمد دلیلا وھو الاخبار فی موضع الاشتباہ اذ الانسان لا یمیز بین امرأتہ وبین غیرہا فی اول الوھلۃ فصار کالمغرور ولایحد قاذفہ الا فی روایۃ عن ابی یوسف رح لان الملک منعدم حقیقۃ۔ اگر نکاح کے بعد زفاف کی رات کو شوہر کے پاس اس کی زوجہ کے سوائے دوسری عورت بھیج دی گئی اور عورتوں نے کہا کہ یہی تیری زوجہ ہے پس اس نے اس سے وطی کر لی تو اس پر حد نہیں ہے ولیکن اس پر مہر لازم ہوگا یعنی عورت کا جو مہر ہوتا ہو وہ دینا پڑے گا۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے مہر کا اور عدت واجب ہونے کا حکم دیا (شارحین کو یا اثر نہیں ملا لیکن اسی پر اجماع ہے ف ع) اور اس واسطے حد نہ ہوگی کہ مرد نے عورتوں کے خبر دینے کو مقام اشتباہ میں دلیل جانا اس واسطے کہ انسان کو اول ہی بارے میں اپنی زوجہ وغیر زوجہ میں تمیز نہیں ہو سکتی ہے تو یہ شخص بھی ایسا ہو گیا جیسے دھوکا کھایا ہوا (یعنی جس کو کسی عورت نے دھوکا دیا کہ مجھ سے نکاح کر لے حالانکہ وہ غیر کے نکاح میں ہے یا غیر کی بھاگی ہوئی لونڈی ہے اور اس کو معلوم نہ تھا پس اس نے بعد نکاح کے وطی کی تو اس پر حد نہیں ہوتی ہے پس ایسا ہی یہاں ہے۔ ع۔) اور جو شخص اس کو زناء کی تہمت لگا دے تو اس کو حد قذف نہ ماری جائے گی بوجہ وطی حرام کے کیونکہ ملکیت درحقیقت نادر ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے ولیکن ابو یوسف رح سے ایک روایت یہ بھی آئی کہ اس کی تہمت دینے والے کو حد ماری جائے۔ ومن وجد امرأۃ علی فراشہ فوطیہا فعلیہ الحد لانہ لا اشتباہ بعد طول الصحبۃ فلم یکن الظن مستندا الی دلیل وھذا لانہ قد ینام علی فراشہا غیرہا من المحارم التی فی بیتہا وکذا اذا کان اعمی لانہ یمکنہ التمییز بالسوال وغیرہ الا اذا کان دعاہا فاجابتہ اجنبیۃ وقالت انا زوجتک فواقعہا لان الاخبار دلیل۔ جس نے اپنے بچھونے پر ایک عورت کو پا کر اس سے وطی کر لی تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ دیر تک ساتھ رہنے کے بعد زوجہ میں اشتباہ نہیں ہو سکتا ہے تو اس کا گمان کسی دلیل کی جانب مستند نہ ہوا تو اشتباہ نہ ہوا کیونکہ کبھی اس کے بچھونے پر اس کی زوجہ کے سوائے اس کی ماں بہن وغیرہ دیگر محارم جو اس کے گھر میں ہے سو رہا کرتی ہیں۔ اسی طرح یہ مرد اگر اندھا ہو تو بھی اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ وہ پوچھ کر یا اور طور سے امتیاز کر سکتا ہے لیکن اگر ایسا ہو کہ اندھے نے اپنے بستر والی عورت کو بلایا اس نے قبول کیا اور کہا کہ میں تیری زوجہ ہوں۔ پس اس نے اس کے ساتھ وطی کر لی تو حد واجب نہ ہوگی کیونکہ خبر دینا ایک دلیل ہے ف۔ اور اگر وہ صرف وطی کرانے پر آمادہ ہوئی یا اس نے زبان سے اچھا کہدیا اور اندھے نے وطی کی تو حد ماری جائے گی۔ د۔ ومن تزوج امرأۃ لا یحل لہ نکاحہا فوطیہا لا یجب علیہ الحد عند ابی حنیفۃ رح لکنہ یوجع عقوبۃ اذا کان علم بذلک

وقال ابو یوسف ومحمد والشافعیؒ علیه الحد اذا کان عالما بذلک لانه عقد لم یصادف محله فیلغو کما اذا اضیف الی الذکور وهذا لان محل التصرف مایکون محلا لحکمه وحکمه الحل وهی من المحرمات ولابی حنیفةؒ ان العقد صادف محله لان محل التصرف مایقبل مقصوده والانثی من بنات بنی آدم قابلة للتوالد وهو المقصود فکان ینبغی ان ینعقد فی حق جمیع الاحکام الا انه تقاعد عن افادة حقیقة الحل فیورث الشبهة لان الشبهة مایشبه الثابت لانفس الثابت الا انه ارتکب جریمة ولیس فیها حد مقدر فیعزر۔ جس مرد نے ایسی عورت سے نکاح کیا جو دائمی حرام ہے کہ اس سے نکاح حلال نہیں ہے پھر اس سے وطی کی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر حد واجب نہ ہوگی ولیکن اس کو عذاب کی دردناک تکلیف دی جائے گی۔ بشرطیکہ جان بوجھ کر ایسا کیا ہو (اور یہی سفیان ثوری و زفر کا قول ہے) اور امام ابویوسف ومحمد و شافعی نے (اور امام مالک واحمد و دیگر فقہائے) کہا کہ اس پر حد واجب ہوگی بشرطیکہ جان بوجھ کر کیا ہو کیونکہ یہ نکاح اپنے محل پر واقع نہیں ہوا تو لغو ہوگیا جیسے کسی نے کسی مرد یا طفل کے ساتھ نکاح باندھا تو لغو ہوتا ہے اس واسطے کہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو حکم نکاح کا محل ہو اور حکم نکاح یہ ہے کہ حلت ثابت ہو حالانکہ مسئلہ میں جو عورت ہے وہ دائمی محرمات سے ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد اپنے محل پر واقع ہوا۔ کیونکہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو مقصود کے قابل ہو اور نکاح کا مقصود یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور اولاد آدم ہیں سے عورتیں سب اسی قابل ہیں تو چاہیئے کہ یہ نکاح جملہ احکام کے حق میں منعقد ہو لیکن شرعی تحریم سے اس نے حقیقی حلت کا فائدہ نہیں دیا۔ پس اس عقد سے ایک شبہہ پیدا ہوگیا کیونکہ شبہہ وہی ہے جو ثابت کے مشابہ ہو نہ وہ کہ خود ثابت ہو مگر چونکہ اس شخص نے ایک جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم میں کوئی حد مقرری نہیں ہے تو اس کو تعزیر دی جائے گی ف سے ولیکن اس مسئلہ میں فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔ الخلاصہ۔ اور جامع الرموز میں نقل کیا کہ متون میں فتوی صاحبین کے قول پر ہے المضمرات۔ لیکن شروح میں امام کے قول کو ترجیح دی لہذا تصحیح القدوری میں کہا کہ امام کے قول پر فتوی دینا اولی ہے۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر تعزیر یہ ہوگی کہ ایسے شخص کو قتل کر دیا جائے جیسے حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ میرے ماموں ابوبردہ بن نیار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جھنڈا دے کر بھیجا تھا کہ جس شخص نے اپنے باپ کی زوجہ سے نکاح کیا ہے اس کا سر کاٹ لاوے رواہ الترمذی وغیرہ۔ اور اس لئے کہ اگر اجنبی عورت یا اپنی باندی کی مقعد میں وطی کرے تو اسی قسم کی سزائے تعزیری درر وغیرہ میں مذکور ہے تو ماں بہن وغیرہ کا نکاح جو اس سے زیادہ قوی ہے بدرجۂ اولی ایسی تعزیر کا مستحق ہے اور فطرت و خلاف فطرت کا فرق معارض لشدت فحش ہے واللہ تعالی اعلم۔ ومن وطی اجنبیة فیمادون الفرج یعزر لانه منکر لیس فیه شئ مقدر ومن اتی امرأة فی الموضع المکروه او عمل عمل قوم لوط فلاحد علیه عند ابی حنیفةؒ ویعزر وقال فی الجامع الصغیر ویودع فی السجن وقالا هو کالزناء فیحد وهو احد قولی الشافعیؒ وقال فی قول یقتلان بکل حال لقوله علیه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول ویروی فارجموا الاعلی والاسفل ولهما انه فی معنی الزناء لانه قضاء الشهوة فی محل مشتهی علی سبیل الکمال علی وجه تمحض حراما القصد سفح الماء وله انه لیس بزناء لاختلاف الصحابة فی موجبه من الاحراق بالنار وهدم الجدار والتنکیس من مکان مرتفع باتباع الاحجار وغیر ذلک ولاهو فی معنی الزناء لانه لیس فیه اضاعة الولد واشتباه الانساب وکذا هو اندر وقوعا لانعدام الداعی فی احد الجانبین والداعی الی الزناء من الجانبین وما رواه محمول علی السیاسة او علی المستحل الا انه یعزر عنده لما بیناه — اور جس مرد نے کسی اجنبیہ عورت سے شرمگاہ فرج و مقعد کے سوائے مجامعت کی (مثلاً آلہ مرد اس کے

ران یا پیٹ سے لگایا، تو ایسے شخص کو تعزیر دی جائے گی اس واسطے کہ یہ فعل ممنوع ہے لیکن اس کے واسطے کوئی سزائے محدود نہیں ہے اور جس مرد نے کسی عورت سے مقام مکروہ یعنی مقعد میں وطی کی یا اس نے قوم لوط کا فعل کیا یعنی مرد جوان نے خواہ طفل سے مقعد میں وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر حد زنا نہیں ہے بلکہ وہ تعزیر دیا جاوے۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا اور وہ قید خانہ میں ڈال دیا جاوے یعنی یہاں تک کہ توبہ کرے اور صاحبین نے کہا کہ لواطت مانند زناء کے ہے تو حد ماری جائے گی (یعنی محصن کو رجم اور غیر محصن کو درے مارے جاویں)۔ اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک قول ہے اور دوسرا قول شافعی یہ کہ لواطت کرنے والے وکرانے والے دونوں کو ہر حال میں قتل کیا جائے گا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاعل و مفعول بہ دونوں کو قتل کرو۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اوپر والے اور نیچے والے دونوں کو پتھروں سے مار ڈالو۔ رواہ احمد وابو داؤد والترمذی وابن ماجہ والحق انہ حدیث حسن۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ لواطت بھی زناء کے معنی میں ہے کیونکہ لواطت اپنی شہوت کو ایسے محل میں پوری کرنا جس کی خواہش پورے طور پر ہوتی ہے یہ شہوت محض حرام طور پر منی بہانا ہے (یعنی جب زنا کے معنی پورے ہوئے تو اس کی سزا بھی مثل سزائے زنا ہو گی) اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لواطت در حقیقت زناء نہیں ہے کیونکہ اس کی سزا میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے کہ آگ سے جلایا جاوے یا اس پر دیوار ڈہائی جاوے یا اونچے مکان سے اوندھا گرایا جاوے اور اوپر سے پتھر برسائے جاویں وغیر ذلک اور یہ فعل معنی میں زناء نہیں ہے کیونکہ اس میں بچہ کو ضائع کرنا اور نسب کو مشتبہ کرنا لازم نہیں ہے اور یہ فعل بہ نسبت زناء کے کمتر واقع ہوتا ہے اس واسطے کہ لواطت میں ایک طرف سے خواہش موجود ہے اور جو حدیث امام شافعی نے روایت فرمائی جس سے دونوں کو سزائے قتل یا رجم ثابت ہوتی ہے وہ اس امر پر محمول ہے کہ امام بطور سیاست ایسا کرے یا لواطت کرنے والا اس کو حلال سمجھتا ہو ولیکن ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کو تعزیر دی جائے گی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ف۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے اپنے غلام یا اپنی باندی یا زوجہ سے اگرچہ بنکاح فاسد ہو مقعد میں لواطت کی تو بالاجماع اس کو حد نہیں ماری جائے گی۔ الکافی۔ اگرچہ یہ فعل اس پر حرام ہے اور یہی زیادات میں مصرح ہے اور زوجہ سے مقعد میں وطی کرنا بالاجماع حرام ہے اور اگر سوائے ان کے کسی اجنبی سے لواطت کی تو اس کو حد ماری جائے گی اور بحر الرائق میں ہے کہ لواطت کی حرمت زناء سے بہت سخت ہے کیونکہ عقلاً و شرعاً و طبعاً سب طرح حرام و غلیظ ہے اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور سعید ابن یسار نے روایت کی کہ حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا گیا کہ ہم چھوکریاں خرید کر ان سے تحمیض کرتے ہیں فرمایا کہ تحمیض کیا چیز ہے عرض کیا گیا کہ ان کی مقعد میں وطی کرتے ہیں فرمایا کہ اف کیا کوئی مسلمان ایسا کرتا ہے رواہ النسائی۔ اور نافع سے کہا گیا کہ تم ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہو کہ عورتوں کی مقعد میں وطی کرنا جائز ہے تو نافع نے فرمایا کہ واللہ لوگوں نے مجھ پر جھوٹ باندھا ہے رواہ النسائی۔

اور حضرت ابو بکرؓ نے لواطت کی فاعل و مفعول دونوں پر دیوار گروا دی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تلوار سے قتل کر کے آگ میں جلانے کا حکم دیا اور بیہقی نے مرسل روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دونوں کے جلانے پر اتفاق کیا۔ م ع۔

ومن وطی بھیمۃ فلا حد علیہ لانہ لیس فی معنی الزنا فی کونہ جنایۃ وفی وجود الداعی لان الطبع السلیم ینفر عنہ والحامل علیہ نہایۃ السفہ او فرط الشبق ولھذا لا یجب سترہ الا انہ یعزر لما بینا والذی یروی انہ تذبح البھیمۃ وتحرق فذلک لقطع التحدث بہ

دلیں ہواجب۔ اور جس نے کسی چوپائے سے وطی کی تو اس پہ حد زنا واجب نہیں ہے کیونکہ جرم ہونے ہیں اور خواہش پائے جانے میں یہ فعل زنا کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہے اور اس فعل کا باعث نہایت حماقت یا شدت شہوت ہے اسی واسطے مادہ جانور کا ستر ڈھکنا واجب نہیں ہے پس یہ زنا نہ ہوا ولیکن وطی کنندہ کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ یہ فعل نکرہ ہے اور جو حدیث میں آیا کہ جس چوپائے سے یہ فعل کیا گیا اس کو ذبح کر کے جلا دیا جائے تو یہ حکم اس واسطے تھا کہ لوگ اس کا واقعہ بیان نہ کرتے رہیں اور ایسا کرنا واجب نہیں ہے ف۔ واضح ہو کہ چوپایہ سے وطی بالاجماع حرام ہے اور اختلاف اس بارہ میں ہے کہ اس پر حد زنا جاری ہو یا نہیں تو چاروں فقہاء کے نزدیک اس میں حد نہیں ہے ولیکن تعزیر دی جائے گی اور تعزیر میں بحسب مصلحت امام کو قتل کا اختیار ہے چنانچہ جس شخص کو لواطت کی عادت ہو تو امام اس کو قتل کر دے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کو تم مادہ جانور پر پاؤ تو اس کو قتل کرو اور چوپایہ کو بھی قتل کرو۔ پس ابن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ چوپایہ کا کیا قصور ہے تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کچھ نہیں سنا ولیکن میری رائے یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکروہ جانا کہ جس جانور کے ساتھ یہ فعل کیا گیا ہے اس کا گوشت کھایا جائے یا اس سے دودھ وغیرہ کا نفع اٹھایا جائے رواہ الترمذی۔

اور یہ وجہ دوسری حدیث میں مصرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی مادہ جانور پر پڑے وہ ملعون ہے اور اس کو قتل کر دو اور اس مادہ جانور کو بھی قتل کر دو یہ کہنے کو نہ رہے کہ یہی وہ مادہ جانور ہے جس کے ساتھ ایسا اور ایسا کیا گیا۔ رواہ احمد و ابوداؤد والنسائی والحاکم۔ اور بیہقی نے اس حدیث کی طرف میل کیا۔ ف ع

ومن زنى فى دار الحرب او فى دار البغى ثم خرج الينا لايقام عليه الحد وعند الشافعى رحمه الله يحد لانه التزم باسلامه احكامه اينما كان مقامه ولنا قوله عليه السلام لايقام الحدود فى دار الحرب ولان المقصود هو الانزجار وولاية الامام منقطعة فيهما فيعرى الوجوب عن الفائدة ولايقام بعد ما خرج لانها لم تنعقد موجبة فلا تنقلب موجبة ولو غزى من له ولاية الاقامة بنفسه كالخليفة وامير المصر يقيم الحد على من زنى فى معسكره لانه تحت يده بخلاف امير العسكر والسرية لانه لم يفوض اليهما الاقامة - اور جس شخص نے ایسے کافروں کے ملک میں زنا کیا جن سے لڑائی ہے یا باغیوں کے ملک میں زنا کیا پھر ہماری ملک میں نکل آیا یعنی یہاں زنا کا اقرار کر دیا تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی۔ اور امام شافعی کے نزدیک حد مارا جائے کیونکہ اس نے مسلمان ہونے کے ساتھ اپنے اوپر اسلام کے احکام لازم کر لئے چاہے جہاں ہو اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ دار الحرب میں حدود قائم نہیں کئے جاتے ہیں۔ اور اس وجہ سے کہ حد سے مقصود یہ ہے کہ وہ اس فعل سے باز رہے حالانکہ امام کی ولایت حربیوں اور باغیوں کے ملک سے منقطع ہے تو حد واجب ہونا بے فائدہ ہے اور وہاں سے دار الاسلام میں آنے کے بعد بھی حد قائم نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ مخش کام جس وقت سرزد ہوا موجب حد نہ تھا تو اب بدل کر موجب نہ ہو جائے گا۔ اور اگر جہاد میں ایسا سردار موجود ہو جو خود حد قائم کر سکتا ہے جیسے سلطان اور صوبہ کا حاکم تو لشکریں میں سے جو شخص زنا کرے اس پر اپنی لشکر گاہ میں حد قائم کرے کیونکہ یہ اس کے ماتحت ہے بخلاف لشکر کے سردار یا کسی ٹکڑے کے سردار کے کیونکہ ایسے سردار کو حد قائم کرنا سپرد نہیں کیا گیا ہے ف اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر سپرد کیا گیا ہو تو جائز ہے اور واضح ہو کہ مصنف نے جو حدیث لکھی وہ نہیں پائی گئی ولیکن شافعی نے یہی قول زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملوں کو لکھا کہ دار الحرب میں کسی مسلمان پر حد

قائم نہ کریں رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور چونکہ یہ حکم بہ مشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم تھا تو بمنزلہ حدیث ہے بلکہ اجماع خود حجت ہے اور ابن ابی شیبہ نے اسی کے مانند ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور بسر بن ارطاۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جہاد میں چوروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی۔ اور ترمذی نے کہا کہ دشمن کے سامنے ایسا نہ کرنا اس خیال سے ہے کہ ایسا نہ ہو وہ دشمنوں سے جا ملے۔ واذا دخل حربی دارنا بامان فزنی بذمیة اوزنی ذمی بحربیة یحد الذمی والذمیة عند ابی حنیفۃؒ ولا یحد الحربی والحربیة وھو قول محمدؒ فی ذمی یعنی اذا زنی بحربیة فاما اذا زنی الحربی بذمیة لا یحدان عند محمدؒ وھو قول ابی یوسفؒ وقال ابی یوسفؒ یحدون کلھم وھو قولہ الآخر لابی یوسفؒ ان المستامن التزم احکامنا مدة مقامہ فی دارنا فی المعاملات کما ان الذمی التزمھا مدة عمرہ ولھذا یحد حد القذف ویقتل قصاصا بخلاف حد الشرب لانہ یعتقد اباحتہ ولھما انہ مادخل للقرار بل لحاجة کالتجارة ونحوھا فلم یصر من اھل دارنا ولھذا یتمکن من الرجوع الی دار الحرب ولا یقتل المسلم ولا الذمی بہ وانما التزم من الحکم ما یرجع الی تحصیل مقصودہ وھو حقوق العباد لانہ لما طمع فی الانصاف یلتزم الانصاف والقصاص وحد القذف من حقوقھم اما حد الزنا حق الشرع ولمحمدؒ وھو الفرق ان الاصل فی باب الزنا فعل الرجل والمرأة تابعة لہ علی ما نذکرہ ان شاء اللہ تعالی فامتناع الحد فی حق الاصل یوجب امتناعہ فی حق التبع اما الامتناع فی حق التبع لا یوجب الامتناع فی حق الاصل نظیرہ اذا زنی البالغ بصبیة او مجنونة وتمکین البالغة من الصبی والمجنون ولابی حنیفۃؒ فیہ ان فعل الحربی المستامن زنا لانہ مخاطب بالحرمات علی ما ھو الصحیح وان لم یکن مخاطبا بالشرع علی اصلنا والتمکین من فعل ھو زنا موجب للحد علیھا بخلاف الصبی والمجنون لانھما لا یخاطبان ونظیر ھذا الاختلاف اذا زنی المکرہ بالمطاوعة تحد المطاوعة عندہ وعند محمدؒ لا تحد۔ **اگر کوئی حربی امان لے کر دار الاسلام میں آیا اور کسی ذمیہ عورت سے زنا کیا یا کوئی حربیہ عورت امان لے کر دار الاسلام میں آئی اور اس سے کسی ذمی مرد نے زنا کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی صورت میں ذمیہ عورت کو حد ماری جائے گی اور مرد حربی پر حد نہ ہوگی اور دوسری صورت میں ذمی مرد کو حد ماری جائے گی اور حربیہ عورت محدود نہ ہوگی۔** اور ذمی مرد کے حق میں امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے یعنی جب ذمی مرد نے حربیہ عورت سے زنا کیا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک ذمی مرد کو حد ماری جائے گی اور اگر حربی مرد نے ذمیہ عورت سے زنا کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک دونوں کو حد نہیں ماری جائے گی۔ اور یہی ابو یوسفؒ کا پہلا قول ہے پھر امام یوسفؒ نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ ان سب کو حد ماری جائے گی۔ اور ابو یوسفؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جو حربی عورت یا مرد امان لے کر ہمارے دار الاسلام میں آیا تو اس نے التزام کر لیا کہ جب تک اپنے معاملات کے واسطے یہاں ٹھہرے گا برابر ہمارے احکام کے موافق عمل کرے گا جیسے ذمی مرد و عورت نے اپنی تمام عمر کے واسطے یہی التزام کیا ہے اسی واسطے اگر وہ کسی کو زنا کی تہمت لگاوے تو اس کو حد قذف ماری جاتی ہے اور اگر کسی کو ناحق قتل کرے تو وہ قصاص میں قتل کیا جاتا ہے پس زنا کرتے میں بھی حد ماری جائیگی بخلاف شراب خوری کی حد کے کیونکہ وہ شراب کو مباح سمجھتا ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حربی عورت یا مرد یہاں ٹھہرنے کو نہیں آیا ہے بلکہ تجارت وغیرہ کسی ضرورت سے آیا ہے تو وہ دار الاسلام کے رہنے والوں یعنی مسلمانوں یا ذمیوں میں سے نہیں ہوا اسی وجہ سے اس کو قدرت ہوتی ہے کہ دار الحرب کو لوٹ جائے اور اگر اس کو مسلمان یا کسی ذمی نے قتل کیا تو مسلمان یا ذمی کو اس کے قصاص میں قتل نہیں کیا جاتا ہے۔ اور ہمارے احکام کو التزام اس نے صرف اسی قدر کیا ہے کہ جس سے

اس کا مقصود حاصل ہو اور وہ بندے کے حقوق ہیں کیونکہ حربی نے انصاف کی طمع کی تو یہی التزام کیا کہ انصاف سے جو مجھ پر لازم ہو گا وہ بھی لیا جاوے اور قصاص و حدقذف ایسی چیز ہے جس سے بندوں کا حق متعلق ہے یعنی انصاف مقتضی ہے کہ قاتل سے قصاص لیا جائے۔ اور فحش تہمت لگانا مقتضی ہے کہ اس کو سزا دی جائے لہذا حربی کو اس کے التزام سے موافق قصاص و حدقذف کی سزا دی جائے گی اور حد زنا صرف شرع کا حق ہے تو یہ حربی کے التزام میں داخل نہ ہو گی۔

اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذمی مرد و ذمیہ عورت میں فرق ہے اور وہ یہ کہ زنا کے بارے میں مرد کا فعل اصل ہے اور عورت اس کے تابع ہے۔ چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے تو جب اصل یعنی مرد کے حق میں حد ممتنع ہوئی تو لازم آیا کہ اس کے تابع یعنی عورت ذمیہ کے حق میں بھی ممتنع ہو بخلاف اس کے کہ درصورتیکہ تابع کے حق میں یعنی حربیہ عورت کے حق میں ممتنع ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی اصل یعنی مرد ذمی کے حق میں بھی ممتنع ہو اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب مرد بالغ نے کسی لڑکی یا مجنونہ عورت سے زنا کیا تو لڑکی یا مجنونہ پر حد نہ ہونے سے مرد سے حد ساقط نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر بالغہ عورت نے کسی طفل یا مجنون کو اپنے اوپر قابو دیا تو طفل و مجنون سے حد ساقط ہونے کی وجہ سے عورت کی حد بھی ساقط ہے کیونکہ وہ تابعہ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی امان لے کر آیا اس کا بدفعلی کرنا درحقیقت زنا ہے کیونکہ کافروں کو بھی یہ حکم ہے کہ حرام نہ کریں اور یہی صحیح قول ہے اگرچہ وہ شریعت پر عمل کرنے کے واسطے مخاطب نہیں ہیں اور جب کافرہ عورت نے اپنے اوپر زنا کا قابو دیا تو یہ حد زنا کا موجب ہے یعنی عورت کافرہ پر حد واجب ہو گی۔ لیکن یہ صرف ذمیہ عورت میں ہے برخلاف طفل و مجنون کے یہ دونوں شریعت سے مخاطب نہیں ہیں اور اس اختلاف کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی مرد پر سلطان نے زبردستی کی کہ وہ ایک عورت سے زنا کرے حالانکہ عورت خوشی سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت کو حد ماری جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک عورت بھی محدود نہ ہو گی ف۔ کیونکہ مرد مجبور ہے حد ساقط ہے اور وہ اصل تھا تو عورت تابعہ سے بھی ساقط ہو گی۔ قال واذا زنى الصبي او المجنون بامرأة طاوعته فلا حد عليه ولا عليها وهو رواية عن ابي يوسفؒ وان زنى صحيح بمجنونة وصغيرة تجامع مثلها حد الرجل خاصة وهذا بالاجماع۔

اور اگر طفل یا مجنون کو قابو دیا تو ان پر حد نہیں اور نہ عورت پر حد ہے اور زفرؒ و شافعیؒ نے کہا کہ عورت پر حد واجب ہو گی اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے (اور یہی مالکؒ و احمدؒ کا قول ہے) اور اگر مرد تندرست نے کسی مجنونہ عورت سے یا ایسی لڑکی سے جو قابل جماع ہے زنا کیا تو فقط مرد کو حد ماری جائے گی یعنی مجنونہ و صغیرہ پر حد نہ ہو گی اور اس پر اجماع ہے ف۔ پس اختلاف صرف اول صورت میں ہے کہ جب عورت بالغہ نے طفل یا مجنون سے زنا کرایا تو عورت پر حد ہو گی یا نہ ہو گی۔ لهما ان العذر من جانبها لا يوجب سقوط الحد من جانبه فكذا العذر من جانبه وهذا لان كلا منهما مؤاخذ بفعله ولنا ان فعل الزناء يتحقق منه وانما هي محل الفعل ولهذا يسمى هو واطيا وزانيا والمرأة موطوءة مزنيا بها الا انها سميت زانية مجازا تسمية للمفعول باسم الفاعل كالراضية في معنى المرضية او لكونها مسببة بالتمكين فيتعلق الحد في حقها بالتمكين من قبيح الزناء وهو فعل من هو مخاطب بالكف عنه ومؤثم على مباشرة وفعل الصبي ليس بهذه الصفة فلا نياط به الحد۔ زفرؒ و شافعیؒ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب عذر ہونے سے مرد کی جانب حد ساقط ہونا لازم نہیں آتا ہے اسی طرح مرد کی

جانب عذر ہونے سے عورت کے ذمہ سے حد ساقط نہ ہوگی۔ اور یہ اس واسطے ہے کہ زانی، زانیہ میں سے ہر ایک فعل پر ماخوذ ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زنا کرنا مرد کی طرف سے متحقق ہوتا ہے اور عورت تو اس فعل کا محل ہے اسی واسطے وطی کرنے والا وزانی صرف مرد کو کہتے ہیں اور عورت موطوءہ ومزنیہ کہلاتی ہے لیکن قرآن میں جو اس کو زانیہ کہا تو وہ مجازاً ہے خواہ اس سبب سے کہ مفعول کو فاعل کا نام دے دیا جیسے مرضیہ کو راضیہ کہتے ہیں یا اس سبب سے کہ زنا کا سبب پیدا کرنے والی وہی ہو جاتی ہے کہ اس نے اپنے اوپر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اس وجہ سے متعلق ہوئی کہ اس نے اپنے اوپر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اس وجہ سے متعلق ہوئی کہ اس نے اس قبیح فعل پر قابو دیا اور یہ فعل قبیح اس مرد کا ہے جس کو اس سے باز رہنے کا حکم تھا اور طفل کا فعل اس صفت کا نہیں ہے تو اس کے فعل کے ساتھ حد متعلق نہ ہوگی۔ قال ومن اکرھہ السلطان حتی زنی فلاحد علیہ وکان ابوحنیفۃؒ یقول اولا یحد وھو قول زفرؒ لان الزنا من الرجل لایکون الا بعد انتشار الآلۃ وذلک دلیل الطواعیۃ ثم رجع عنہ فقال لاحد علیہ لان سببہ الملجیٔ قائم ظاھرا والانتشار دلیل متردد لانہ قد یکون من غیر قصد لان الانتشار قد یکون طبعا لاطوعا کما فی النائم فاورث شبھۃ وان اکرھہ غیر السلطان حد عند ابی حنیفۃؒ وقالا لایحد لان الاکراہ عندھما قد یتحقق من غیر السلطان لان المؤثر خوف الھلاک وانہ یتحقق من غیرہ ولہ ان الاکراہ من غیرہ لایدوم الا نادرا لتمکنہ من الاستعانۃ بالسلطان او بجماعۃ المسلمین وتمکنہ دفعہ بنفسہ بالسلاح والنادر لاحکم لہ فلا یسقط بہ الحد بخلاف السلطان لانہ لایمکنہ الاستعانۃ بغیرہ ولا الخروج بالسلاح علیہ فافترقا۔

اور جس مرد پر سلطان نے زبردستی کی یعنی اس کو قتل وغیرہ کا خوف دلایا حتی کہ اس نے زنا کیا تو زانی پر حد نہ ہوگی۔ اور ابوحنیفہ پہلے کہتے تھے کہ حد ماری جائے گی اور یہی زفرؒ کا قول ہے اس واسطے کہ مرد سے زنا جب ہی صادر ہوتا ہے کہ اس کا آلہ منتشر ہو یعنی قائم ہو اور منتشر ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے بخواہش خاطر ایسا کیا۔ پھر ابوحنیفہ نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ اس پر حد نہیں ہے کیونکہ جس سبب نے اس کو اس فعل پر آمادہ کیا وہ ظاہر قائم ہے اور انتشار کو دلیل گرداننے میں تردد ہے کیونکہ انتشار کبھی بغیر قصد کے ہو جاتا ہے یعنی بمقتضائے طبیعت ہوتا ہے نہ بقصد وارادہ جیسے خواب میں ہے پس شبہ پیدا ہو گیا اور اگر اس کو سوائے سلطان کے کسی نے مجبور کیا ہو تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک حد مارا جائے گا اور صاحبین نے کہا کہ حد نہیں مارا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک اکراہ کبھی سلطان کے سوائے دوسری سے بھی متحقق ہوتا ہے اس لئے کہ موثر تو خوف ہلاکت ہے اور یہ دوسرے کی طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی طرف سے جو اکراہ ہو وہ پائدار نہیں ہوتا مگر شاذ ونادر کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ سلطان سے فریاد کرے یا مسلمانوں کی جماعت سے مدد مانگے یا خود اس کو ہتھیار کے ذریعہ سے دفع کرے اور جو چیز نادر ہو اس کا کچھ حکم نہیں ہوتا تو ایسے اکراہ سے حد ساقط نہ ہوگی بخلاف سلطان کے کہ اس کا اکراہ معتبر ہے کیونکہ وہ دوسرے سے مدد نہیں لے سکتا اور نہ سلطان پر ہتھیار اٹھا سکتا ہے تو سلطان وغیر سلطان میں فرق ہو گیا۔ ومن اقر اربع مرات فی مجالس مختلفۃ انہ زنی بفلانۃ وقالت ھی تزوجنی او اقرت بالزنا وقال الرجل تزوجتھا فلاحد علیہ وعلیہ المھر فی ذلک لان دعوی النکاح یحتمل الصدق وھو یقوم بالطرفین فاورث

شبہۃ واذا سقط الحد وجب المھر تعظیما لخطر البضع - اگر ایک مرد نے چار مرتبہ مختلف مجلسوں میں اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے فلانہ عورت سے زنا کیا اور یہ عورت کہتی ہے کہ نہیں بلکہ اس نے میرے ساتھ نکاح کیا ہے یا ایک عورت نے اس طرح زنا کا اقرار کیا اور مرد کہتا ہے کہ میں نے اس کے ساتھ نکاح کیا ہے تو مرد پر حد نہ ہوگی بلکہ دونوں صورتوں میں اس پر مہر واجب ہوگا کیونکہ دعوی نکاح میں صدق کا احتمال ہے اور نکاح ان دونوں کے درمیان قائم ہوگا تو شبہہ پیدا ہوگیا اور جب حد ساقط ہوگئی تو اندام عورت کے شرافت ظاہر کرنے پر مہر واجب ہوا - ومن زنی بجاریۃ فقتلھا فانہ یحد وعلیہ القیمۃ معناہ قتلھا بفعل الزنا لانہ جنی جنایتین فیوفر علی کل واحد منھما حکمہ وعن ابی یوسفؒ انہ لا یحد لان تقرر ضمان القیمۃ سبب لملک الامۃ فصار کما اذا اشتراھا بعد ما زنی بھا وھو علی ھذا الاختلاف واعتراض سبب الملک قبل اقامۃ الحد یوجب سقوطہ کما اذا ملک المسروق قبل القطع ولھما انہ ضمان قتل فلا یوجب الملک لانہ ضمان دم ولو کان یوجبہ فی العین کما فی ھبۃ المسروق لا فی منافع البضع لانھا استوفیت والملک یثبت مستندا فلا یظھر فی المستوفی لکونھا معدومۃ وھذا بخلاف ما اذا زنی بھا فاذھب عینھا یجب علیہ قیمتھا ویسقط الحد لان الملک ھنالک یثبت فی الجثۃ العمیاء وھی عین فاورثت شبھۃ - ایک مرد نے غیر کی چھوکری سے زنا کیا کہ وہ مرگئی تو زانی حد مارا جائے گا اور اس پر قیمت واجب ہوگی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زنا کے فعل سے وہ مری کیونکہ اس شخص نے دو جرم کیے زنا کرنا اور مار ڈالنا تو ہر ایک پر اس کا حکم مترتب ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ وہ حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ زانی پر تاوان قیمت ثابت ہونا اس امر کا سبب ہے کہ وہ باندی کا مالک ہوگیا تو ایسا ہوا کہ گویا باندی سے زنا کرنے کے بعد اس کو خرید لیا لیکن اس مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ حد قائم ہونے سے پہلے سبب ملک پیدا ہو جانا حد ساقط ہونے کا موجب ہے جیسے چور مال مسروقہ کا ہاتھ کاٹے جانے سے پہلے مالک ہوگیا تو ہاتھ کاٹا جانا ساقط ہو جاتا ہے - اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس پر قتل کا تاوان ہے تو وہ موجب ملک نہیں ہے کیونکہ یہ خون کا عوض ہے اور اگر یہ تاوان موجب ملک ہوتا تو بھی عین باندی کی ملک لازم کرتا جیسے مال مسروقہ ہبہ کرنے کی صورت میں ہے یعنی چور کو مال مسروقہ ہبہ کر دیا گیا - یوں ہی باندی کی ذات اس کی ملک میں آگئی اور اس کی منفعت فرج کے مالک ہونے کا موجب نہیں ہے کیونکہ یہ منفعت تو پہلے حاصل کر لی گئی اور ملک کا ثبوت استنادی ہوا تو حاصل کی ہوئی منفعت میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ وہ منفعت معدوم ہو چکی اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب غیر کی چھوکری سے زنا کر کے اس کی ایک آنکھ اندھی کر دی تو اس پر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسی صورت میں اس کانی کی ملکیت ثابت ہوگی حالانکہ یہ ایک عین ہے تو شبہہ پیدا ہوگیا ف - یعنی پہلی صورت میں جب وہ مرگئی تو قابل ملکیت نہیں ہے اور اگر ملکیت ظاہر بھی ہو تو اس باندی کی عین ذات میں ہوگی نہ اس کی منفعت میں کیونکہ منفعت حاصل کرنا کوئی باقی چیز نہیں ہے بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں کانی باندی باقی ہے قال وکل شیء صنعہ الامام الذی لیس فوقہ امام فلا حد علیہ الا القصاص فانہ یؤخذ بہ وبالاموال لان الحدود حق اللہ تعالے واقامتھا الیہ لا الی غیرہ ولا یمکنہ ان یقیم علی نفسہ لانہ لا یفید بخلاف حقوق العباد لانہ یستوفیہ ولی الحق اما بتمکینہ او بالاستعانۃ بمنعۃ المسلمین والقصاص والاموال منھا واما حد القذف قالوا المغلب فیہ حق الشرع فحکمہ سائر الحدود التی ھی حق اللہ تعالے - اور جو

حرکت مسلمانوں کا ایسا امام کرے جس کے اوپر کوئی امام نہیں ہے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی سوائے قصاص کے یعنی اگر اس پر کسی مسلمان کا قصاص واجب ہو تو اس کے واسطے ماخوذ ہوگا اور مالوں کے واسطے بھی ماخوذ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود تو حق الٰہی عزوجل ہیں اور حدود کا قائم کرنا امام ہی کے اختیار میں ہے دوسرے کے اختیار میں نہیں ہے کیونکہ وہی سب سے بڑا ہے اور اس سے یہ ممکن نہیں کہ اپنی ذات پر خود حد قائم کرے کیونکہ یہ بے فائدہ ہے بخلاف بندوں کے حقوق کے کیونکہ جو بندہ حقدار ہے وہ اپنا حق حاصل کرلے گا خواہ اس طرح کہ حقدار کو امام خود قابو دے دے یا وہ مسلمانوں کے لشکر و قوت سے مدد لے کر اپنا حق حاصل کرے گا اور قصاص و اموال اسی قسم کے ہیں یعنی حقوق العباد سے ہیں اور رہی حد القذف (مثلاً امام نے کسی کو زناکاری کی تہمت لگائی) اور حد قذف میں جیسے حق شرع ہے ویسی ہی بندہ کا بھی حق متعلق ہے تو دونوں میں سے کس حق کا لحاظ کیا جائے گا) علماء نے جواب دیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے تو اس کا حکم بھی مثل ان حدود کے ہوگیا جو خالص حق الٰہی عزوجل ہیں ف۔ اس باب سے متعلق چند فروعات سرسری بیان کئے جاتے ہیں چاہئے کہ اپنے اپنے موقع سے متعلق کئے جاویں، زنا، اقرار سے ثابت ہوتا ہے مگر اقرار صریح ہو اور اس وقت نشہ نہ ہو اور مرد و عورت میں سے کوئی دوسرے کی تکذیب نہ کرے یا اس کا کذب ظاہر نہ ہو اس طرح کہ "مرد عضو تناسل کٹا ہوا نکلے یا عورت کو رتق ہو یعنی ہڈیاں نزدیک" ہو کر دخول کے قابل نہ ہوں اور اگر مرد نے گونگی عورت کے ساتھ یا عورت نے گونگے مرد کے ساتھ زنا کا اقرار کیا تو ثبوت نہ ہوگا کیونکہ شاید یہاں کوئی ایسی بات ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہے اور اگر نشہ میں زنا یا چوری کا اقرار کیا تو حد نہیں ہے کیونکہ شاید جھوٹا اقرار کیا ہو۔ ہاں اگر گواہوں کے سامنے زنا یا چوری کی تو حد مارا جائے گا، اگر اقراری نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا حد مارے جانے کے وقت بھاگا یا اقرار سے انکار کیا تو یہ رجوع ہے جیسے مرتد ہونے سے انکار کرنا توبہ ہے۔ اگر اپنے محصن ہونے کا اقرار کیا پھر رجوع کیا تو صحیح ہے یوں ہی جو حدود خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہیں جیسے شراب خوری کی حد اور چوری کی حد اگر اقرار سے ان کا ثبوت ہو پھر وہ اقرار سے پھر جاوے تو صحیح ہے۔ اگر کسی پر رجم کا حکم ہوگیا۔ پھر قبل رجم کے کسی نے قید خانہ میں جاکے اس کی آنکھ پھوڑ دی یا اس کو قتل کر دیا تو اس پر کچھ قصاص یا عوض نہیں ہے اور اگر رجم کا حکم ہونے سے پہلے اس نے ایسا کیا پس اگر عمداً ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر خطا سے ہو تو دیت واجب ہوگی۔ اگر مریض پر درے واجب ہوں ولیکن اس کی صحت سے مایوسی ہے تو صحت سے پہلے حد قائم کر دی جائے۔ البحر۔

رجم کے واسطے جو احصان شرط ہے وہ چند باتوں سے پورا ہوتا ہے اول آزاد دوم عاقل ہو سوم بالغ ہو چہارم مسلمان ہو پنجم اس نے محصنہ عورت سے نکاح صحیح کے ساتھ دخول کیا ہو۔ پس اگر پہلے نکاح فاسد ہو پھر دخول کے وقت نکاح صحیح ہوگیا ہو تو کافی ہے۔ ششم یہ کہ وطی کے وقت وہ اس کی منکوحہ دونوں بصفت احصان موجود ہوں۔ ہفتم یہ کہ مرتد ہو جانے سے اس کا احصان باطل نہ ہوا ہو۔ اور واضح ہو کہ احصان باقی رہنے کے واسطے نکاح باقی رہنا شرط نہیں ہے حتی کہ اگر اپنی عمر میں ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دے کر مجردی کی حالت میں کسی عورت سے زنا کیا تو حد مارا جائے گا۔ کتاب میں معلوم ہوا کہ شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے خواہ شبہہ فعلی ہو یا شبہہ حکمی اور منجملہ شبہہ حکمی کے یہ ہے کہ اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی یا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دے اور اس نے تجارت میں کوئی باندی خریدی اور اس باندی سے مولیٰ نے وطی کی حالانکہ اس غلام پر اس قدر قرضہ چڑھ گیا ہے کہ اس کے مال و گردن سب کو محیط ہے یا مال غنیمت کی باندی سے قبل اس کے کہ تقسیم ہو وطی کی خواہ وہ غنیمت دارالاسلام میں محفوظ کرنے کے بعد ہو یا پہلے ہو یا خریدی ہوئی باندی کا حیض

سے استبراء کرنے سے پہلے وطی کی یا اپنی ایسی زوجہ سے وطی کی جو مرتد ہونے سے اس پر حرام ہو گئی یا اپنے پسر بالغ کو اس نے اپنے اوپر قابو دیا یا مرد نے اپنی زوجہ کی ماں سے یا پہلے خاوند کی بیٹی سے جماع کر لیا ہے ان سب صورتوں میں وطی حرام ہے لیکن حد واجب نہ ہو گی شبہہ فعل میں حلال ہونے کا گمان کافی ہے اور گمان کا دعویٰ کرنا معتبر ہے اگرچہ اسکو گمان نہ ہوا ہو۔ پس اگر ایک شخص نے گمان کا دعویٰ کیا اور دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اقرار کیا تھا کہ مجھے کچھ گمان نہیں ہوا تو گواہی قبول نہ ہو گی۔ اگر مرد یا عورت میں سے فقط ایک نے گمان کا دعویٰ کیا تو دوسرے کو بھی حد نہیں ماری جائے گی۔ النہر۔ جلق لگانا حرام ہے اور اگر ظاہر ہو تو حاکم اس کو سزا دے گا اور اگر اپنی زوجہ یا باندی کو اپنے ذکر سے ہاتھ ملنے دیا حتی کہ انزال ہو گیا تو مکروہ ہے ولیکن اس پر کوئی سزا واجب نہ ہو گی۔ الجوہرہ۔ اگر ایک عورت کو زنا کرنے کے لئے اجارہ پر مقرر کیا تو حد واجب نہ ہو گی۔ ت۔ اور حق یہ ہے کہ حد واجب ہو گی جیسے اگر عورت خدمت کے لئے رکھی گئی اور اس سے وطی کی تو حد واجب ہے۔ الفتح۔ اگر کسی شہر کے حاکم یا صوبہ دار نے زنا کیا کہ اس پر حد واجب ہوئی تو سلطان کے حکم سے اس کو حد ماری جائے گی۔ ت د۔

باب الشہادۃ علی الزنا والرجوع عنہا

یہ باب زنا پر گواہی دینے اور گواہی سے پھر جانے کے بیان میں ہے۔ قال واذا شهد الشهود بحد متقادم لم يمنعهم عن اقامته بعدهم عن الامام لم تقبل شهادتهم الا فی حد القذف خاصة۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے گذشتہ زمانہ کی حد پر گواہی دی حالانکہ گواہی ادا کرنی ان کو امام سے دور ہونا مانع نہیں تھا اور کوئی عذر مثل دیگر مرض وخوف راہ وغیرہ کے بھی مانع نہیں تھا۔ ت، تو ان کی گواہی قبول نہ ہو گی سوائے خاص حد قذف کے ف یعنی اگر کسی نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگائی جس کے چند گواہ ہیں پھر جب مقذوف نے مدت کے بعد دعویٰ کیا اس وقت گواہوں نے گواہی دی تو ان کی گواہی قبول ہو گی کیونکہ فی الفور ان پر گواہی واجب نہیں تھی۔ م۔ وفی الجامع الصغير واذا شهد عليه الشهود بسرقة او بشرب خمر او بزنا بعد حين لم يؤخذ به وضمن السرقة۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر گواہوں نے کسی شخص پر چوری کرنے کی یا شراب خوری کی یا زنا کرنے کی گواہی بعد ایک مدت کے دی تو ایسی گواہی پر وہ ماخوذ نہ ہو گا مگر مال مسروقہ کا ضامن ہو گا۔ ف یعنی حد کے واسطے یہ گواہی جو بغیر عذر کے تاخیر کی گئی ہے قبول نہ ہو گی لیکن مال مسروقہ جو بندہ کا حق ہے اس میں یہ گواہی قبول ہو گی کیونکہ جب چور پر حد سرقہ قائم نہ ہو تو مال مسروقہ کی ضمانت اس پر لازم ہو گی پھر واضح ہو کہ تقادم کی مقدار میں تفصیل ہے چنانچہ شراب خوری میں تقادم یہ ہے کہ جب شراب پینے والے کے منہ سے شراب کی بدبو زائل ہو گئی اس وقت گواہوں نے گواہی دی اور زنا و سرقہ وغیرہ میں تقادم یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایک مہینہ گذر جانے پر گواہی دی اور یہی اصح ہے۔ ت د۔ اور اگر متقادم زنا کی گواہی دی تو بعض کے نزدیک گواہوں کو حد قذف ماری جائے گی اور بعض نے کہا کہ نہیں القاضیخان۔ بالجملہ جب حد متقادم پر گواہی دیں اور یہ تاخیر بغیر عذر رہے تو گواہی قبول نہ ہو گی سوائے حد قذف کے اور ضمان مال سرقہ کے۔ والاصل ان الحدود الخالصة حقا لله تعالى تبطل بالتقادم خلافا للشافعیؒ وهو يعتبرها بحقوق العباد وبالاقرار الذى هو احدى الحجتين ولنا ان الشاهد مخير بين

الحسنيين من اداء الشهادة والستر فالتاخير ان كان لاختيار الستر فالاقدام على الاداء بعد ذلك لضغينة هيجته ولعداوة حركته فيتهم فيها وان كان التاخير لا للستر يصير فاسقا آثما فتيقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا يعادى نفسه فحد الزنا وشرب الخمر والسرقة خالص حق الله تعالى حتى يصح الرجوع عنها بعد الاقرار فيكون التقادم فيه مانعا وحد القذف فيه حق العبد لما فيه من دفع العار عنه ولهذا لا يصح رجوعه بعد الاقرار والتقادم غير مانع فى حقوق العباد لان الدعوى فيه شرط فيحمل تاخيرهم على انعدام الدعوى فلا يوجب تفسيقهم بخلاف حد السرقة لان الدعوى ليست بشرط فيه لانه خالص حق الله تعالى على ما مر وانما شرطت للمال ولان الحكم يدار على كون الحد حقا لله فلا يعتبر وجود التهمة فى كل فرد ولان السرقة تقام على الاستسرار على غرة عن المالك فيجب على الشاهد اعلامه وبالكتمان يصير فاسقا آثما ثم التقادم كما يمنع قبول الشهادة فى الابتداء يمنع الاقامة بعد القضاء عندنا خلافا لزفرؒ حتى لو هرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا يقام عليه الحد لان الامضاء من القضاء فى باب الحدود واختلفوا فى حد التقادم واشار فى الجامع الصغير الى ستة اشهر فانه قال بعد حين وهكذا اشار الطحاویؒ وابوحنيفةؒ لم يقدر فى ذلك وفوضه الى راى القاضى فى كل عصر وعن محمدؒ انه قدره بشهر لان ما دونه عاجل وهو رواية عن ابى حنيفة وابى يوسفؒ وهو الاصح وهذا اذا لم يكن بين القاضى وبينهم مسيرة شهر اما اذا كان تقبل شهادتهم لان المانع بعدهم عن الامام فلا يتحقق التهمة والتقادم فى حد الشرب كذلك عند محمدؒ وعندهما يقدر بزوال الرائحة على ما ياتى فى بابه ان شاء الله تعالى۔ اور اصل یہ ہے کہ جو حدود خالص حق اللہ عزوجل ہیں وہ دیر ہو جانے سے باطل ہو جاتے ہیں اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ جیسے بندوں کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں یہ بھی باطل نہ ہوں گے اور نیز اقرار پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر حد زنا وغیرہ جو خالص حدود الٰہی ہیں اگر دیر گزر جانے کے بعد مجرم نے خود اقرار کیا تو اس پر حد جاری کی جاتی ہے۔ اسی طرح اگر گواہوں سے ثبوت ہوا تو بھی جاری کی جائے گی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہ کو دو باتوں میں اختیار تھا ایک یہ کہ ثواب کی نیت سے گواہی ادا کرے اور دوم یہ کہ مجرم کی پردہ پوشی کرے پس گواہی تاخیر کرنا اگر اس وجہ سے تھا کہ اس نے پردہ پوشی اختیار کی تو اس کے بعد ادائے شہادت پر آمادہ ہوتا یا تو جوش کینہ کی وجہ سے ہے یا عداوت اس کا باعث ہے تو وہ اپنی گواہی میں متہم ہوگا اور اگر تاخیر کرنا بنظر پردہ پوشی نہیں تھا تو وہ فاسق گنہگار ہو جائے گا تو ہم کو یہاں ایک امر یقینی معلوم ہے کہ جس سے گواہی قبول نہ ہو بخلاف اقرار کے کیونکہ آدمی اپنی ذات کا دشمن نہیں ہوتا تو حد زنا و شراب خوری و چوری خالص حق اللہ عزوجل ہیں حتیٰ کہ بعد اقرار کے ان سے پھر جانا صحیح ہے تو دیر ہو جانا اس میں گواہی قبول ہونے سے روکتا ہے اور حد القذف میں بندہ کا حق ہے کیونکہ اس میں بندہ کے ذمہ سے عار دور ہوتی ہے اسی واسطے قذف کا اقرار کرنے کے بعد اس سے پھر جانا صحیح نہیں ہے اور بندوں کے حقوق میں دیر ہو جانا کچھ مانع نہیں ہوتا کیونکہ اس میں دعویٰ شرط ہے تو گواہی میں تاخیر کرنا اس امر پر محمول ہوگا کہ ہنوز دعویٰ ندارد تھا تو گواہوں کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا بخلاف حد سرقہ کے کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے واسطے دعویٰ شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ خالص حق الٰہی ہے جیسا کہ اوپر گزرا ہاں مال مسروقہ کے واسطے البتہ دعویٰ شرط ہے اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار اس امر پر ہے کہ حد خالص حق اللہ عزوجل ہو یعنی گواہی قبول نہ

ہونا یعنی کینہ یا عداوت کے ایک امر پوشیدہ ہے جس پر اطلاع نہیں ہو سکتی تو حکم کا مدار اس بات پر ہے کہ یہ حد خالص حق الہی ہو) تو ہر فرد میں تہمت کا پایا جانا ضرور نہیں ہے (جیسے سفر میں مشقت کی وجہ سے نماز کا قصر ہوتا ہے اور ہر فرد کو مشقت لاحق ہونا امر مخفی ہے تو رخصت کا مدار صرف سفر کی مقدار پر ہے خواہ مشقت ہو یا نہ ہو) اور اس دلیل سے کہ چوری تو مالک کو دھوکا دے کر خفیہ طور پر عمل میں لائی جاتی ہے پس گواہ پر واجب ہے کہ اس سے آگاہ کر دے اور جب اس نے چھپایا تو فاسق گنہگار ہو گیا۔ (اور فاسق کی گواہی قبول نہیں اور گواہ پر آگاہ کرنا اس واسطے واجب ہے کہ جس کے یہاں چوری ہوئی اس کو خود نہیں معلوم کہ کس نے چوری کا مشاہدہ کیا تاکہ وہ گواہی طلب کرے بلکہ گواہ پر خود ہی آگاہ کرنا واجب ہے) پھر دیر ہو جانے سے جیسے ابتداء میں گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اسی طرح حکم قاضی ہو جانے کے بعد حد قائم کرنے سے بھی مانع ہے بخلاف قول زفر کے حتیٰ کہ ہمارے نزدیک اگر تھوڑی حد جاری ہونے کے بعد مجرم بھاگ گیا پھر دراز زمانہ ہو جانے کے بعد پکڑا گیا تو اس پر باقی حد قائم نہ ہوگی کیونکہ حدود کے معاملہ میں اس کو قائم کرنا بھی منجملہ حکم قضاء کے ہے یعنی جب تک قائم نہ ہوئی گویا حکم قاضی پورا نہ ہوا۔ پھر تقادم یعنی زمانہ دراز کی مقدار میں اختلاف ہے اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں اشارہ کیا کہ وہ چھ ماہ کی مقدار ہے بعد حین اور حین کی مقدار چھ ماہ ہے جیسا کہ باب قسم میں گزرا اور ایسا ہی طحاوی نے اشارہ کیا ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس کی کوئی مدت مقرر نہیں کی بلکہ ہر زمانہ کے قاضی کی رائے پر چھوڑا اور امام محمدؒ نے ایک روایت میں مدت بعید کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہے کیونکہ مہینہ سے کم قریب ہے۔ اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ سے ہے اور یہی اصح ہے اور اس قدر مدت کا زمانہ بعید ہو جانا جب ہی ہوگا کہ قاضی اور گواہوں کے درمیان ایک ماہ کی مسافت نہ ہو اور اگر اتنی دوری ہو تو ان کی گواہی فوراً قبول ہوگی۔ کیونکہ امام سے اس قدر دور ہونا ادائے گواہی سے مانع ہوا یعنی انہوں نے دیر نہیں کی تو کینہ و عداوت وغیرہ کی تہمت متحقق نہ ہوگی اور شراب خوری کی حد میں زمانہ دراز ہو جانے کی مقدار امام محمدؒ کے نزدیک یہی ایک ماہ ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ شراب خوار کے منہ کی بدبو جاتی رہے۔ چنانچہ شراب خواری کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا **ف** اگر زانی نے زمانہ دراز گزرنے کے بعد اپنی زناء کا اقرار کیا تو اسکا اقرار قبول ہوگا کیونکہ اس میں کچھ تہمت نہیں ہے جیسا کہ شیخ مصنفؒ نے بیان کیا ہے۔

واذا شهدوا على رجل انه زنى بفلانة وفلانة غائبة فانه يحد وان شهدوا انه سرق من فلان وهو غائب لم يقطع والفرق ان بالغيبة ينعدم الدعوى وهى شرط فى السرقة دون الزناء وبالحضور يتوهم دعوى الشبهة ولا معتبر بالموهوم۔

اگر گواہوں نے ایک مرد پر گواہی یہ دی کہ اس نے فلانہ عورت سے زناء کیا حالانکہ یہ عورت کہیں غائب ہے یعنی شہر میں موجود نہیں ہے تو مرد کو حد ماری جائے گی اور اگر گواہوں نے کسی شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے فلاں کا مال چرایا ہے حالانکہ فلاں شخص غائب ہے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اور دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ غائب ہونے کی وجہ سے دعویٰ نہ دار د ہوگا حالانکہ چوری میں دعویٰ شرط ہے اور زناء میں شرط نہیں ہے اور فلانہ عورت کے حاضر ہونے میں یہ وہم ہے کہ شاید شبہہ کا دعویٰ ہو اور خالی وہم کا کچھ اعتبار نہیں **ف** تو اس وہم کی وجہ سے توقف نہ ہوگا بلکہ حد زناء جاری کی جائے گی اور چوری کی گواہی بوجہ دعویٰ

ہونگے کے قبول نہ ہوگی۔ وان شھدوا انہ زنی بامرأۃ لا یعرفونھا لم یحد۔ اور اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے ایک عورت سے زنا کیا جس کو ہم پہچانتے نہیں ہیں تو وہ حد نہیں مارا جائے گا۔ لاحتمال انھا امرأتہ او امتہ بل ھو الظاھر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ یہ عورت اس کی منکوحہ جورو یا مملوک باندی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے ف۔ کیونکہ مسلمان کے حال سے گمان یہی ہے کہ وہ حلال کے سوائے حرام کاری نہیں کرے گا۔ وان اقر بذلک حد۔ اور اگر اس مرد نے خود اقرار کر دیا کہ اس نے زنا کیا ہے تو حد مارا جائے گا لانہ لا یخفی علیہ امتہ او امرأتہ۔ کیونکہ اس پر خود اپنی باندی یا زوجہ مخفی نہیں ہو سکتی ہے۔ وان شھد اثنان انہ زنی بفلانۃ فاستکرھھا و اٰخران انھا طاوعتہ درئ الحد عنھما جمیعا عند ابی حنیفۃ رح وھو قول زفر رح وقالا یحد الرجل خاصۃ لاتفاقھما علی الموجب وتفرد احدھما بزیادۃ جنایۃ وھو الاکراہ بخلاف جانبھا لان طواعیتھا شرط تحقق الموجب فی حقھا ولم یثبت لاختلافھما ولہ انہ اختلف المشھود علیہ، لان الزنا فعل واحد یقوم بھما ولان شاھدی الطواعیۃ صارا قاذفین لھما وانما یسقط الحد عنھما بشھادۃ شاھدی الاکراہ لان زنا رھا مکرھۃ یسقط احصانھا فصارا خصمین فی ذلک۔ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے فلانہ عورت سے بجبر زنا کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت اس سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں سے حد دور کی جائے گی اور یہی زفر رح کا قول ہے۔ اور صاحبین نے کہا کہ فقط مرد کو حد ماری جائے گی کیونکہ دونوں فریق گواہوں کے مرد پر حد واجب ہونے کے واسطے متحد ہیں اور تنہا ایک فریق نے جرم اکراہ زیادہ کرنے کی گواہی دی اور عورت کی جانب یہ بات نہیں ہے کیونکہ اس کا رضامند ہونا اس پر حد واجب ہونے کے واسطے شرط ہے۔ اور یہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ دونوں فریق مختلف ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کی گواہی دی اس میں دونوں نے اختلاف کیا کیونکہ زنا ایک فعل ہے جو مرد و عورت دونوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے (تو بھی ایک فعل برضامندی اور باکراہ دونوں طرح نہیں ہو سکتا اور اس وجہ سے کہ رضامندی کے دونوں گواہ ان دونوں کے حق میں تہمت لگانے والے ہو گئے۔ (کیونکہ زنا میں چار گواہ شرط ہیں تو جب کم ہوئے تو زنا ثبوت نہ ہوگا تو ان دونوں کا قول مرد و عورت کے حق میں تہمت ہو گیا) اور بجبر زنا کی گواہی دینے والے دونوں گواہ سے بھی مرد و عورت سے حد ساقط ہے کیونکہ عورت کا بہ مجبوری زنا کرانا اس کے محصنہ ہونے کو ساقط کرتا ہے کیونکہ زنا پایا گیا مگر گناہ نہیں ہوا تو یہ دونوں گواہ بھی تہمت رکھنے والے خصوم ہو گئے۔ وان شھد اثنان انہ زنی بامرأۃ بالکوفۃ و اٰخران انہ زنی بھا بالبصرۃ درئ الحد عنھما لان المشھود بہ فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المکان ولم یتم علی کل واحد منھما نصاب الشھادۃ ولا یحد الشھود خلافا لزفر رح لشبھۃ الاتحاد الصورۃ والمرأۃ۔ اور اگر دو گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے کوفہ میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اسی عورت سے بصرہ میں زنا کیا یعنی ایک ہی وقت ذکر کیا حالانکہ دونوں جگہ میں بہت فاصلہ ہے تو مرد و عورت دونوں سے حد دور کی جائے گی کیونکہ فعل زنا جس کی گواہی دی ہے وہ جگہ مختلف ہونے سے بدل گیا اور ہر جگہ کے فعل پر گواہی کا نصاب پورا نہیں ہے یعنی کسی جگہ کے واسطے پورے چار گواہ نہیں ہیں اور گواہوں کو بھی تہمت کی حد نہیں ماری جائیگی

کیونکہ اتحاد کا شبہ بنظر اتحاد صورت اور عورت کے موجود ہے اور اس میں زفر کا خلاف ہے۔ وان اختلفوا فی بیت واحد حد الرجل والمرأۃ معناہ ان یشہد کل اثنین علی الزنا فی زاویۃ وھذا استحسان والقیاس ان لا یحد لاختلاف المکان حقیقۃ وجہ الاستحسان ان التوفیق ممکن بان یکون ابتداء الفعل فی زاویۃ والانتھاء فی زاویۃ اخری بالاضطراب او لان الواقع فی وسط البیت فیحسبہ من فی المقدم فی المقدم ومن فی المؤخر فیشہد بحسب ما عندہ ۔ اور اگر گواہوں نے ایک کوٹھری میں ایسا اختلاف کیا تو مرد و عورت دونوں کو حد ماری جائے گی اور اس کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہ گواہی دیں کہ اس کونے میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہ گواہی دیں کہ اس دوسرے کونے میں زنا کیا اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ حد نہ ماری جائے کیونکہ جگہ میں درحقیقت اختلاف ہے اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کو متفق کرنا ممکن ہے بایں طورکہ فعل کی ابتداء ایک کونے میں ہوئی ہو اور اضطرابی حرکت کی وجہ سے جاکر دوسرے کونے میں ختم ہوا ہو یا بایں طور کہ کوٹھری کے بیچ میں یہ فعل واقع ہوا تو جس نے آگے سے دیکھا اس نے آگے کے کونے میں خیال کیا اور جس نے پیچھے سے دیکھا اس نے پچھلے کونے میں خیال کیا پس ہر ایک نے اپنے خیال کے موافق گواہی دی۔

وان شہد اربعۃ انہ زنی بامرأۃ بالنخیلۃ عند طلوع الشمس واربعۃ انہ زنی بھا عند طلوع الشمس بدیر ھند درئ الحد عنہم جمیعا اما عنھما فلانا تیقنا بکذب احد الفریقین من غیر عین واما عن الشہود فلاحتمال صدق کل فریق ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اس نے فلاں عورت سے موضع نخلہ میں طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا اور دوسرے چار گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اسی عورت کے ساتھ طلوع آفتاب کے وقت موضع دیر ہند میں زنا کیا تو مرد و عورت دونوں سے اور دونوں فریق گواہوں سے سب سے حد دور کی جائے گی۔ پس مرد و عورت سے اس واسطے دور ہوگی کہ ہم کو دونوں فریق گواہوں میں سے ایک فریق غیر معین کا دروغ یقیناً معلوم ہے اور کسی فریق گواہ پر بھی حد قذف جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر فریق میں صدق کا احتمال ہے۔ وان شہد اربعۃ علی امرأۃ بالزنا وھی بکر درئ الحد عنھما وعنہم لان الزنا لا یتحقق مع بقاء البکارۃ ومعنی المسألۃ ان النساء نظرن الیھا فقلن انھا بکر وشہادتھن حجۃ فی اسقاط الحد ولیس بحجۃ فی ایجابہ فلھذا اسقط الحد عنھما ولا یجب علیھم اور اگر چار گواہوں نے ایک عورت پر زنا کی گواہی دی حالانکہ وہ باکرہ موجود ہے تو عورت اور گواہوں سب سے حد دور کی جائے گی کیونکہ بکارت باقی ہونے کے ساتھ زنا نہیں ہو سکتا ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورتوں نے اس عورت کو دیکھ کر کہا کہ یہ باکرہ ہے اور حد دور کرنے کے واسطے عورتوں کی گواہی حجت ہے مگر حد واجب ہونے میں حجت نہیں ہے لہذا اس عورت اور مرد سے ساقط ہوگئی اور گواہوں پر حد قذف واجب نہ ہوئی۔ وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا وھم عمیان او محدودون فی قذف او احدھم عبد ومحدود فی قذف فانھم یحدون ولا یحد المشہود علیہ لانہ لا یثبت بشہادتھم المال فکیف یثبت الحد وھم لیسوا من اھل اداء الشہادۃ والعبد لیس باھل للتحمل والاداء فلم یثبت شبھۃ الزنا لان الزنا یثبت بالاداء ۔ اور اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی حالانکہ یہ گواہ اندھے ہیں یا کبھی ان کو جھوٹی تہمت لگانے کی حد قذف ماری گئی ہے یا ان میں کوئی غلام ہے یا حد قذف مارا گیا ہے تو ان گواہوں

کو حد قذف ماری جائے گی بشرطیکہ جس پر زنار کی گواہی دی ہے وہ دعوی کرے ۔ت ا اور جس شخص پر انہوں نے زنار کی گواہی دی اس کو حد زنا نہیں ماری جائے گی کیونکہ ایسے گواہوں کی گواہی سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے تو حد کیونکر ثابت ہوگی حالانکہ یہ لوگ گواہی ادا کرنے کے لائق نہیں ہیں اور غلام کو گواہ ہونے اور ادا کرنے میں کسی کی لیاقت نہیں ہے تو زنار کا شبہہ بھی ثابت نہ ہوا کیونکہ زنار ثابت ہونا گواہی ادا کرنے سے ہوتا ہے ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ ان میں سے کسی کا گواہی ادا کرنا جائز نہیں تو ان کا قول گواہی نہوا بلکہ تہمت ہوا لہذا تہمت کی حد میں ہر ایک کو (۸۰) کوڑے مارے جائیں گے ۔ وان شهدوا بذلك وهم فساق لم يحدوا لان الفاسق من اهل الاداء والتحمل وان كان فى ادائه نوع قصور لتهمة الفسق ولهذا لو قضى القاضى بشهادة فاسق ينفذ عندنا فيثبت بشهادتهم شبهة الزناء وباعتبار قصور فى الاداء لتهمة الفسق يثبت شبهة عدم الزناء فلهذا امتنع الحدان وسياتى فيه خلاف الشافعیؒ بناء على اصله ان الفاسق ليس من اهل الشهادة فهو كالعبد عنده ۔ اور اگر گواہوں نے زنار کی گواہی دی درحالیکہ وہ فاسق ہیں یا بعد گواہی کے ثابت ہوا کہ یہ لوگ فاسق ہیں تو ان کو حد قذف نہیں ماری جائے گی کیونکہ فاسق میں یہ لیاقت ہے کہ گواہ بن کر ادا کرے اگرچہ اس کے ادا کرنے میں بوجہ عیب فسق کے ایک طرح کا قصور ہے لہذا اگر فاسق کی گواہی پر قاضی نے حکم دے دیا تو ہمارے نزدیک نافذ ہو جائے گا۔ پس ان فاسقوں کی گواہی سے زناء کا شبہہ پیدا ہو جائے گا ۔ اور چونکہ فسق کے عیب سے گواہی ادا کرنے میں قصور ہے تو یہ بھی شبہہ پیدا ہوگا کہ مشہود علیہ نے زنار نہیں کیا لہذا دونوں پر حد واجب نہ ہوگی اور ان میں امام شافعیؒ کا اختلاف عنقریب آتا ہے اس بناء پر کہ شافعی کے نزدیک فاسق لائق گواہی نہیں ہے پس ان کے نزدیک فاسق مثل غلام کے ہے ف۔ پھر ان فاسقوں سے حد قذف جبھی ساقط ہوگی کہ چار گواہ یا زیادہ ہوں ۔ وان نقص عدد الشهود عن اربعة حدوا لانهم قذفة اذلا حسبة عند نقصان العدد وخروج الشهادة عن القذف باعتبارها ۔ اور اگر گواہوں کا شمار چار سے کم ہو تو سب کو حد قذف ماری جائے گی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں اس واسطے کہ شمار کم ہونے کی صورت میں شرعی ثواب کے لئے گواہی نہیں ہو سکتی اور اس گواہی کا بہتان سے خارج ہونا اسی لحاظ سے تھا کہ وہ شرعی گواہی ہے ۔ وان شهد اربعة على رجل بالزناء فضرب بشهادتهم ثم وجد احدهم عبدا او محدودا فى قذف فانهم يحدون لانهم قذفة اذ الشهود ثلثة ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنار کی گواہی دی پس ان کی گواہی پر اس کو حد ماری گئی پھر ان چاروں میں سے ایک گواہ غلام نکلا یا وہ کسی کو تہمت لگانے میں حد مارا گیا ہے تو ان سب کو حد ماری جائے گی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں جبکہ تین ہی رہ گئے ۔ وليس عليهم ولا على بيت المال ارش الضرب وان رجم فديته على بيت المال وهذا عند ابى حنيفة وقالا ارش الضرب ايضا على بيت المال قال العبد الضعيف عصمه الله معناه اذا كان جرحه وعلى هذا الخلاف اذا مات من الضرب اذ الاحتراز عن الجرح خارج عن الوسع فينتظم الجارح وغيره فيضاف الى شهادتهم فيضمنون بالرجوع وعند عدم الرجوع يجب على بيت المال لانه ينتقل فعل الجلاد الى القاضى وهو عامل للمسلمين فتجب الغرامة فى مالهم فصار كالرجم والقصاص ولابى حنيفةؒ

ان الواجب هو الجلد وهو ضرب مولم غير جارح ولا مهلك فلا يقع جارحا ظاهرا الا لمعنى فى الضارب وهو قلة هداية فاقتصر عليه الا انه لا يجب عليه الغرمان فى الصحيح كيلا يمتنع الناس عن الاقامة مخافة الغرامة ۔

پھر اگر مشہود علیہ کو درے مارے گئے ہوں جس سے وہ مجروح ہو تو زخم کا جرمانہ ان گواہوں پر نہ ہوگا اور بیت المال پر بھی نہ ہوگا اور اگر وہ سنگسار کر کے مار ڈالا گیا ہو تو اس کی دیت بیت المال پر ہوگی اور یہ سب امام ابوحنیفہ کا قول ہے (بلکہ رجم کی صورت میں سب کا اتفاق ہے) اور درے مارے جانے کی صورت میں بھی صاحبین نے کہا کہ چوٹ کا معاوضہ بیت المال پر ہوگا۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ قول اس وقت ہے کہ درے سے صرف چوٹ نہیں بلکہ زخم آگئے ہوں۔ اور اسی طرح اگر دروں کی مار سے وہ مر گیا تو بھی یہی اختلاف ہے یعنی امام کے نزدیک کسی پر کچھ لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی دیت بیت المال پر ہے وعلی ہذا اگر گواہوں نے رجوع کیا یعنی اپنی گواہی سے پھر گئے تو امام کے نزدیک ضامن نہ ہوں گے اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوں گے یعنی زخم کا جرمانہ دیں۔ اور اگر اس سے مر گیا تو دیت دیں اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان گواہوں کی گواہی سے اس پر دروں کی مار واجب ہوئی خواہ کسی طرح پر واقع ہو کیونکہ زخم سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو یہ مار زخمی کرنے والی مار کو بھی شامل ہے تو زخمی ہونا یا زخم سے مر جانا انہیں کی گواہی کی طرف منسوب ہوگا پس گواہی سے پھر جانے کے وقت ضامن ہوں گے اور اگر گواہی سے نہیں پھرے تو یہ ضمانت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ درے مارنے والے کا فعل منتقل ہو کر قاضی کی طرف آئے گا اور قاضی کا فعل تمام مسلمانوں کے واسطے ہے تو اس کا تاوان تمام مسلمانوں کے مال میں واجب ہوا یعنی بیت المال میں واجب ہوا تو دروں کی یہ حالت بھی مثل رجم و قصاص کے ہوگئی۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ان کی گواہی سے فقط درے مارنا واجب ہوا اور وہ صرف ایذا دینے والی چوٹ ہے جو زخمی کرنے والی مہلک نہیں ہے تو بظاہر یہ ضرب زخم کرنے والی نہ ہوگی مگر جبکہ مارنے والوں کی طرف سے کوئی حرکت پائی جائے۔ یعنی اس کو مارنے کا ڈھنگ اچھی طرح نہ ہو تو یہ قصور صرف مارنے والے تک رہے گا اور گواہوں پر نہ آوے گا۔ لیکن مارنے والے پر بھی ضمان واجب نہ ہوگی یہی صحیح قول ہے تاکہ تاوان کے خوف سے لوگ حد مارنے سے انکار نہ کریں وان شهد اربعة على شهادة اربعة على رجل بالزنا لم يحد لما فيها من زيادة الشبهة ولا ضرورة الى تحملها۔ اور اگر چار گواہوں نے دوسرے چار گواہوں کی گواہی پر جو ایک مرد پر زنا کرنے کی بابت ہے گواہی دی تو مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس میں زیادہ شبہہ ہے اور اس کو برداشت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ف اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد پر زنا کرنے کے چار گواہ تھے ان گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسرے چار مردوں کو گواہ کیا۔ پس ان چاروں نے اپنے اصل گواہوں کی گواہی پر اس مرد کے زنا کرنے کی گواہی دی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس میں یہ شبہہ ہے کہ اصل گواہوں کی گواہی نہیں معلوم کس عبارت سے تھی شاید کہ وہ رد کرنے کے قابل ہو۔ اور بر تقدیر اس کے کہ وہ صحیح ہو تو یہ احتمال ہے کہ شاید فرعی گواہوں نے کچھ کم و بیش کر دیا ہو پس اس میں شبہہ پر شبہہ پیدا ہو گیا اور ایسی گواہی اٹھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو رد کر دی جائے گی اور اور جب ان کی گواہی رد ہوئی تو ان کی اصل گواہوں کی بھی گواہی رد ہوگئی۔ فان جاء الاولون فشهدوا على

المعاینۃ فی ذلک امکان لم یحد ایضا معناہ شہدوا علی ذلک الزناء بعینہ لان شہادتہم قد ردت من وجہ برد شہادۃ الفروع فی عین ہذہ الحادثۃ اذ ہم قائمون مقامہم فی الامر والتحمیل ولا یحد الشہود لان عددہم متکامل وامتناع الحد عن المشہود علیہ لنوع شبہۃ وہی کافیۃ لدرء الحد لا لایجابہ **پھر اگر پہلے چاروں یعنی اصلی** گواہوں نے آکر اس مقام میں اپنے معائنہ کی گواہی دی تو بھی مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائے گی اور اس مقام کے معنی یہ ہیں کہ بعینہ اسی زناء پر گواہی دی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اصلی گواہوں کی گواہی بھی ایک طور پر رد کردی گئی اس طرح کہ اسی حادثہ میں ان کے فروع کی گواہی رد کی گئی کیونکہ گواہی کو اٹھانے اور ادا کرنے میں ان کے فروع ان کے حکم سے ان کے قائم مقام ہیں۔ پھر ان گواہوں کو بھی حد قذف نہیں ماری جائے گی۔ نہ اصول کو اور نہ فروع کو کیونکہ ان کا شمار پورا ہے اور جس پر انہوں نے گواہی دی اس سے حد ساقط ہونا ایک قسم شبہہ کی وجہ سے ہے اور یہ شبہہ اس پر سے حد دور کرنے کو کافی ہے مگر گواہوں پر حد قذف واجب ہونے کو کافی نہیں ہے۔ واذا شہد اربعۃ علی رجل بالزناء فرجم فکلما رجع واحد حد الراجع وحدہ وغرم ربع الدیۃ اما الغرامۃ فلانہ بقی من یبقی بشہادتہ ثلثۃ ارباع الحق فیکون الفائت بشہادۃ الراجع ربع الحق وقال الشافعیؒ یجب القتل دون المال بناء علی اصلہ فی شہود القصاص وسنبینہ فی الدیات ان شاء اللہ تعالیٰ واما الحد فمذہب علمائنا الثلثۃؒ وقال زفرؒ لا یحد لانہ ان کان الراجع قاذف الحیّ فقد بطل بالموت وان کان قاذف میت فہو مرجوم بحکم القاضی فیورث ذلک شبہۃ ولنا ان الشہادۃ انما تنقلب قذفا بالرجوع لان بہ تفسخ شہادتہ فجعل للحال قذفا للمیت وقد انفسخت الحجۃ فینفسخ ما ینبنی علیہ وہو القضاء فی حقہ فلا یورث الشبہۃ بخلاف ما اذا قذفہ غیرہ لانہ غیر محصن فی حق غیرہ لقیام القضاء فی حقہ - **اگر چار گواہوں نے ایک مرد محصن پر زناء کی گواہی دی پس وہ** سنگسار کیا گیا تو ہر بار جب کوئی گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو اس کو حد قذف ماری جائے گی اور چوتھائی دیت کا ضامن ہوگا۔ پس ضمان کی وجہ یہ ہے کہ جو کوئی گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے ہیں یعنی تین گواہ تو ان کے ساتھ تین چوتھائی حق رہا تو ایک پھر جانے والے کی وجہ سے ایک چوتھائی حق گیا۔ اور امام شافعی نے کہا کہ جو گواہ اپنی گواہی سے پھرا اس پر مال واجب نہ ہوگا بلکہ اس کا قتل کرنا واجب ہوگا یہ بنا بر ان کی اصل کے جو قصاص کے گواہوں میں ہے یعنی اگر بعد قصاص کے گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو امام شافعی کے نزدیک قتل کیا جاتا ہے اس طرح اگر بعد رجم کے گواہی سے پھرا تو قتل کیا جائے گا اور ہم اس کو باب دیت میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ (لیکن شیخ مصنف نے یہ وعدہ پورا نہیں کیا - ع -)

اور پھرنے والے گواہ کو حد مارنا امام ابو حنیفہؒ وصاحبین کا قول ہے اور امام زفر نے کہا کہ اس کو حد نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ اگر پھرنے والے گواہ نے زندہ کو زناء کی تہمت دی تھی تو اس کے رجم ہوجانے کے بعد حد قذف باطل ہوگئی اور اگر اس کے مرنے کے بعد تہمت دی تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا ہے۔ تو اس سے شبہہ پیدا ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی بدل کر زناء کی تہمت اس وقت ہوجاتی ہے جب اس نے گواہی سے رجوع کیا کیونکہ اسی رجوع سے اس کی گواہی فسخ ہوجاتی ہے تو فی الحال میت کو زناء کی بہتان لگانا ٹھہرائی جائے گی اور ثبوت زناء کی حجت ٹوٹ گئی تو جو امر اس حجت پر مبنی تھا وہ بھی ٹوٹ گیا یعنی اس کے حق میں قضاء قاضی بھی ٹوٹ گئی تو اس سے شبہہ پیدا نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر مرحوم کو کسی دوسرے نے تہمت دی تو اس کو

حد قذف نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں محصن نہیں ہے کیونکہ اس کے لحاظ سے حکم قاضی بمابر قائم ہے ف۔ امام زفرؒ کا استدلال یہ ہے کہ گواہ کو حد قذف ماری جانا اس وقت ہوگا کہ اس نے محصن کو زندگی میں زنا کی تہمت دی ہو اور یہاں جس پر گواہی دی وہ سنگسار ہوگیا پھر جب گواہی سے پھرا تو اس کی گواہی بدل کر زنا کی تہمت نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ اگر مرحوم کی زندگی میں قذف ٹھہراؤ تو اس کے مرنے سے حد قذف مٹ گئی کیونکہ حد قذف میراث نہیں ہوسکتی ہے اور اگر اس کے رجم ہوجانے کے بعد قذف ٹھہرا تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا تو زناکار کو زانی کہنا کچھ تہمت نہیں ہے۔ لیکن جب اس گواہ کے پھرنے سے زنا ثبوت نہیں ہوا تو حقیقۃً زانی نہ ہوا مگر حکم قاضی کی وجہ سے ایک شبہہ ضرور پیدا ہوگیا۔

پس گواہ سے حد قذف بھی ساقط ہوگئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم رجم پوری گواہی پر تھا اور جب ایک گواہی ٹوٹی تو اس گواہ کے حق میں حکم قاضی بھی ٹوٹ گیا تو گواہ بنظر اپنے زعم کے ایسے شخص کو قذف کرنے والا ہوا جس کی نسبت حکم قاضی کا حکم رجم باطل ہے تو کچھ شبہہ نہیں ہوگا کہ اس نے بے عیب محصن کو زنا کی تہمت لگائی۔ ہاں اگر گواہ کے سوائے کوئی دوسرا اس کو زنا کی تہمت لگادے تو قاضی کا حکم اس کے حق میں قائم ہے تو حد قذف نہ ہوگی۔م۔ فان لم یحد المشہود علیہ حتی رجع واحد منہم حدوا جمیعا وسقط الحد عن المشہود علیہ وقال محمد یحد الراجع خاصۃ لان الشہادۃ تاکدت بالقضاء فلا ینفسخ الا فی حق الراجع کما اذا رجع بعد الامضاء ولہما ان الامضاء من القضاء فصار کما اذا رجع واحد منہم قبل القضاء ولہذا سقط الحد عن المشہود علیہ ولو رجع واحد منہم قبل القضاء حدوا جمیعا وقال زفرؒ یحد الراجع خاصۃ لانہ لا یصدق علی غیرہ ولنا ان کلامہم قذف فی الاصل وانما یصیر شہادۃ باتصال القضاء بہ فاذا لم یتصل بقی قذفا فیحدون۔ اور اگر مشہود علیہ کو ابھی تک حد نہیں ماری گئی تھی تا کہ گواہوں میں سے ایک نے رجوع کیا تو ان سب گواہوں کو حد قذف ماری جائے گی اور مشہود علیہ سے حد ساقط ہوجائے گی۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا فقط رجوع کرنے والے گواہ کو حد ماری جائے گی۔ اس واسطے کہ حکم قضاء کے ساتھ میں گواہی مضبوط ہوگئی تو گواہی فسخ نہ ہوگی۔ مگر اسی کے حق میں جس نے گواہی سے رجوع کیا ہے جیسے مشہود علیہ کو حد ماری جانے کے بعد کسی گواہ نے رجوع کیا ہو تو فقط اسی کو حد قذف ماری جاتی ہے اور امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مشہود علیہ کو حد ماردینا منجملہ حکم قضاء کے ہے تو ایسا ہوگیا جیسے حکم قضاء سے پہلے کسی نے رجوع کیا اور اسی وجہ سے مشہود علیہ سے حد ساقط ہوگئی۔ اور اگر حکم قاضی سے پہلے گواہوں میں سے کسی گواہ نے رجوع کی تو ان سب کو حد ماری جائے گی۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ فقط رجوع کرنے والے کو حد ماری جائے گی۔ کیونکہ اس کے قول کی تصدیق دوسرے گواہوں پر نہ ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا کلام اصل میں بہتان ہے اور وہ گواہی جب ہی ہوجاتی ہے کہ اس کے ساتھ حکم قاضی متصل ہو پھر جب حکم قاضی کا اتصال نہ رہا تو وہ بہتان باقی رہا پس سب کو حد ماری جائے گی۔ فان کانوا خمسۃ فرجع احدہم فلا شیء علیہم لانہ بقی من یبقی بشہادتہ کل الحق وھو شہادۃ الاربع۔ اور اگر اس مقدمہ میں پانچ گواہ ہوں پھر ایک گواہی سے پھر گیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ باقی چار گواہوں کی گواہی سے پورا حق ثابت ہے۔ فان رجع آخر حدا

او غرباربع الدیۃ اما الحد فلما ذکرنا واما الغرامۃ فلانہ بقی من یبقی بشہادتہ ثلثۃ ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقی لا رجوع من رجع علی ما عرف ۔ پھر اگر ایک دوسرے گواہ نے رجوع کیا تو ان دونوں کو حد قذف ماری جائے گی اور یہ دونوں چوتھائی دیت کے ضامن ہوں گے ۔ پس حد تو اسی وجہ سے واجب ہوگی جو ہم نے بیان کی یعنی جب پانچ میں سے دو گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کا قول تہمت ہو گیا کیونکہ حکم قاضی کے لائق نہیں ہے جو شہادت قرار پاوے ، اور رہا چہارم کا ضامن ہونا تو یہ اس وجہ سے ہے کہ باقیوں کی گواہی پر تین چوتھائی رہ گیا اور جو گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے اس کا باقی رہنا معتبر ہوتا ہے اور جو پھر گیا اس کا پھرنا معتبر نہیں ہے جیسا کہ کتاب الشہادات میں مذکور رہے ۔ وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فزکوا فرجم فاذا الشہود مجوس او عبید فالدیۃ علی المزکین عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ معناہ اذا رجعوا عن التزکیۃ وقال ابو یوسف ومحمد علی بیت المال وقیل ہذا اذا قالوا تعمدنا التزکیۃ مع علمنا بحالہم لہما انہم اثنوا علی الشہود خیرا فصار کما اذا اثنوا علی المشہود علیہ خیرا بان شہدوا علی احصانہ ولہ ان الشہادۃ انما تصیر حجۃ عاملۃ بالتزکیۃ فکانت التزکیۃ فی معنی علۃ العلۃ فیضاف الحکم الیہا بخلاف شہود الاحصان لانہ محض الشرط ولا فرق بینہما اذا شہدوا بلفظۃ الشہادۃ او اخبروا وہذا اذا اخبروا بالحریۃ والاسلام اما اذا قالوا ہم عدول وظہروا عبیدا لا یضمنون لان العبد قد یکون عدلا ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پھر مزکین نے ان کو عادل بتلایا یعنی جن لوگوں سے گواہ کی عدالت پوچھی جاتی ہے انہوں نے بیان کیا کہ یہ عادل ہیں ۔ پس اس کو رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ مجوس یا غلام نکلے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مرحوم کی دیت انہیں لوگوں پر ہوگی جنہوں نے گواہوں کو عادل بتلایا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ انہوں نے گواہوں کو عادل بیان کرنے سے رجوع کر لیا ۔

اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مرحوم کی دیت بیت المال پر ہوگی اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب مزکین نے کہا کہ ہم نے گواہوں کا حال جان کر عمداً ان کو عادل کہا تھا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہو گیا جیسے مزکین نے مشہود علیہ کی بیان کی مثلاً کہا کہ یہ شخص محصن ہے ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہو گیا جیسے مزکین نے مشہود علیہ کی بھلائی بیان کی ۔ مثلاً کہا کہ یہ شخص محصن ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی جب ہی حجت کار آمد ہو جائے گی کہ مزکین گواہوں کا عادل ہونا بیان کریں ۔ پس عدالت بیان کرنا گویا علت کی علت ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہوگا برخلاف احصان کے گواہوں کے کیونکہ احصان محض شرط ہے یعنی حکم کی نسبت اپنی علت کی طرف ہوتی ہے اور محض شرط کی جانب نہیں ہوتی ۔ پھر اگر مزکین نے بلفظ شہادت بیان کیا ہو یا بلفظ خبر بیان کیا ہو کچھ فرق نہیں ہے (یعنی اگر مزکین نے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ گواہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں یا یوں کہا کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں تو دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے حتی کہ اگر وہ مجوس یا غلام نکلیں تو مزکین ضامن ہوں گے) پھر ضامن ہونا جب ہی ہے کہ مزکین نے ان کے آزاد مسلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر انہوں نے فقط یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں پھر وے غلام نکلے تو مزکین ضامن نہ ہوں گے کیونکہ غلام بھی عادل ہوا کرتا ہے ۔ ولا ضمان علی الشہود لانہ لم یقع کلامہم شہادۃ ولا یحدون حد

القذف لانهم قذفوا حيا وقدمات فلا يورث عنه۔ اور گواہوں پر ضمان نہیں ہوگی کیونکہ ان کا کلام کچھ شہادت نہیں ہوگیا یعنی جب حکم قاضی باطل ٹھہرا تو ان کا کلام بھی گواہی نہ ہوا بلکہ قذف ہوگیا لیکن ان کو حد قذف اس واسطے نہیں ماری جائے گی کہ انہوں نے ایک زندہ کو زنا کی تہمت لگائی تھی پھر وہ مرگیا تو حد قذف اس سے میراث نہیں چھوڑ لے گی۔ واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فامر القاضى برجمه فضرب رجل عنقه ثم وجد الشهود عبيدا فعلى القاتل الدية وفي القياس يجب القصاص لانه قتل نفسا معصومة بغير حق وجه الاستحسان ان القضاء صحيح ظاهرا وقت القتل فاورث شبهة بخلاف ما اذا قتله قبل القضاء لان الشهادة لم تصر حجة بعد ولانه ظنه مباح الدم معتمدا على دليل مبيح فصار كما اذا ظنه حربيا وعليه علامتهم ويجب الدية في ماله لانه عمد والعاقلة لا تعقل العمد ويجب ذلك في ثلث سنين لانه وجب بنفس القتل۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس قاضی نے اس کے رجم کا حکم دیا پھر ایک شخص نے اس کی گردن ماردی پھر یہ گواہ غلام نکلے تو گردن مارنے والے پر استحسانا دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ قصاص واجب ہو کیونکہ اس نے بےقصور جان کو ناحق قتل کر ڈالا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس کے قتل کے وقت بظاہر حکم قضا صحیح ہے تو اس نے قصاص میں شبہہ پیدا کردیا بخلاف اس کے اگر حکم قاضی سے پہلے اس نے قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ گواہی ابھی تک کچھ حجت نہیں ہوئی ہے اور دوسری دلیل استحسان یہ ہے کہ قاتل نے اس کا خون مباح جانا باعتماد دلیل کے جو مباح کرنے والی ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا قاتل نے اس کو حربی گمان کیا درحالیکہ اس پر حربیوں کی علامت بھی موجود ہے۔ پھر یہ دیت اس قاتل کے مال پر واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہے اور مددگار برادری قتل عمد کا تاوان نہیں اٹھاتے پھر یہ دیت قاتل پر تین سال میں ادا کرنی واجب ہوگی کیونکہ یہ محض قتل سے واجب ہوتی ہے۔ وان رجم ثم وجد واعبيدا فالدية على بيت المال لانه امتثل امر الامام فنقل فعله اليه ولو باشره بنفسه يجب الدية في بيت المال لما ذكرنا كذا هذا بخلاف ما اذا ضرب عنقه لانه لم يأتمر امره۔ اور اگر مشہود علیہ رجم کردیا گیا پھر یہ گواہ غلام ظاہر ہوئے تو اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی۔ کیونکہ رجم کرنے میں حکم امام کی فرمانبرداری کی گئی تو رجم کرنے والوں کا فعل بجانب امام منتقل ہوا اور اگر امام خود رجم کرتا تو مرجوم کی دیت بیت المال میں واجب ہوتی اسی طرح یہاں ہوگا بخلاف اس کے اگر جلاد نے اس کی گردن ماری ہو تو یہ فعل بجانب امام منتقل نہ ہوگا کیونکہ رجم کرنے والے نے حکم امام کی فرمانبرداری نہیں کی۔ واذا شهدوا على رجل بالزنا وقالوا تعمدنا النظر قبلت شهادتهم لانه يباح النظر لهم ضرورة تحمل الشهادة فاشبه الطبيب والقابلة۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی اور بیان کیا کہ ہم نے عمداً دونوں کی شرمگاہوں کو دیکھا تو بھی ان کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ گواہی اٹھانے کی ضرورت سے ان کو نظر کرنا مباح ہے جیسے طبیب اور جنائی دائی کو دیکھنا جائز ہے ف لیکن اگر انہوں نے کہا کہ ہم نے اپنے مزے کے واسطے عمداً دیکھا تو گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ فاسق ہیں۔ الفتح۔ واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فانكر الاحصان وله امرأة قد ولدت منه فانه يرجم معناه ان ينكر الدخول بعد وجود سائر الشرائط لان الحكم بثبوت النسب منه حكم بالدخول عليه ولهذا لو طلقها يعقب الرجعة والاحصان يثبت بمثله۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر

زناء کی گواہی دی پس اسلئے اپنے محصن ہونے سے انکار کیا حالانکہ اسکی زوجہ ہے جو قبل زناء کے اس سے بچہ جنی ہے تو اس کو رجم کیا جائے گا۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مشہود علیہ نے تمام شرائط احصان موجود ہونے کے بعد دخول واقع ہونے سے انکار کیا تھا تو بچہ کی وجہ سے اس کا قول قبول نہ ہوگا کیونکہ جب اس سے نسب ثابت ہونے کا بھی حکم ہوا لہٰذا اگر اس عورت کو طلاق دی تو اس کے پیچھے رجعت کا اختیار رہے اور ایسی دلیل سے احصان ثابت ہوجائے گا۔ فان لم تکن ولدت منه وشهد عليه بالاحصان رجل وامرأتان رجم خلافا لزفر والشافعي رح فالشافعي مر على اصله ان شهادتهن غير مقبولة في غير الاموال وزفر رح يقول انه شرط في معنى العلة لان الجناية يتغلظ عنده فيضاف الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة فلا تقبل شهادة النساء فيه فصار كما اذا شهد ذميان على ذمي زنى عبده المسلم انه اعتقه قبل الزناء فلا تقبل لما ذكرنا ولنا ان الاحصان عبارة عن الخصال الحميدة وانها مانعة من الزناء على ما ذكرنا فلا يكون في معنى العلة وصار كما اذا شهدوا به في غير هذه الحالة بخلاف ما ذكر لان العتق يثبت بشهادتهما وانما لا يثبت بسبق التاريخ لانه ينكره المسلم او يتضرر به المسلم۔ پھر اگر اس کی زوجہ کی اس سے اولاد نہ ہوئی ہو بلکہ ایک مرد دو عورتوں نے اس پر محصن ہونے کی گواہی دی تو رجم کیا جائے گا۔ اس میں زفر و شافعیؒ کا اختلاف ہے پس شافعی کے نزدیک تو یہ اصل ہے کہ سوائے اموال کے کسی معاملہ میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں اور زفرؒ کہتے ہیں کہ احصان جو شرط ہے وہ علت کے معنی میں ہے یعنی احصان گویا رجم کی علت ہے کیونکہ احصان ہونے کے ساتھ میں زناء زیادہ سخت ہوجاتا ہے پس رجم کی نسبت اسی احصان کی طرف ہوتی ہے تو وہ حقیقی علت کے مشابہ ہوگیا تو جیسے زناء میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہے ایسے ہی احصان میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی تو ایسا ہوگیا جیسے کسی ذمی کے مسلمان غلام نے زناء کیا اور دو ذمیوں نے اس ذمی پر گواہی دی کہ اس نے اپنا یہ غلام قبل زناء کے آزاد کردیا ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی بوجہ مذکورۂ بالا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان تو خصالِ حمیدہ کا نام ہے اور یہ پاکیزہ خصلتیں اس کو زناء سے روکتی ہیں تو احصان یعنی علت نہ ہوا اور ایسا ہوگیا کہ جیسے ان گواہوں نے سوائے اس حالت کے گواہی دی یعنی سوائے زناء کی حالت کے اگر ایک مرد دو عورتوں نے کسی مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے نکاح کرکے اس سے دخول کیا ہے تو گواہی قبول ہوتی اسی طرح یہاں قبول ہوگی۔ بخلاف مسئلہ غلام مسلم کے جو زفر نے ذکر کیا کیونکہ وہاں آزادی انھیں دونوں گواہوں سے ثابت ہوگی ولیکن زناء سے پہلے آزاد ہونا اس واسطے ثابت نہ ہوگا کہ وہ مسلمان اس سے منکر ہوگا یا ضرر اٹھاوے گا کہ اسے اور ضرر یہ کہ اس پر پوری حد قائم کی جائے گی اور کافر کی جو گواہی مسلمان کے حق میں اس طرح واقع ہو کہ مسلمان کو اس سے ضرر پہنچے تو قبول نہیں ہوتی ہے یا انکار کرے تو ثابت نہیں ہوتی ہے۔ ع۔ فان رجع شهود الاحصان لا يضمنون عندنا خلافا لزفر وهو فرع ما تقدم۔ اور اگر احصان کے گواہوں نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ضامن نہ ہوں گے اور اور زفر کے نزدیک ضامن ہوں گے اور یہ اختلاف سابق کی فرع ہے۔

◎

باب حدّ الشّراب

یہ باب نشہ، شراب، وغیرہ کے پینے کی حد میں ہے۔ ومن شرب الخمر فاخذ وریحها موجودة او جاؤا به سکران فشهد الشهود علیه بذلک فعلیه الحد وکذلک اذا اقر وریحها موجودة لان جنایة الشرب قد ظهرت ولم یتقادم العهد والاصل فیه قوله علیه السلام من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه ۔ جس شخص نے شراب پی یعنی وہ خمر جو قرآن میں مذکور ہے پھر پکڑا گیا حالانکہ اس کی بدبو موجود ہے یا لوگ اس کو نشہ کی حالت میں پکڑ لائے پھر گواہوں نے اس پر شراب پینے کی گواہی دی تو اس پر شرابخوری کی حد یعنی اسی درے واجب ہوں گے اور اسی طرح اگر اس نے خود اقرار کر دیا حالانکہ بدبو موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ شرابخوری کا جرم ثابت ہوا حالانکہ وقت میں دیر نہیں ہوئی ہے (اور شراب خمر میں بیہوشی کی شرط نہیں بلکہ ایک قطرہ پینے کو بھی حد ماری جائے گی۔ ت د۔) اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ جو شراب، خمر پیئے اس کو درے مارو پھر اگر دوبارہ پیئے پھر درے مارو فے پھر اگر تیسری بار پیئے پھر درے مارو پھر اگر چوتھی بار پیئے تو اس کو قتل کر دو۔ رواہ ابن حبان والحاکم والشافعی والدارمی وابوداؤد والنسائی و ابن ماجہ۔ پس چوتھی بار کا قتل کرنا اس امر پر محمول ہے کہ وہ اس کی حرمت کا قائل نہ ہو بلکہ حلال سمجھے چنانچہ ابن حبان کی روایت میں مصرح ہے اور اسی کے مانند معاویہ سے روایت مرفوع ہے۔ رواہ احمد والاربعہ اور حدیث ابوسعید بروایت ابن حبان وابن ابی شیبہ وحدیث ابن عمر بروایت ابوداؤد والنسائی اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں واقع ہے کہ ایک شخص لایا گیا جس نے چوتھی بار شراب پی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حد ماری اور قتل نہیں فرمایا۔ رواہ النسائی والبزار۔ اور یہی حدیث قبیصہ بن ذویب میں مذکور ہے رواہ ابوداؤد۔ بالجملہ علمائے سلف وخلف نے اتفاق کیا ہے کہ چوتھی بار شراب پینے میں قتل نہ کیا جائے گا مگر جو شخص شراب کو حلال سمجھے تو بوجہ مرتد ہونے کے قتل کیا جائے گا۔ پھر واضح ہو کہ شراب خواری کی حد مسلمان کو ماری جائے گی بشرطیکہ عاقل بالغ ہو اور گونگا نہ ہو اور اپنی خوشی سے بغیر مضطر ہونے کے شراب خمر کا ایک قطرہ پیا ہو یا دوسری شرابوں میں سے جن کی حرمت پر فتوی ہے اس قدر پی کہ نشہ ہو گیا ہو بشرطیکہ اس کے حرام ہونے کو جانتا ہو خواہ قرآن وحدیث سے یا اس طرح کہ وہ دار الاسلام میں موجود ہو تو وہ حد مارا جائے گا بشرطیکہ دیر نہ ہوئی ہو اور اس میں دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ اس کی بدبو زائل ہو جائے۔ ف ت د۔ میں کہتا ہوں کہ ایک قطرہ پینے سے بو آنا مشکل ہے فافہم۔ م۔ فان اقر بعد ذهاب رائحتها لم یحد عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد یحد وکذلک اذا شهدوا علیه بعد ما ذهب ریحها عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد یحد فالتقادم یمنع قبول الشهادة بالاتفاق غیر انه مقدر بالزمان عنده اعتبارا بحد الزنا وهذا لان التاخیر یتحقق بمضی الزمان والرائحة قد تکون من غیره کما قیل شعر۔ یقولون لی انک شربت مدامة ۔ فقلت لهم لا بل اکلت السفرجلا ۔ وعندهما یقدر بزوال الرائحة لقول ابن مسعود فیه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه ولان قیام الاثر من اقوی دلالة

علی الشرب وانما یصار الی التقدیر بالزمان عند تعذر اعتبارہ والتمییز بین الروائح ممکن للمستدل وانما یشتبہ علی الجہال واما الاقرار فالتقادم لا یبطلہ عند محمدؒ کما فی حد الزناء علی ما مر تقریرہ وعندہما لا یقام الحد الا عند قیام الرائحۃ لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابۃؓ ولا اجماع الا برای ابن مسعودؓ وقد شرط قیام الرائحۃ علی ما رویناہ۔ اور اگر بدبو جاتی رہنے کے بعد اس نے اقرار کیا تو امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک حد نہیں ماری جائے گی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائے گی اسی طرح اگر گواہوں نے بدبو جانے کے بعد اس پر گواہی دی تو بھی امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے کہ نہیں ماری جائے گی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائے گی۔ پس جاننا چاہیئے کہ دیر ہو جانے سے بالاتفاق گواہی قبول نہیں ہوتی ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک دیر ہو جانے کا زمانہ بقیاس حد زناء کے ایک ماہ ہے کیونکہ تاخیر تو زمانہ گزرنے سے ہوتی ہے اور بدبو سوائے شراب کے کسی دوسری چیز سے بھی ہوتی ہے۔ جیسے کسی شاعر نے کہا ہے

مجھ سے کہتے ہیں تو نے پی ہے شراب میں یہ کہتا ہوں بلکہ سیب ناب

اور امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک۔ دیر کا اندازہ صرف بدبو زائل ہونے سے ہے اس لئے کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تم شراب کی بدبو پاؤ تو اس کو درے مارو (رواہ اسحاق والطبرانی وعبدالرزاق وابو یعلی نحوہ ومعناہ فی الصحیحین) اور اس لئے کہ شراب کا اثر یعنی بدبو باقی ہونا شراب خواری پر سب سے قوی دلیل ہے اور زمانہ کے ساتھ اندازہ جب ہی ہوگا کہ اثر سے اندازہ ممکن نہ ہو۔ اور سیب وشراب وغیرہ کی بو میں امتیاز کرنا پہچان والے کو ممکن ہے اور اشتباہ صرف جاہلوں کو ہوتا ہے اب رہا یہ کہ شراب خواری کا اقرار کیا تو اس میں تاخیر ہو جانا امام محمد کے نزدیک حد باطل نہیں کرتا ہے جیسے حد زناء میں ہے چنانچہ اس کی تقریر اوپر گزری اور امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک حد نہیں قائم کی جائے گی۔ مگر جب ہے کہ بدبو موجود ہو کیونکہ شراب خواری کی حد کا ثبوت باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا ہے اور اجماع جب ہی ہوگا کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے شامل کی جائے اور عبداللہ ابن مسعودؓ نے بدبو موجود ہونا شرط کیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر روایت کیا ف۔ واضح ہو کہ شیخ ابن الہمام نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار سے بدبو موجود ہونے کی شرط میں کلام کیا۔ چنانچہ خلاصۂ روایات یہ ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے شراب کی بدبو پا کر فرمایا کہ تو شراب پیتا اور قرآن الہی کو جھٹلاتا ہے پس اس کو حد ماری۔ رواہ البخاریؒ ورواہ مسلم اور دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کو نشے کی حالت میں حضرت ابن مسعود کے پاس لایا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو سونگھو پس لوگوں نے سونگھ کر بدبو پائی پس آپ نے اس کو قید خانہ بھیج دیا دوسرے روز نکلوا کر درے مارے حالانکہ اس کے اسناد میں ایک راوی یحیی الجابر جس میں بعض نے کچھ کلام کیا۔ لیکن ترمذی نے توثیق کی اور دوسرا راوی ابو ماجد حنفی کہا گیا کہ یہ مجہول ہے یعنی اس کا حال معلوم نہیں ہے چنانچہ ترمذی نے نقل کیا کہ یحیی الجابر سے پوچھا گیا کہ ابو ماجد کون شخص ہیں تو فرمایا کہ ایک چڑیا تھی اڑ گئی۔ لوگوں نے اس کے یہ معنی لئے کہ اس کا حال کچھ معلوم نہیں ہے ولیکن جواہر حنفیہ میں مسند حارث سے بالاسناد نقل کیا کہ سفیان بن عیینہ نے یحیی الجابر سے پوچھا کہ ابو ماجد کون شخص ہیں تو فرمایا کہ یمن سے ایک اعرابی ہمارے یہاں آئے تھے۔

اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جو عبارت امام ترمذی نے نقل کی وہ بطور مدرج ہے یعنی ایک بزرگ ہمارے یہاں آگئے تھے وہ بہت جلد چلے گئے۔ فان اخذه الشهود وريحها يوجد منه او هو سكران فذهبوا به من مصر الى مصر فيه الامام فانقطع ذلك قبل ان ينتهوا به حد في قولهم جميعا لان هذا عذر كبعد المسافة في حد الزنا والشاهد لا يتهم به في مثله ومن سكر من النبيذ حد لما روي ان عمر رض اقام الحد على اعرابي سكر من النبيذ وسنبين الكلام في حد السكر ومقدار حده المستحق عليه ان شاء الله تعالى ۔ پھر اگر شرابی کو گواہوں نے گرفتار کیا اور بوئے شراب اس سے پائی جاتی ہے یا وہ نشہ میں ہے پھر اس کو اس شہر سے لے کر دوسرے شہر میں چلے جہاں امام ہے پھر امام تک پہنچنے سے پہلے اس کے منہ کی بدبو جاتی رہے تو بالاتفاق سب اماموں کے قول میں حد ماری جائے گی کیونکہ یہ امر ایک عذر ہے جیسے حد زنا میں بوجہ دوری مسافت کے گواہی دینے میں دیر ہو گئی اور گواہ کو ایسی صورت میں متہم نہیں کرتے ہیں۔ اور جو شخص نبیذ پینے سے نشہ میں ہو جائے اس کو حد ماری جائے گی۔ کیونکہ دار قطنی نے اپنی سنن میں روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اعرابی کو حد ماری جو نبیذ سے نشہ میں تھا اور ہم نشہ کی حد اور مستحق علیہ حد کی مقدار ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولا حد على من وجد منه رائحة الخمر او تقياها لان الرائحة محتملة وكذا الشرب قد يقع عن اكراه او اضطرار فلا يحد السكران حتى يعلم انه سكر من النبيذ وشربه طوعا لان السكر من المباح لا يوجب الحد كالبنج ولبن الرماك وكذا شرب المكره لا يوجب الحد۔ اور اگر گواہوں نے اس کو شراب پیتے نہ دیکھا ولیکن اس سے شراب کی بو پائی گئی یا اس نے شراب قے کر دی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ بدبو میں احتمال ہے (یعنی شراب کی بو ہو یا کسی دوسری چیز کی ہو۔) اور اسی طرح پینا بھی کبھی بوجہ مجبوری کے یا پیاس وغیرہ سے مضطر ہونے کے واقع ہوتا ہے تو نشہ والے مست کو حد نہیں ماری جائے گی یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہ شخص نبیذ ہی سے نشہ میں ہوا اور اس نے اس کو خوشی سے پیا ہے کیونکہ مباح سے نشہ میں ہونا حد کو واجب نہیں کرتا ہے جیسے خراسانی اجوائن یا گھوڑی کے دودھ سے نشہ میں ہو گیا اور اسی طرح جو شخص مجبور کر کے پلایا گیا اس پر حد واجب نہیں ہے۔ ولا يحد حتى يزول عنه السكر تحصيلا للمقصود الانزجار۔ پھر مست کو ابھی حد نہیں ماری جائے گی یہاں تک کہ اس سے نشہ زائل ہو جائے تاکہ مار کا جو مقصود ہے وہ حاصل ہو یعنی آئندہ کے لئے وہ زجر قبول کرے۔ وحد الخمر والسكر في الحر ثمانون سوطا لاجماع الصحابة رض يفرق على بدنه كما في حد الزنا على ما مر ثم يجرد في المشهور من الرواية وعن محمد رح انه لا يجرد اظهارا للتخفيف لانه لم يرد به نص ووجه المشهور انا اظهرنا التخفيف مرة فلا يعتبر ثانيا۔ اور حد خمر اور حد نشہ آزاد آدمی کے واسطے اسی ۸۰ درے ہیں۔ کیونکہ اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہ نے اجماع کیا ہے یہ کوڑے اس کے بدن پر متفرق مارے جائیں جیسے حد زنا میں ہے چنانچہ اس کا بیان گزرا اور مشہور روایت میں اس کے کپڑے اتارے جائیں اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ کپڑے نہیں اتارے جائیں گے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ حد تخفیف ہے اس واسطے کہ اس میں نص وارد نہیں ہوئی اور روایت مشہورہ کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے ایک بار تخفیف ظاہر کر دی۔ پس دوبارہ ہم اعتبار نہیں کریں گے ف۔ حاصل یہ کہ خمر پینے سے اگرچہ نشہ نہ ہو یعنی صرف ایک دو قطرے پئے ہوں تو مستوجب حد ہے اور نبیذ وغیرہ دوسری چیزوں میں نشہ معتبر ہے لہذا مصنف نے فرمایا کہ حد خمر و حد نشہ اسی کوڑے مرد آزاد کے واسطے ہیں اور کپڑے اتارنے سے یہ مراد ہے کہ ستر پوشی سے زائد کپڑے

اتارے جائیں۔ وان کان عبدا فحدہ اربعون لان الرق منصف علی ما عرف۔ اور اگر خمر پینے والا یا نبیذ وغیرہ سے نشہ میں ہونے والا کوئی غلام ہو تو اس کی حد چالیس درے ہیں کیونکہ رقیق ہونا سزا کو آدھی کرتا ہے۔ ومن اقر بشرب الخمر او السکر ثم رجع لم یحد لانہ خالص حق اللہ تعالی۔ اور جس شخص نے شراب پینے کا یا کسی مسکر سے نشہ میں ہونے کا اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے پھر گیا تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ یہ خالص حق الٰہی ہے۔ ویثبت الشرب بشہادۃ شاہدین ویثبت بالاقرار مرۃ واحدۃ وعن ابی یوسف انہ یشترط الاقرار مرتین وہو نظیر الاختلاف فی السرقۃ وسنبینہا ہناک انشاء اللہ تعالی۔ اور شراب پینا یعنی خمر یا کسی مسکر کا پینا دو گواہوں کی گواہی سے یا ایکبار اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ دوبار اقرار دو مجلسوں میں شرط ہے اور یہ اختلاف نظیر اس اختلاف کی ہے جو چوری کے اقرار میں ہے اور اس کو ہم سرقہ کے باب میں انشاء اللہ تعالی بیان کریں گے۔ ولا یقبل فیہ شہادۃ النساء مع الرجال لان فیہا شبہۃ البدلیۃ وتہمۃ الضلال والنسیان۔ اور شرابخواری کی حد میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول نہیں کیونکہ عورتوں کی گواہی میں بدل ہونے کا شبہ ہے اور بھول چوک کی تہمت ہے۔ والسکران الذی یحد ہو الذی لا یعقل منطقا لا قلیلا ولا کثیرا ولا یعقل الرجل من المرأۃ وقال العبد الضعیف ہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ہو الذی یہذی ویختلط کلامہ لانہ ہو السکران فی العرف والیہ مال اکثر المشائخ رح ولہ انہ یوخذ فی اسباب الحدود باقصاہا درءا للحد ونہایۃ السکران یغلب السرور علی العقل فیسلبہ التمییز بین شیء وشیء وما دون ذلک لا یعری عن شبہۃ الصحو والمعتبر فی القدح المسکر فی حق الحرمۃ ما قالاہ بالاجماع اخذا بالاحتیاط والشافعی رح یعتبر ظہور اثرہ فی مشیتہ وحرکاتہ واطرافہ وہذا یتفاوت فلا معنی لاعتبارہ۔ اور مست نشہ جس کو حد ماری جاتی ہے وہ شخص ہے کہ جو کلام کو نہ سمجھے نہ تھوڑا اور نہ بہت اور مرد کو عورت سے تمیز نہ کرے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مست نشہ وہ شخص ہے جو ہذیان بکے اور جس کا اکثر کلام مختلط ہو کیونکہ عرف میں اسی کو مست کہتے ہیں اور صاحبین ہی کے قول کی جانب اکثر مشائخ جھکے ہیں (اور یہی فتوی کے واسطے مختار ہے کیونکہ امام کی دلیل ضعیف ہے۔ مف)

اور امام کی دلیل یہ ہے کہ حدود کے اسباب میں کامل مرتبہ کا سبب لیا جاتا ہے تاکہ حد دور ہو اور انتہائے نشہ یہ ہے کہ سرور یہاں تک عقل پر غالب ہو کہ اس کو دو چیزوں میں امتیاز باقی نہ رہے اور جب اس سے کم نشہ ہو تو وہ ہوش کے شبہہ سے خالی نہیں ہے اور شراب کے سوائے دوسری مسکرات میں حرام ہونے کے بارے میں وہی پیالہ حرام ہو گا جس کے پینے سے ہذیان واختلاط کلام ہو جائے اسی کو تینوں اماموں نے بنظر احتیاط اختیار کیا ہے۔ اور شافعی رحمہ اللہ نشہ کے بارہ میں اثر ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہیں یعنی نشہ کا اثر اس کے حرکات، رفتار و ہاتھ و پاؤں میں ظاہر ہو حالانکہ یہ بات لوگوں میں متفاوت ہوتی ہے تو اس کو اعتبار کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں فـ یعنی بعض آدمی قوی ہوتا ہے کہ باوجود نشہ کے اس کی حرکات میں تغیر نہیں ہوتا اور بعض کمزور ہوتا ہے کہ بدون نشہ کے ہوش میں جھومتا اور لڑکھڑاتا ہے۔ ع۔ اور واضح ہو کہ سوائے شراب کے دیگر مسکرات میں جب تک نشہ نہ ہو پینا حرام نہیں ہے۔ پس اگر تین پیالہ تک اس کو نشہ نہ ہوا تو یہ مباح ہے اور اگر چوتھے پیالہ پر نشہ ہو گیا تو یہی اخیر پیالہ حرام ہے اور نشہ ہونے سے یہاں

بالاتفاق یہ مراد ہے کہ اس کا کلام ہذیان و مختلط ہو لیکن نصف سے زائد کلام ایسا ہونا چاہئے اور اگر نصف کلام ٹھیک ہو تو وہ نشہ میں مست نہیں ہے۔ بھنگ۔ وچرس وافیون حرام ہے لیکن خمر سے ان کی حرمت کم ہے اور اگر ان کے کھانے سے نشہ ہوا تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی بلکہ تعزیر دیا جائے گا۔ الجوہرہ۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ بھنگ مباح ہے کیونکہ وہ گھاس ہے لیکن اس سے نشہ میں ہونا حرام ہے۔ النہر عن العنایۃ۔ د۔

میں کہتا ہوں کہ یہ چیزیں مسکر نہیں ہیں کیونکہ مسکر کا مادہ گرم تر ہے اور افیون وچرس سرد وخشک ہیں پس ان کی حرمت بوجہ تخدیر و تغیر کے ہے یعنی اعضا کو بحس کرنا اور حواس میں فتور ڈالنا بدلیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مفتر و مخدر سے نہی فرمائی۔ رواہ ابوداؤد باسناد حسن۔ اور شامی نے شیخ ابن حجر وغیرہ سے نقل کیا کہ جس شخص کو افیون کھانے کی عادت ہوگئی تو اس کو حلال نہیں ہے کہ اسی پر قائم رہے ولیکن اگر ایکبارگی چھوڑنے میں ہلاکت یا مرض کا خوف ہو تو اس کو آہستہ آہستہ کم کرے یہاں تک کہ بالکل چھوٹ جائے۔ ش۔ اگر کسی معجون کی ترکیب میں افیون کا جزو مغلوب ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اسی ترکیب سے بچوں کو دینا بھی مضائقہ نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نشہ میں کوئی شخص مرتد ہوگیا تو صحیح نہیں ہے اور اس کی زوجہ اس پر حرام نہ ہوگی۔ ت۔ ولا یحد السکران باقرارہ علی نفسہ لزیادۃ احتمال الکذب فی اقرارہ فیحتال لدرئہ لانہ خالص حق اللہ تعالیٰ بخلاف حد القذف لان فیہ حق العبد والسکران فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کما سائر تصرفاتہ ولو ارتد السکران لا تبین منہ امرأتہ لان الکفر من باب الاعتقاد فلا یتحقق مع السکر وہذا قول ابی حنیفۃ ومحمد وفی ظاہر الروایۃ تکون ردۃ اگر مست نشہ نے اپنے اوپر اقرار کیا تو حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ اس کے اقرار میں جھوٹ کا زیادہ احتمال ہے تو حد دور کرنے کے واسطے حیلہ معتبر ہوگا کیونکہ یہ حد تو خالص حق الٰہی ہے بخلاف حد قذف کے کیونکہ اس میں بندہ کا حق متعلق ہے اور اس میں جو مست نشہ ہو اور جو ہوش میں ہو دونوں برابر ہیں تاکہ مست نشہ اپنی سزا کو پہنچے جیسے اس کے دیگر تصرفات طلاق و اعتاق وغیرہ اس پر نافذ کئے جاتے ہیں لیکن اگر مست نشہ مرتد ہوگیا تو اس کی زوجہ اس سے بائنہ نہ ہوگی کیونکہ کفر تو اعتقادی چیز ہے تو نشہ کے ساتھ میں اس کا تحقق نہ ہوگا۔ اور یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ظاہر الروایۃ میں مرتد ہو جائے گا ف۔ لیکن ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر قول اول مختار رہے۔

باب حد القذف!

یہ باب زنا کا بہتان لگانے کے بیان میں ہے۔ زنا کا بہتان لگانا بالاجماع کبیرہ گناہ ہے۔ الفتح۔ اور اگر اس نے غیر محصن کو قذف کیا جیسے کسی صغیرہ یا مملوکہ کو یا کسی آزادہ عورت کو جو خود ہتک حرمت کرتی ہے تو یہ صغیرہ گناہ ہے۔ النہر۔ واذا قذف الرجل رجلا محصنا او امرأۃ محصنۃ بصریح الزنا وطالب المقذوف بالحد حدہ الحاکم ثمانین سوطا ان کان حرا لقولہ تعالیٰ والذین

یرمون المحصنات الی ان قال فاجلدوھم ثمانین جلدۃ الآیۃ والمراد الرمی بالزنا بالاجماع وفی النص اشارۃ الیہ وھو اشتراط اربعۃ من الشھداء وھو مختص بالزنا ویشترط مطالبۃ المقذوف لان فیہ حقہ من حیث دفع العار واحصان المقذوف لما تلونا۔ اگر کسی شخص نے کسی مرد محصن یا عورت محصنہ کو صریح زنا کے ساتھ تہمت لگائی یعنی درحقیقت شرع میں وہ زانی نہیں ہے بلکہ اس نے بہتان کیا اور مقذوف نے حد کا مطالبہ کیا تو حاکم اس کو حد قذف کے اسی درے مارے گا اگر آزاد ہو بدلیل قولہ تعالےٰ والذین یرمون المحصنات تا قولہ فاجلدوھم ثمانین جلدۃ۔ یعنی جو لوگ محصنہ عورتوں کو رمی کرتے ہیں پھر وہ اپنے قول پر چار گواہ نہیں لائے تو ان کو اسّی درے مارو اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو آخر تک۔ اور بالاجماع آیت میں رمی سے زنا مراد ہے اور نص میں اس کی جانب اشارہ ہے اور وہ اس طرح کہ چار گواہوں کی شرط فرمائی کیونکہ چار گواہ فقط زنا سے واسطے مخصوص ہیں اور یہاں دو شرطیں لگائیں۔ ایک یہ کہ جس کو قذف کیا گیا وہ اس حد کا مطالبہ کرے کیونکہ شرم وعار دور ہونے کی راہ سے اسی کا حق ہے دوم یہ کہ مقذوف محصن ہو کیونکہ آیت میں محصنات کی قید ہے ف اور جب شریک بن سحماء کو ہلال بن امیہ نے اپنی زوجہ کے ساتھ زنا کرنے کا دعویٰ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کے گواہ لا ورنہ تیری پیٹھ پر حد ہوگی۔ کما فی الصحیح۔ اور جب اللہ تعالےٰ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی براءت وحی قرآن میں نازل فرمائی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ممبر پر یہ آیات سنائیں اور ممبر سے اتر کر حسان بن ثابت اور مسطح بن اثاثہ وحمنہ بنت جحش کو حد قذف مارے جانے کا حکم دیا۔ کما رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ بالجملہ مقذوف کے دعویٰ پر قاذف کو بحکم قرآن حد ماری جائے گی۔ قال ویفرق علی اعضائہ لما مر فی حد الزنا اور یہ درے قاذف کے اعضاء پر متفرق مارے جائیں گے چنانچہ حد زنا میں گزر چکا۔ ولا یجرد من ثیابہ لان سببہ غیر مقطوع بہ فلا یقام علی الشدۃ بخلاف حد الزنا۔ اور قاذف کو اپنے کپڑوں سے ننگا نہ کیا جاوے کیونکہ حد قذف کا سبب قطعی نہیں ہے تو سختی کے ساتھ یہ حد قائم نہ کی جائے گی بخلاف حد زنا کے۔ غیر انہ ینزع عنہ الفرو والحشو لان ذلک یمنع ایصال الالم بہ۔ لیکن اس کی پوستین اور لبادہ وغیرہ بھراؤ کپڑا اتار لیا جائے گا کیونکہ ایسے کپڑے سے اس کو چوٹ کا اثر نہیں پہنچے گا۔ وان کان القاذف عبدا جلد اربعین سوطا لمکان الرق والاحصان ان یکون المقذوف حرا عاقلا بالغا مسلما عفیفا عن فعل الزنا اما الحریۃ فلانہ یطلق علیہ اسم الاحصان قال اللہ تعالیٰ فعلیھن نصف ما علی المحصنات من العذاب ای الحرائر والعقل والبلوغ لان العار لا یلحق بالصبی والمجنون لعدم تحقق فعل الزنا منھما والاسلام لقولہ علیہ السلام من اشرک باللہ فلیس بمحصن والعفۃ لان غیر العفیف لا یلحقہ العار وکذا لقاذف صادق فیہ۔ اور اگر تہمت لگانے والا کوئی غلام ہو تو اس کو چالیس درے پڑیں گے کیونکہ رقیق ہے اور مقذوف کے محصن ہونے کے یہ معنی ہیں کہ آزاد عاقل بالغ مسلمان اور فعل زنا سے پاکدامن ہو پس قید آزادی اس واسطے کہ اسی پر احصان کا نام بولا جاتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا فعلیھن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔

اور محصنات سے آزاد عورتیں مراد ہیں اور عقل و بلوغ کی قید اس واسطے ہے کہ طفل و مجنون کو عار نہیں لاحق ہوتا کیونکہ ان دونوں سے زناء نہیں متحقق ہوتا ہے اور اسلام کی قید اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے۔ رواہ اسحاق۔ اور عفت کی قید اس واسطے ہے کہ جو عفیف نہ ہو اس کو شرم نہیں لاحق ہوتی اور قاذف بھی اپنے قول میں سچا ہے۔ ومن نفی نسب غیرہ وقال لست لابیک فانہ یحد وھذا اذا کانت امہ حرۃ مسلمۃ لانہ فی الحقیقۃ قذف لامہ لان النسب انما ینفی عن الزانی لاعن غیرہ۔ جس نے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور کہا کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو اس کو حد ماری جائے گی اور یہ اس وقت ہے کہ مقذوف کی ماں آزادہ مسلمہ ہو کیونکہ نسب کی نفی کرنا درحقیقت اس کی ماں کو زناکاری کی تہمت ہے کیونکہ نسب صرف زانی سے نفی کیا جاتا ہے نہ دوسرے سے۔ ف۔ اور اگر اس کی ماں کسی غیر کی باندی ہو جس سے اس کے باپ نے نکاح کیا ہو تو یہ شخص اپنی ماں کے مالک کا غلام ہے تو قاذف کے قول کے یہ معنی ہوئے کہ تو اپنے باپ کا نہیں بلکہ اپنے مولیٰ کا ہے اور اس سے نسب کی نفی لازم نہ ہوگی اور اگر کہا کہ تو اپنے ماں باپ کا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائے گا۔ ومن قال لغیرہ فی غضب لست بابن فلان لابیہ الذی یدعی لہ یحد ولو قال فی غیر غضب لا یحد لان عند الغضب یراد بہ حقیقۃ سبالہ وفی غیرہ یراد بہ المعاتبۃ بنفی مشابھتہ اباہ فی اسباب المروۃ۔ جس نے دوسرے سے کہا کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے یعنی جس باپ سے وہ پکارا جاتا ہے اس سے نفی کی تو حد قذف ماری جائے گی۔ اور اگر غصہ میں یہ کلمہ نہ ہو تو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ غصہ کی حالت میں گالی دینے کے طور پر اس کلام سے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور بدون غصہ کے اس لفظ سے چشم نمائی مقصود ہوتی ہے گویا کہا کہ خلق و مروت میں تو اپنے باپ کے مشابہ نہیں ہے۔ ولو قال لست بابن فلان یعنی جدہ لم یحد لانہ صادق فی کلامہ ولو نسبہ الی جدہ لا یحد ایضا لانہ قد ینسب الیہ مجازا۔ اور اگر کہا کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے اور فلاں سے اس کے دادا کا نام لیا یعنی کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ وہ اپنے کلام میں سچا ہے اور اگر کہتا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا ہے تو بھی حد نہیں مارا جاتا کیونکہ مجازاً کبھی دادا کی طرف نسبت کرتے ہیں۔ ولو قال لہ یا ابن الزانیۃ وامہ میتۃ محصنۃ فطالب الابن بحدہ حد القاذف لانہ قذف محصنۃ بعد موتھا۔ اور اگر کسی مرد کو کہا کہ او چھنال کے بچے حالانکہ اس کی ماں محصنہ مر چکی ہے پس بیٹے نے حد قذف کا دعویٰ کیا تو قاذف کو حد ماری جائے گی کیونکہ اس نے ایک محصنہ عورت کو اس کے مرنے کے بعد زناکاری کا بہتان لگایا۔ ف۔ بخلاف اس کے اگر وہ عورت زندہ ہوتی پھر مر جاتی تو حد ساقط ہو جاتی۔ البنایہ۔

ولا یطالب بحد القذف للمیت الا من یقع القدح فی نسبہ بقذفہ وھو الولد لان العار یلحق بہ لمکان الجزئیۃ فیکون القذف متناولا لہ معنی وعند الشافعیؒ یثبت حق المطالبۃ لکل وارث لان حد القذف یورث عندہ علی مانبین وعندنا ولایۃ المطالبۃ لیس بطریق الارث بل لما ذکرنا ولھذا یثبت عندنا للمحروم عن المیراث بالقتل ویثبت لولد البنت کما یثبت لولد الابن خلافا لمحمدؒ ویثبت لولد الولد حال قیام الولد خلافا لزفرؒ۔ اور میت کے واسطے حد قذف کا مطا

کوئی نہیں کرسکتا سوائے اس شخص کے جس کے نسب میں میت کے قذف سے عیب وعار لاحق ہو اور وہ باپ وفرزند ہے یعنی اوپر کی جانب باپ اور دادا وغیرہ ہو یا نیچے کی جانب بیٹا بیٹی وان کی اولاد نیچے درجہ تک ہو کیونکہ والد یا اولاد کو جزئیت کے لحاظ سے بوجہ قذف کے عار لاحق ہوگا تو میت کو قذف کرنا فی المعنی ان سب کو شامل ہے اور امام شافعی کے نزدیک میت کی طرف سے ہر وارث کو مطالبہ کا اختیار ہے کیونکہ ان کے نزدیک حد قذف بھی میراث ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم بیان کریں گے اور ہمارے نزدیک مطالبہ کا استحقاق بوجہ میراث نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس کے قذف میں یہ لوگ بھی شامل ہیں لہٰذا جو شخص میراث سے محروم ہو مثلاً اس نے میت کو قتل کیا ہو اس کو حد قذف کے مطالبہ کا ہمارے نزدیک اختیار ہے اور جیسے پسر کی اولاد مطالبہ کرسکتی ہے ویسے ہی دختر کی اولاد کو بھی مطالبہ قذف کا استحقاق ہے اور اس میں امام محمد کا اختلاف ہے اور اگر فرزند زندہ ہو تو اس کی زندگی میں فرزند کی اولاد کو اپنے دادا یا نانا میت کے قذف کا مطالبہ پہنچتا ہے اور اس میں زفرؒ کا اختلاف ہے۔ واذا کان المقذوف محصنا جاز لابنہ الکافر والعبد ان یطالب بالحد خلافا لزفر ھو یقول القذف یتناولہ معنی الرجوع العار الیہ ولیس طریقہ الارث عندنا فصار کما اذا کان متنا ولالہ صورۃ ومعنی ولنا انہ عیرہ بقذف محصن فیاخذہ بالحد وھذا لان الاحصان فی الذی ینسب الی الزنا شرط لیقع تعبیرا علی الکمال ثم یرجع ھذا التعبیر الکامل الی ولدہ والکفر لا ینافی اھلیۃ الاستحقاق بخلاف ما اذا تناول القذف نفسہ لانہ لم یوجد التعبیر علی الکمال لفقد الاحصان فی المنسوب الی الزنا۔

جس شخص کو زنا کی تہمت لگائی گئی اگر وہ محصن ہو تو اس کے بیٹے کو مطالبہ حد کا اختیار ہے اگر بیٹا کافر یا کسی کا غلام ہو۔ اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ تہمت فی المعنی اس بیٹے کو بھی شامل ہے کیونکہ شرم وعار اس کی طرف رجوع ہوتی ہے۔

اور ہمارے نزدیک یہ بطریق میراث نہیں ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا یہ تہمت بظاہر وباطن اس کو شامل ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تہمت لگانے والے نے مقذوف کے بیٹے کو اس طرح عار دلائی کہ اس کے محصن باپ کو تہمت لگائی تو بیٹا اس قاذف کو حد قذف کے واسطے ماخوذ کرے گا۔ اس وجہ سے کہ جس شخص کو زنا کی نسبت لگائی جائے اس کا محصن ہونا شرط ہے تاکہ عار دلانا پورے طور پر واقع ہو پھر یہ پوری عار اس کے فرزند کی جانب رجوع کرے گی یعنی فرزند مطالبہ حد کا مستحق ہوگا اور ایسے استحقاق میں کافر ہونے سے لیاقت نہیں جاتی ہے بخلاف اس کے اگر اس کافر یا غلام کو خود قذف کیا گیا تو وہ اپنا مطالبہ نہیں کرسکتا ہے کیونکہ اس کو عار دلانا پورے طور پر نہیں پایا گیا کیونکہ اس میں احصان نہیں پایا جاتا ہے اگرچہ زنا کی نسبت دی گئی ہو۔ ولیس للعبد ان یطالب مولاہ بقذف امہ الحرۃ ولا للابن ان یطالب اباہ بقذف امہ الحرۃ المسلمۃ لان المولی لا یعاقب بسبب عبدہ وکذا الاب بسبب ابنہ ولھذا لا یقاد الوالد بولدہ ولا السید لعبدہ ولو کان لھا ابن من غیرہ لہ ان یطالب لتحقق السبب وانعدام المانع۔ اگر غلام کے مولیٰ نے غلام کی آزاد ماں کو قذف کیا یا اپنے بیٹے کی آزادہ مسلمہ ماں کو قذف کیا تو غلام یا پسر کو حد قذف کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مولیٰ بہ سبب اپنے غلام کے عذاب نہیں کیا جائے گا اور اسی طرح باپ بسبب اپنے پسر کے عذاب نہ کیا جائے گا۔

اسی وجہ سے پسر کو قتل کرنے سے باپ قصاص میں قتل نہیں کیا جاتا اور نہ غلام کو قتل کرنے سے مولی قصاص میں قتل ہوتا ہے ہاں اگر اس عورت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اس کو مطالبہ کا اختیار رہے۔ کیونکہ سبب یعنی قذف موجود ہے اور روکنے والی چیز ندار دہے۔ ف۔ لیکن یہ حکم دنیاوی ہے اور آخرت میں اگر جھوٹ تہمت لگائی پھر بغیر توبہ کے مرگیا تو عذاب ہوگا۔ چنانچہ حدیث ابوہریرہ میں ہے کہ جس نے اپنی مملوک کو زنا کی تہمت لگائی تو قیامت کے روز اس پر حد قائم کی جائے گی مگر آنکہ وہ ایسا ہی ہو جیسا مولی نے کہا ہے رواہ البخاری ومسلم۔ ومن قذف غیرہ فمات المقذوف بطل الحد وقال الشافعیؒ لا یبطل ولومات بعد ما اقیم بعض الحد بطل الباقی عندنا خلافا له بناء علی انه یورث عنده وعندنا لا یورث ولا خلاف ان فیه حق الشرع وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذی ینتفع به علی الخصوص فمن هذا الوجه حق العبد ثم انه شرع زاجرا ومنه سمی حدا والمقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد وهذا آیة حق الشرع وبکل ذلک تشهد الاحکام واذا تعارضت الجهتان فالشافعیؒ مال الی تغلیب حق العبد تقدیما لحق العبد باعتبار حاجته وغناء الشرع ونحن صرنا الی تغلیب حق الشرع لان ما للعبد من الحق یتولاه مولاه فیصیر حق العبد مرعیا به ولا کذلک عکسه لانه لا ولایة للعبد فی استیفاء حقوق الشرع الا نیابة وهذا هو الاصل المشهور الذی یتخرج علیه الفروع المختلف فیها منها الارث یجری فی حقوق العباد لا فی حقوق الشرع ومنها العفو فانه لا یصح عفو المقذوف عندنا ویصح عنده ومنها انه لا یجوز الاعتیاض عنه ویجری فیه التداخل وعنده لا یجری وعن ابی یوسفؒ فی العفو مثل قول الشافعیؒ ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحکام والاول اظهر۔ اگر زید نے خالد کو تذف کیا پھر خالد مرگیا تو حد قذف باطل ہوگئی اور شافعیؒ نے فرمایا کہ باطل نہیں ہوگی اور اگر زید پر تھوڑی حد قائم کی گئی تھی کہ خالد مرگیا تو ہمارے نزدیک باقی حد باطل ہو جائے گی بخلاف قول شافعی کے اس بناء پر کہ حد قذف ان کے نزدیک میراث ہو جاتی ہے اور ہمارے نزدیک میراث نہیں ہوتی اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ حد قذف میں ایک حق شرع ہے اور دوسرا حق بندہ ہے کیونکہ حد قذف اس واسطے مشروع ہے کہ مقذوف سے عار دفع ہو اور وہی خاص کر اس سے نفع اٹھاتا ہے۔ پس اس راہ سے اس میں بندہ کا حق ہے پھر وہ اس واسطے بھی مشروع ہے کہ لوگوں کو ایسی بات کہنے سے زجر ہو اور اسی سے اس کا حد نام رکھا گیا ہے۔ اور زجر کرنے والی حد کے مشروع کرنے سے مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو اور یہ حق شرع ہونے کا نشان ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حق کے واسطے کچھ احکام شاہد ہیں اور جب دونوں طرفین متعارض ہوئیں تو شافعی رحمہ اللہ نے اس جانب میل کیا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے تاکہ بندہ کا حق مقدم رکھا جائے۔ اس نظر سے کہ بندہ ایک محتاج ہے اور شرع محتاج نہیں ہے اور ہم نے اس جانب میل کیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے کیونکہ جو کچھ بندہ کا حق ہے اس کا متولی خود بندہ کا مالک یعنی اللہ تعالیٰ ہے تو حق بندہ کی ہر طرح نگہداشت رہی اور اس کے برعکس نہیں ہے کیونکہ بندہ کو حقوق شرع حاصل کرنے میں کوئی ولایت نہیں ہے مگر بطور نیابت کے اور یہی اصل مشہور ہے جس پر ہمارے و شافعی کے درمیان فروع کے احکام مختلف

نکلتے ہیں۔ ازانجملہ یہ کہ بندوں کے حقوق میں میراث جاری ہوتی ہے اور حقوق شرع میں جاری نہیں ہوتی یعنی حد قذف میں بھی ان کے نزدیک میراث ہوگی اور ازانجملہ عفو ہے کہ اگر مقذوف عفو کردے تو ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے یعنی بحق شرع حد جاری ہوگی اور شافعی کے نزدیک صحیح ہے اور ازانجملہ یہ ہے کہ قذف کا عوض لے لینا جائز نہیں ہے یعنی ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ حق الٰہی غالب ہے اور اس میں تداخل جاری ہوگا یعنی اگر کئی آدمیوں کو قذف کیا تو سب کے واسطے ایک حد ماری جائے گی اور شافعی کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا۔ اور عفو کی صورت میں ابو یوسف سے مثل قول شافعی کے روایت آئی ہے اور ہمارے اصحاب حنفیہ میں سے بعض نے کہا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے اور مثل شافعی کے احکام نکالے ولیکن قول اول اظہر ہے ف اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں۔ النہایہ۔ ومن اقر بالقذف ثم رجع لم یقبل رجوعہ لان للمقذوف فیہ حقا فیکذبہ فی الرجوع بخلاف ماھو خالص حق اللہ لانہ لا مکذب لہ فیہ۔ اور جس شخص نے زناء کا بہتان لگانے کا اقرار کیا پھر اس اقرار سے پھر گیا تو اس کا پھرنا قبول نہ ہوگا کیونکہ اس میں مقذوف کا حق متعلق ہوگیا تو وہ پھرنے میں اس کی تکذیب کرے گا بخلاف ایسی حد کے جو خالص حق اللہ عزوجل ہے کیونکہ اس کے اقرار سے پھرنے میں کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے۔ ومن قال لعربی یا نبطی لم یحد لانہ یراد بہ التشبیہ فی الاخلاق او عدم الفصاحۃ وکذا اذا قال لست بعربی لما قلنا۔ اگر کسی نے عربی آدمی کو کہا کہ او نبطی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس سے بداخلاقی میں یا فصیح نہ ہونے میں تشبیہ دینا مراد ہوتا ہے یعنی زنا کا بہتان نہیں ہے اور اسی طرح اگر عربی سے کہا کہ تو عربی نہیں ہے تو بھی یہی حکم ہے اسی وجہ مذکورہ سے کہ بداخلاقی میں تشبیہ مقصود ہے۔ ومن قال لرجل یا ابن ماء السماء فلیس بقاذف لانہ یراد بہ التشبیہ فی الجود والسماحۃ والصفاء لان ماء السماء لقب بہ لصفائہ وسخائہ۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ او آسمانی پانی کے بچے تو وہ قذف کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ اس لفظ سے بخشش وجوانمردی وصفائی میں تشبیہ مقصود ہوتی ہے کیونکہ آسمانی پانی کا لقب بوجہ صفائی وسخاوت کے ہے ف یعنی جیسے آسمانی پانی بے میل اور بکثرت برستا ہے اسی طرح اس شخص کا نطفہ خالص وسخی ہے اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث دربارۂ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی والدہ ہاجرہ کے روایت کرکے کہا کہ فتلک امکم یا بنی ماء السماء۔ یعنی اے آسمانی پانی کی اولاد یہی تمہاری والدہ ہے رواہ البخاری۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ بطور تعریف ہے نہ بطور مذمت۔ م۔ وان نسبہ الی عمہ او خالہ او الی زوج امہ فلیس بقاذف لان کل واحد من ھولاء یسمی ابا اما الاول فلقولہ تعالی نعبد الھک واله آبائک ابراھیم واسمعیل واسحق واسمعیل کان عما لہ والثانی لقولہ علیہ السلام الخال اب والثالث للتربیۃ۔ اگر کسی کو اس کے چچا یا ماموں یا ماں کے شوہر کی طرف نسبت کیا یعنی اس کو اس کے چچا کا فرزند یا ماموں کا فرزند یا سوتیلے باپ کا فرزند کہا تو وہ قاذف نہ ہوگا کیونکہ ان لوگوں میں سے ہر ایک کو باپ بولتے ہیں چنانچہ چچا کو باپ کہنا اس آیت میں ہے۔ نعبد الھک واله آبائک ابراھیم واسماعیل واسحاق۔ یعنی حضرت یعقوب کے بیٹوں نے یعقوب کو جواب دیا کہ ہم عبادت کریں گے آپ کی پروردگار اور آپ کے باپوں ابراہیم واسمٰعیل واسحاق علیہ السلام کے پروردگار کی حالانکہ اسمٰعیل علیہ السلام یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے۔

اور ماموں کو باپ کہنا اس دلیل سے کہ حدیث میں آیا کہ ماموں باپ ہے (ولیکن یہ حدیث غریب ہے ہاں مسند الفردوس میں یہ روایت ہے کہ جس کا والد زندہ نہ ہو تو ماموں اس کا والد ہے۔ الزیلعی) اور سوتیلا باپ بوجہ تربیت کے باپ کہلاتا ہے۔ ومن قال لغیرہ زنأت فی الجبل وقال عنیت صعود الجبل حد وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد لا یحد لان المھموز منہ للصعود حقیقۃ قالت امرأۃ من العرب ع وارق الی الخیرات زناء فی الجبل۔ وذکر الجبل یقررہ مرادا ولھما انہ یستعمل فی الفاحشۃ مھموزا ایضا لان من العرب من یھمز الملین المھموز وحالۃ الغضب والسباب تعین الفاحشۃ مرادا بمنزلۃ ما اذا قال یازانئ زنأت وذکر الجبل انما یعین الصعود مرادا اذا کان مقرونا بکلمۃ علی اذ ھو المستعمل فیہ ولو قال زنأت علی الجبل قیل لا یحد لما قلنا وقیل یحد للمعنی الذی ذکرناہ۔ اگر کسی نے دوسرے سے عربی زبان میں کہا کہ زنأت فی الجبل اور دعوی کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ تو پہاڑ پر چڑھا تو قبول نہ ہوگا اور اس کو حد قذف ماری جائے گی اور یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ لفظ زنأت جو ہمزہ کے ساتھ ہے وہ درحقیقت چڑھائی کے معنی میں ہے یعنی زناکاری کے معنی میں مجاز ہے چنانچہ عرب کی ایک عورت نے اپنے فرزند کو کہا وارق الی الخیرات زناء فی الجبل۔ یعنی پہاڑ پر چڑھنے کی طرف خوبیوں کی طرف چڑھ جا اور پہاڑ کا ذکر کرنا اسی معنی کو متعین کرتا ہے یعنی پہاڑ پر چڑھنا مراد ہے اور پہاڑ پر زنا کرنا مراد نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ زنات بالف کی طرح زنأت بہمزہ بھی فعل فاحشہ کے معنی میں بولا جاتا ہے کیونکہ بعضے عرب خفیف الف کو ہمزہ کہتے ہیں جیسے ہمزہ کو ہلکا الف کہتے ہیں اور غصہ اور گالی گلوچ کی حالت معنی فاحشہ مراد ہونے کو متعین کرتی ہے بمنزلہ اس کے کہ اگر کہا یا زانی یا کہا زنأت تو یہی مقصود ہے اور جبل پہاڑ کا ذکر کرنا جب ہی چڑھائی کے معنی مراد ہونا متعین کرے گا کہ علی الجبل کہے یعنی پہاڑ پر چڑھا کیونکہ یہی محاورہ مستعمل ہے۔ اور اگر کہا کہ زنأت علی الجبل تو بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ حرف علی کے ساتھ چڑھائی کے معنی متعین ہیں یعنی تو پہاڑ پر چڑھا اور بعض نے کہا کہ حد قذف ماری جائے گی کیونکہ غصہ کی حالت سے بدکاری کے معنی متعین ہیں یعنی مراد یہ کہ تونے پہاڑ میں زنا کیا۔ ومن قال لآخر یا زانی فقال لا بل انت فانما یحد لان معناہ لا بل انت زان اذ ھی کلمۃ عطف یستدرک بھا الغلط فیصیر الخبر المذکور فی الاول مذکورا فی الثانی۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ یا زانی پس اس نے جواب دیا کہ نہیں تو بلکہ تو زانی ہے اس واسطے کہ کلمہ بلکہ واسطے عطف کے آتا ہے جس سے غلطی سابق رفع کی جاتی ہے تو اول کلام میں جو خبر مذکور تھی وہ دوسرے میں مذکور ہو جائے گی۔ ومن قال لامرأتہ یا زانیۃ فقالت لا بل انت حدت المرأۃ ولا لعان لانھما قاذفان وقذفہ یوجب اللعان وقذفھا الحد وفی البدایۃ بالحد ابطال اللعان لان المحدود فی القذف لیس باھل لہ ولا ابطال فی عکسہ اصلا فیحتال للدرء اذ اللعان فی معنی الحد۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ او زانیہ پس عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہے تو عورت کو حد قذف ماری جائے گی اور دونوں میں لعان نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر اور زوجہ دونوں باہم قذف کرنے

والے ہیں اور مرد کا قذف کرنا لعان کو واجب کرتا ہے اور عورت کا قذف کرنا حد واجب کرتا ہے اور عورت پر پہلے حد مار دینے میں لعان مٹا جاتا ہے کیونکہ جو حد قذف میں حد مارا گیا ہو وہ لعان کی لیاقت نہیں رکھتا ہے اور پہلے لعان کرنے میں حد قذف باطل نہیں ہوتی لہذا لعان دور کرنے کے واسطے یہی حیلہ ہوگا کیونکہ لعان تو حد زناء کے معنی میں ہے۔ ولو قالت زنیت بک فلا حد ولا لعان ومعناہ قالت بعد ما قال لها یا زانیة لوقوع الشک فی کل واحد منهما لانه یحتمل انها ارادت الزنا قبل النکاح فیجب الحد دون اللعان لتصدیقها ایاہ وانعدامه منه ویحتمل انها ارادت زنائی ما کان معک بعد النکاح لانی ما مکنت احدا غیرک وهو المراد فی مثل هذه الحالة وعلی هذا الاعتبار یجب اللعان دون الحد علی المرأة لوجود القذف منه وعدمه منها فجاء ما قلنا۔ اور اگر زوجہ نے شوہر کے جواب میں کہا کہ ہاں میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد واجب نہ ہوگی اور نہ لعان اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب شوہر نے اس کو یا زانیہ کہا تو اس کے جواب میں اس نے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ زناء کیا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگی۔ اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں شک پڑ گیا کیونکہ شاید عورت کی مراد یہ ہو کہ قبل نکاح کے تیرے ساتھ زناء کیا ہے تو اس صورت میں حد واجب ہوگی اور لعان واجب نہ ہوگا کیونکہ عورت نے شوہر کے قول کی تصدیق کی اور شوہر کی طرف سے تصدیق نہیں پائی گئی اور شاید عورت کی یہ مراد کہ میرا زناء یہی وطی ہے جو تیرے ساتھ بعد نکاح کے پائی گئی کیونکہ میں نے سوائے تیرے کسی مرد کو اپنے اوپر قابو نہیں دیا ہے اور ایسی حالت میں یہی مراد ہوتی ہے اور اس اعتبار پر لعان واجب ہوگا اور عورت پر حد قذف واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ شوہر کی طرف سے بہتان زناء پایا گیا اور زوجہ کی طرف سے نہیں پایا گیا۔ پس جب دونوں احتمال ہیں تو وہی نکلا جو ہم نے بیان کیا ہے کہ شک کی وجہ سے نہ حد قذف واجب ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا۔

ومن اقر بولد ثم نفاہ فانه یلاعن لان النسب لزمه باقرارہ وبالنفی بعدہ صار قاذفا فیلاعن۔ اگر شوہر نے پہلے فرزند کا اقرار کیا پھر نفی کی تو اس پر لعان واجب ہوگا کیونکہ پہلے اس کے اقرار سے نسب لازم ہو گیا پھر جب نسب کی نفی کی تو زوجہ کو زناء کی تہمت دینے والا ہوا پس لعان کرے گا۔

وان نفاہ ثم اقر به حد لانه لما اکذب نفسه بطل اللعان لانه حد ضروری صیر الیه ضرورة التکاذب والاصل فیه حد القذف فاذا بطل التکاذب یصار الی الاصل۔ اور اگر شوہر نے پہلے فرزند کی نفی کی پھر اقرار کیا کہ میرا ہے تو شوہر کو حد قذف ماری جائے گی، کیونکہ جب اس نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو لعان باطل ہو گیا کیونکہ لعان بضرورت ہے یعنی شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کرتا تھا بدون گواہوں کے تو ناچار لعان لیا گیا۔ اور اصل اس میں حد قذف واجب تھی پس دونوں طرف کا جھٹلانا مٹا یعنی مرد نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو اصل یعنی حد قذف پر عمل ہوگا۔

والولد ولدہ فی الوجهین لاقرارہ به سابقا او لاحقا واللعان یصح بدون قطع النسب کما یصح بدون الولد۔ اور بچہ دونوں صورتوں میں اس کا بچہ ہوگا کیونکہ اس نے بچہ کا اقرار خواہ پہلے کیا خواہ پیچھے کیا ہے اور لعان واقع ہونا بدون قطع نسب کے صحیح ہے جیسے بدون فرزند کے صحیح ہے۔ وان قال لیس بابنی ولا ابنک فلا حد ولا لعان لانه انکر الولادة وبه لا یصیر قاذفا۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ یہ میرا بیٹا

نہیں اور نہ تیرا بیٹا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نے ولادت سے انکار کیا اور اس سے قذف کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ومن قذف امرأة ومعها اولاد لا یعرف لهم اب اوقذف الملاعنة بولد والولد حی اوقذفها بعد موت الولد فلاحد علیه لقیام امارة الزنا منها وهی ولادة ولد لااب له ففاتت العفة نظرا الیها وهی شرط الاحصان۔ اگر کسی نے ایسی عورت کو زنا کا بہتان لگایا جس کے ساتھ ایسی اولاد موجود ہے جن کا باپ نہیں معلوم ہوتا یا اس نے ایسی عورت کو قذف کیا جس نے اپنے شوہر سے اپنے بچے کی بابت لعان کیا تھا حالانکہ وہ بچہ زندہ ہے یا اس کے مرنے کے بعد اس عورت کو قذف کیا تو قاذف پر حد قذف نہ ہوگی کیونکہ عورت سے آثار زنا موجود ہیں یعنی ایسا بچہ جنا جس کا باپ نہیں ہے۔ پس بنظر ان آثار کے عورت سے عفت جاتی رہی اور احصان کی شرط ہے کہ عفت موجود ہو۔ ولوقذف امرأة لاعنت بغیر ولد فعلیه الحد لانعدام امارة الزنا۔ اور اگر ایسی عورت کو قذف کیا جس نے بغیر بچہ کے لعان کیا ہے تو اس کو حد قذف ماری جائے گی کیونکہ زنا کی علامت نہیں موجود ہے ف۔ اگر کہا جاوے کہ عورت کے حق میں لعان بجائے زنا کے ہونا صرف شوہر کے حق میں ہے اور غیروں کے حق میں نہیں ہے۔ قال ومن وطی وطیا حراما فی غیر ملکه لم یحد قاذفه لفوات العفة وهی شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل فیه ان من وطی وطیا حراما لعینه لایجب الحد بقذفه لان الزنا هو الوطی المحرم لعینه وان کان محرما لغیره یحد لانه لیس بزنا فالوطی فی غیر الملک من کل وجه ومن وجه حرام لعینه وکذا الوطی فی الملک والحرمة مؤبدة فان کانت الحرمة موقتة فالحرمة لغیره وابوحنیفة رح یشترط ان تکون الحرمة المؤبدة ثابتة بالاجماع او بالحدیث المشهور لتکون ثابتة من غیر تردد۔ جس نے اپنی غیر ملک میں حرام وطی کی تو اس کے قذف کرنے والے کو حد نہیں ماری جاتی ہے کیونکہ عفت جاتی رہی حالانکہ عفت شرط احصان ہے اور اس لئے کہ قاذف اپنے قول میں سچا ہے اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ جس نے ایسے وطی کی جو اپنی ذات سے حرام ہے تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ زنا ایسی وطی کا نام ہے جو بذاتہ حرام ہو اور اگر یہ وطی اپنی ذات سے خارج کسی وجہ سے حرام ہو تو اس کے قاذف کو حد ماری جائے گی کیونکہ یہ زنا نہیں ہے پس اگر ایسی عورت سے وطی کی جو کسی وجہ سے ملک میں نہیں ہے یا ہر وجہ سے ملک میں نہیں ہے تو یہ وطی ذاتی حرام ہے اور اسی طرح اگر ملک نکاح یا ملک رقبہ موجود ہونے کے ساتھ وطی کی لیکن یہ عورت اس پر دائمی حرام ہے تو بھی حرمت بالذات ہے اور اگر وطی کی حرمت کسی وقت تک ہو جیسے حالت حیض میں وطی حرام ہے تو یہ حرمت بوجہ امر خارج کے ہے اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ دائمی حرمت میں یہ شرط کرتے ہیں کہ اس کا ثبوت باجماع یا بحدیث مشہور ہو تاکہ اس کا ثبوت بغیر تردد ہو اور اس اصل کے مسائل آئندہ بیان فرمائے چنانچہ لکھا۔ بیانه من قذف رجلا وطی جاریة مشترکة بینه وبین آخر فلاحد علیه لانعدام الملک من وجه۔ بیان یہ کہ جس نے ایسی باندی سے وطی کی جو اس کے اور غیر کے درمیان مشترک تھی پس کسی نے اس کو زانی کہا تو اس پر حد قذف نہ ہوگی کیونکہ ایک راہ سے ملک نہیں ہے۔ وکذا اذا قذف امرأة زنت فی نصرانیتها لتحقق الزنا منها شرعا لانعدام الملک ولهذا وجب علیها الحد۔ اور اسی طرح اگر ایسی عورت کو زنا کی تہمت دی جو اپنی نصرانیت وکفر کی حالت میں زنا کر چکی

ہے تو قاذف پر حد نہ ہوگی کیونکہ شرعاً اس سے زنا متحقق ہو چکا کیونکہ ملکیت نہ اور نہ تھی اسی واسطے اس عورت پر حد واجب ہوئی۔ ولو قذف رجلا اتی امة وھی مجوسیة او امراته وھی حائض او مکاتبة له فعلیه الحد لان الحرمة مع قیام الملك وھی موقتة فکانت الحرمة لغیرہ فلم یکن زنا وعن ابی یوسف ان وطی المکاتبة یسقط الاحصان وھو قول زفرؒ لان الملك زائل فی حق الوطی ولھذا یلزمه العقر بالوطی ونحن نقول ملك الذات باق والحرمة لغیرہ اذ ھی موقتة۔ اور اگر ایسے شخص کو تہمت دی جس نے اپنی مجوسیہ باندی سے یا اپنی زوجہ سے حالت حیض میں یا اپنی مکاتبہ سے وطی کی تو قاذف پر حد ماری جائے گی کیونکہ ملک قائم ہونے کے ساتھ حرمت ہے اور حرمت صرف ایک وقت تک محدود ہے تو یہ حرمت ذاتی نہ ہوئی بلکہ حرمت خارجی ہے تو یہ زنا نہ ہوا۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اپنی مکاتبہ سے سے وطی کرنے میں احصان ساقط ہو جاتا ہے اور یہی زفرؒ کا قول ہے کیونکہ وطی کے حق میں ملکیت زائل ہے۔ اسی وجہ سے مولی پر وطی کا عقر لازم آتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ اس کی ذات کی ملکیت باقی ہے اور یہ حرمت خارجی ہے کیونکہ ایک وقت تک محدود ہے نہ سے یعنی اگر کتابت فسخ ہو جائے تو اس کے ساتھ وطی کرنا حلال ہو جائے۔ ولو قذف رجلا وطی امته وھی اخته من الرضاعة لا یحد لان الحرمة مؤبدة وھذا ھو الصحیح۔ جس شخص نے اپنی باندی سے جو اس کی رضاعی بہن ہے وطی کر لی تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ باوجود ملک کے یہ حرمت دائمی ہے اور یہی صحیح ہے۔

ولو قذف مکاتبا ومات وترك وفاءً لا حد علیه لتمکن الشبهة فی الحریة لمکان اختلاف الصحابةؓ اگر مکاتب کو زنا کی تہمت لگائی اور وہ ادائے کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مر گیا تو اس کے قاذف پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی میں شبہہ پیدا ہو گیا کیونکہ اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ ولو قذف مجوسیا تزوج بامه ثم اسلم یحد عند ابی حنیفة رح وقالا لا حد علیه وھذا ابناء علی ان تزوج المجوسی بالمحارم له حکم الصحة فیما بینھم عندہ خلافا لھما وقد مر فی النکاح۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں سے نکاح کر کے وطی کی تھی پھر وہ مسلمان ہو گیا اور اس کو کسی نے زانی کہا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاذف کو حد ماری جائے گی اور صاحبین نے کہا کہ اس پر کچھ حد نہیں ہے اور یہ مسئلہ اس بناء پر ہے کہ اگر مجوسی نے اپنی دائمی محرمات سے نکاح کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجوسیوں میں صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ نکاح اہل شرک میں یہ مسئلہ بیان ہو چکا۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان فقذف مسلما حد لان فیه حق العبد وقد التزام ایفاء حقوق العباد ولانه طمع فی ان لا یؤذی فیکون ملتزما ان لا یؤذی وموجب اذاہ۔ اگر کوئی حربی امان لے کر دار الاسلام میں آیا اور اس نے کسی مسلمان کو زنا کا بہتان لگایا تو اس کو حد ماری جائے گی کیونکہ اس میں بندہ کا حق ہے اور حربی نے بندوں کا حق ادا کرنے کا التزام کر لیا تھا اور اس وجہ سے کہ حربی کی طمع یہ تھی کہ اس کو کوئی ایذاء نہ دے تو اس نے بھی یہ التزام کر لیا تھا کہ کسی کو ایذا نہ دے گا اور نہ ایسی بات کرے گا کہ جس سے ایذا پہنچے۔ واذا حد المسلم فی قذف سقطت شھادته وان تاب وقال الشافعیؒ تقبل اذا تاب وھی تعرف فی الشھادات۔

اگر کبھی مسلمان کو تہمت لگانے کی وجہ سے حد ماری گئی تو اس کی گواہی ساقط ہوگئی اگرچہ توبہ کرے۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ جب توبہ کرلی تو گواہی قبول ہوگی۔ اور یہ مسئلہ کتاب الشہادات میں معلوم ہوگا۔ واذا حد الکافر فی قذف لم یجز شہادتہ علی اھل الذمۃ لان لہ الشھادۃ علی جنسہ فترد تتمۃ لحدہ فان اسلم قبلت شھادتہ علیھم وعلی المسلمین لان ھذہ شھادۃ استفادھا بعد الاسلام فلم تدخل تحت الرد بخلاف العبد اذا حد حدالقذف ثم اعتق حیث لا تقبل شھادتہ لانہ شھادۃ لہ اصلا فی حال الرق فکان رد شھادتہ بعد العتق من تمام حدہ۔

اور اگر کافر کو حد قذف میں حد ماری گئی تو اس کی گواہی ذمی کافروں پر قبول نہ ہوگی کیونکہ کافروں کی گواہی کافروں پر جائز ہوتی ہے مگر قاذف کی گواہی بطور تتمہ حد کے رد کردی جائے گی۔ پھر اگر اس کے بعد وہ مسلمان ہوگیا تو اس کی گواہی ذمیوں و مسلمانوں سب پر قبول ہے۔ کیونکہ اس گواہی کو اس نے اسلام کے بعد پایا تو یہ رد ہونے میں داخل نہ ہوگی بخلاف مسلمان غلام کے کہ اگر اس کو حد قذف ماری گئی پھر وہ آزاد کیا گیا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ غلامی کی حالت میں اس کی گواہی نہ تھی تو بعد آزادی کے اس کی گواہی بطور تتمہ حد کے رد کی جائے گی ف اور کافر کے واسطے کافروں پر گواہی تھی وہ بطور تتمہ کے رد ہوچکی پھر بعد اسلام کے جو اس نے گواہی کا کامل استحقاق حاصل کیا وہ دوبارہ رد نہ ہوگا ہاں اگر اسلام میں قذف کرکے حد ماری جائے تو اس کی گواہی رد ہوجائے گی۔ فان ضرب سوطا فی قذف ثم اسلم ثم ضرب ما بقی جازت شھادتہ لان رد الشھادۃ متمم للحد فیکون صفۃ لہ والمقام بعد الاسلام بعض الحد فلا یکون رد الشھادۃ صفۃ لہ وعن ابی یوسفؒ انہ ترد شھادتہ اذ الاقل تابع الاکثر والاول اصح۔ اور اگر کافر کو قذف میں ایک درہ مارا گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا۔ پھر اس کو باقی حد ماری گئی تو اس کی گواہی جائز ہے کیونکہ گواہی رد کرنا اس کی حد کا تتمہ ہے تو اس کی صفت ہوگی اور اسلام کے بعد جس قدر قائم کی گئی وہ پوری نہیں ہے تو گواہی رد ہونا اس کی صفت نہ ہوئی اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کی گواہی رد کردی جائے گی کیونکہ کم کو زیادہ کے تابع کیا جائے گا اور قول اول اصح ہے ف اور اگر بعد مسلمان ہونے کے اس کو پوری حد ماری گئی تو بالاتفاق گواہی قبول نہ ہوگی ۔ک۔ قال ومن قذف او زنی او شرب غیر مرۃ فحد فھو لذلک کلہ اما الاٰخران فلان المقصد من اقامۃ الحد حقا للہ تعالٰی الانزجار واحتمال حصولہ بالاول قائم فیتمکن شبھۃ فوات المقصود فی الثانی وھذا بخلاف ما اذا زنی وقذف وسرق وشرب لان المقصود من کل جنس غیر المقصود من الاٰخر فلا یتداخل واما القذف فالمغلب فیہ عندنا حق اللہ فیکون ملحقا بھما وقال الشافعیؒ ان اختلف المقذوف او المقذوف بہ وھو الزنا لا یتداخل لان المغلب فیہ حق العبد عندہ۔ اگر ایک شخص نے قذف کیا یا زنا کیا یا شراب پی اور یہ اس نے کئی بار کیا پھر وہ ایک بار حد مارا گیا تو یہ سب کے واسطے ہوجائے گی۔ چنانچہ زنا و شراب خواری کی صورت میں حق الٰہی کے واسطے حد قائم کرنے سے مقصود یہ ہے کہ زانی و شراب خوار کو زجر ہو اور ایک بار حد قائم

کرنے سے یہ مقصد حاصل ہوجانے کا احتمال ہے۔

تو دوسری بار میں یہ مقصود ہوجانے کا شبہہ ثابت ہوگیا اور حدود کو بوجہ شبہات کے دور کر دیتے ہیں۔ بخلاف اس کے اگر اس نے زنا کیا اور زناء کا بہتان لگایا اور چوری کی اور شراب پی پھر حد ماری گئی تو ایک ہی حد کافی نہ ہوگی کیونکہ ہر جنس کی حد سے دوسرا مقصود ہے تو تداخل نہ ہوگا رہا قذف کا بیان تو ہمارے نزدیک اس میں حق اللہ عزوجل غالب ہے تو وہ بھی حد زنا و شراب خواری سے ملحق ہوگی۔ اور شافعی نے فرمایا کہ اگر مقذوف جدا جدا ہوں یا جس کے ساتھ قذف کیا یعنی زنا وہ جدا جدا بیان کیا تو تداخل نہ ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اس میں حق العبد غالب ہے۔

فصل فی التعزیر

یہ فصل تعزیر کے بیان میں ہے۔ ومن قذف عبدا او امۃ او ام ولد او کافرا بالزناء عزر لانہ جنایۃ قذف وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزیر۔ جس نے کسی غلام یا باندی یا ام ولد یا کافر کو زناکاری کی تہمت لگائی تو اس کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ درحقیقت یہ قذف کا جرم ہے مگر حد قذف اس واسطے ممتنع ہوئی کہ مقذوف محصن نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی۔ وکذا اذا قذف مسلما بغیر الزناء فقال یا فاسق او یا کافر او یا خبیث او یا سارق لانہ اذاہ والحق الشین بہ ولا مدخل للقیاس فی الحدود فوجب التعزیر الا انہ یبلغ بالتعزیر غایتہ فی الجنایۃ الاولی لانہ من جنس ما یجب بہ الحد وفی الوجہ الثانی الرای الی الامام۔ اور اسی طرح اگر کسی مسلمان کو زناء کے سوائے کوئی بد لفظ کہا پس اگر کہا کہ یا فاسق یا او کافر یا او خبیث یا او چور تو بھی تعزیر دی جائے گی۔ کیونکہ اس نے مسلمان کو اذیت دی اور اس کے ساتھ عیب لاحق کیا اور حدود میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی ولیکن اسی صورت میں جبکہ غیر محصن کو زناکاری کی تہمت دی ہے انتہا درجہ کی تعزیر دی جائے گی کیونکہ یہ عیب اس جنس سے ہے جس کی بابت حد واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت میں یعنی جبکہ یا فاسق وغیرہ کہا ہے امام کی رائے پر ہے ف جس قدر چاہے تعزیر دے۔ م۔

ولو قال یا حمار او یا خنزیر لم یعزر لانہ ما الحق الشین بہ للتیقن بنفیہ وقیل فی عرفنا یعزر لانہ یعد شینا وقیل ان کان المسبوب من الاشراف کالفقہاء والعلویۃ یعزر لانہ یلحقہم الوحشۃ بذلک وان کان من العامۃ لا یعزر وھذا احسن والتعزیر اکثرہ تسعۃ وثلثون سوطا واقلہ ثلث جلدات وقال ابو یوسف یبلغ التعزیر خمسا وسبعین سوطا والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من بلغ حدا فی غیر حد فہو من المعتدین واذا تعذر تبلیغہ حدا فابو حنیفۃ ومحمد نظرا الی ادنی الحد وھو حد العبد فی القذف فصرفاہ الیہ وذلک اربعون فنقصا منہ سوطا وابو یوسف اعتبر اقل الحد فی الاحرار اذا الاصل ھو الحریۃ ثم نقص سوطا فی روایۃ عنہ وھو قول زفر وھو القیاس وفی ھذہ الروایۃ نقص خمسۃ وھو ماثور عن علی فقلدہ ثم قدر الادنی فی الکتاب بثلث جلدات لان ما دونہا لا یقع بہ الزجر وذکر مشایخنا ان ادناہ علی ما یراہ الامام یقدر بقدر ما یعلم انہ ینزجر لانہ یختلف باختلاف الناس وعن ابی یوسف انہ علی قدر عظم الجرم وصغرہ وعنہ انہ یقرب کل نوع من بابہ فیقرب اللمس والقبلۃ من حد الزناء والقذف بغیر الزناء من حد القذف۔ اور اگر اس کو کہا کہ اے گدھے یا اے سور تو تعزیر نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے کوئی عیب لاحق نہیں کیا کیونکہ ایسا نہ ہونا یقینی ظاہر ہے اور بعض نے فرمایا

کہ جس شخص کو ایسا لفظ کہا گیا کہ اگر وہ اشراف میں سے ہو جیسے علما و اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ تو کہنے والے کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ ایسے لفظ سے وحشت لاحق ہو گی اور اگر وہ شخص عوام میں سے ہو تو تعزیر نہیں دی جائے گی۔ اور یہ قول اس تفصیل کے ساتھ اچھا ہے یعنی اسی پر فتویٰ ہوگا اور تعزیر کی اکثر مقدار انتالیس درے ہیں اور کمتر مقدار تین درے ہیں اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اکثر مقدار پچھتر درے ہیں اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جس نے غیر حد میں حد کی مقدار پہنچا دی وہ عدل سے تجاوز کرنے والا ہے رواہ البیہقی و محمد مرسلا۔

اور جب تعزیر کو حد تک پہنچانا جائز نہ ہوا تو امام ابو حنیفہ و محمد نے کمتر حد کو دیکھا اور وہ قذف کی صورت میں غلام کی حد ہے پس اسی جانب پھرا اور چونکہ یہ چالیس درے ہیں تو اس سے ایک درہ کم کر دیا اور ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے آزاد کی کمتر حد یعنی اسی درے کو دیکھا کیونکہ اصل تو آزادی ہے۔ پھر ایک روایت یہ کہ اس میں سے ایک درہ کم کر کے اناسی درے رکھے اور یہی زفرؒ کا قول اور یہی قیاس ہے۔ اور دوسری روایت جو کتاب میں مذکور ہے اس میں پانچ درے کم کر دیے کیونکہ یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے۔ پس انہیں کی تقلید کر لی (ذکرہ البغوی فی شرح السنہ عن ابن ابی لیلی) پھر کتاب میں تعزیر کی ادنیٰ مقدار تین درے بیان کئے۔ کیونکہ اس سے کم میں زجر حاصل نہیں ہوتا اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے بیان کیا کہ کمتر تعزیر امام کی رائے پر ہے پس اس کی رائے میں جس قدر سے زجر حاصل ہو جاری کرے۔ کیونکہ یہ بات مختلف لوگوں کے لحاظ سے مختلف ہے (یعنی بعض کو دو ایک درے سے جو زجر حاصل ہوتا ہے وہ دوسرے کو دس درے سے حاصل ہوتا ہے) اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے جرم کی بڑائی و چھٹائی کے اندازہ پر مقدار مقرر کی اور یہ بھی ان سے روایت ہے کہ ہر قسم کے جرم کو اپنی جنس سے متعلق کرے۔ پس اگر اجنبیہ عورت کو ہاتھوں سے چھوا یا بوسہ لیا تو اس کو حد زناء سے قریب کرے اور اگر قذف کیا یعنی زنا کے سوائے فاسق وغیرہ دیگر الفاظ سے قذف کیا تو اس کو حد قذف سے قریب کرے۔ ف۔ واضح ہو کہ ایک حدیث میں آیا کہ سوائے حدود الٰہی کے دس درے سے اوپر نہ مارے رواہ البخاری و مسلم۔ ولیکن امام ابو حنیفہؒ و مالک و شافعی وغیرہ جمہور نے کہا کہ دس سے زیادہ کرنا جائز ہے۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہ نے اس سے زیادہ سزا دی ہے۔ اور خود حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے زیادہ ثابت ہے پس اگر یہ حدیث کے مخالف ہوتا تو صحابہ ان پر انکار کرتے۔ قال وان رای الامام ان یضم الی الضرب فی التعزیر الحبس فعل لانہ صلح تعزیرا وقد ورد الشرع بہ فی الجملۃ حتی جاز ان یکتفی بہ فجاز ان یضم الیہ ولہذا لم یشرع فی التعزیر بالتہمۃ قبل ثبوتہ کما شرع فی الحد لانہ من التعزیر۔ اور اگر امام کی رائے میں آوے کہ تعزیر میں مار کے ساتھ قید خانہ میں رکھنا بھی بڑھا دے تو ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ قید خانہ میں حبس کرنا تعزیر کے لائق ہے اور یہ فی الجملہ شرع میں وارد ہے حتی کہ خالی حبس جائز ہے تو ضرب و حبس کا ملانا بھی جائز ہے لہذا تعزیر کی صورت میں تہمت ثابت ہونے سے پہلے حبس کرنا مشروع نہیں ہے جیسے حد کی صورت میں مشروع ہے کیونکہ یہ تعزیر میں سے ہے ف۔ یعنی اگر کسی شخص پر کسی حد کی گواہی دی گئی مانند زناء یا شراب خواری کے تو ثابت ہونے سے پہلے اس کو قید خانہ میں رکھے پھر جب ثبوت ہو جاوے تو اس کو سزا کے لئے حد دی جائے گی۔

قال واشد الضرب التعزیر لانه جری التخفیف فیه من حیث العدد فلا یخفف من حیث الوصف کیلا یودی الی فوات المقصود ولهذا لم یخفف من حیث التفریق علی الاعضاء ۔ اور سب سے زیادہ سختی سے درہ مارنا تعزیر میں ہوتا ہے کیونکہ اس میں تعداد کی راہ سے تخفیف کی گئی ہے تو مار کی راہ سے تخفیف نہ کی جائے گی تاکہ مقصود فوت ہونے تک نوبت نہ پہنچے اسی واسطے تعزیر میں یہ تخفیف نہیں کہ اعضاء پر متفرق مارے جادیں ۔ قال ثم حد الزنا لانه ثابت بالکتاب وحد الشرب ثبت بقول الصحابة ولانه اعظم جنایة حتی شرع فیه الرجم ۔ پھر تعزیر کے بعد حد زنا میں سختی ہے کیونکہ اس کا ثبوت قرآن مجید سے ہے اور شرابخواری کی حد باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ثابت ہے اور اس لئے کہ حد زنا کا جرم بہت بڑا ہے حتی کہ اس میں سنگسار کرنا مشروع ہے ۔ ثم حد الشرب لان سببه متیقن به ثم حد القذف لان سببه محتمل لاحتمال کونه صادقا ولانه جری فیه التغلیظ من حیث رد الشهادة فلا یغلظ من حیث الوصف ۔ پھر حد زنا کے بعد شرابخواری سخت ہے کیونکہ اس کا سبب شراب پینا یقینی ہے ۔ پھر اس کے بعد حد قذف ہے کیونکہ اس کے سبب یعنی قذف میں احتمال ہے کیونکہ شاید قاذف سچا ہو ۔ اور اس لئے کہ اس حد میں گواہی مردود ہونے کی راہ سے سختی ہوگئی ہے تو مار کی راہ سے سختی نہ کی جائے گی ۔ ومن حده الامام او عزره فمات فدمه هدر لانه فعل ما فعل بامر الشرع وفعل المامور لا یتقید بشرط السلامة کالفصاد والبزاغ بخلاف الزوج اذ اعزر زوجته لانه مطلق فیه والاطلاقات یتقید بشرط السلامة کالمرور فی الطریق وقال الشافعیؒ تجب الدیة فی بیت المال لان الاتلاف خطأ فیه اذ التعزیر للتادیب غیر انه تجب الدیة فی بیت المال لان نفع عمله یرجع الی عامة المسلمین فیکون الغرم فی مالهم قلنا لما استوفی حق الله تعالی بامره صار کان الله اماته من غیر واسطة فلا یجب الضمان ۔ اور جس شخص کو امام نے کوئی حد ماری یا اس کو تعزیر دی پس وہ مرگیا تو اس کا خون باطل ہے ۔ یعنی اس کی دیت کا قصاص کچھ نہ ہوگا کیونکہ امام نے جو کچھ کیا وہ شرع کے حکم سے کیا یعنی وہ شرع کی طرف سے اس کام کے واسطے مامور ہے اور مامور کا کام سلامتی کی شرط سے مقید نہیں ہوتا یعنی مامور پر شرط نہیں ہوتی کہ تیرے کام سے سلامتی باقی رہے جیسے آدمیوں کی فصد لینے والا یا جانوروں کا نشتر دینے والا بخلاف شوہر کے کہ جب اُسنے اپنی زوجہ کو تعزیر دی تو وہ زوجہ کے نقصان عضو یا موت کا ضامن ہے کیونکہ اسکو اپنی زوجہ کو سزا دینے کی صرف اجازت ہے یعنی اسکو مارنے کے واسطے مامور نہیں ہے اور اجازتوں میں یہ شرط ہوتی ہے کہ سلامتی کو نقصان نہ پہنچے جیسے راہ سے گزرنے میں ہے (یعنی انسان کو اجازت ہے کہ راہ سے گزرے لیکن اگر اسکے گزرنے سے کسی شخص کا نقصان ہوا تو وہ ضامن ہوگا) اور امام شافعیؒ نے کہا کہ اگر امام کی تعزیر دینے سے وہ شخص ہلاک ہوگیا تو اس کی دیت بیت المال میں واجب ہوگی ۔ کیونکہ تعزیر میں تلف کردینا خطا ہے کیونکہ تعزیر صرف اس واسطے ہے کہ ادب دیا جاوے لیکن اتنی بات ہے کہ امام کے مال پر یہ دیت نہ ہوگی ۔ بلکہ بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ امام کے کام کا نفع تمام مسلمانوں کو پہنچتا ہے تو تاوان بھی تمام مسلمانوں کے مال میں واجب ہوگا اور ہم اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام نے جب حق اللہ عزوجل کو اسی کے حکم سے حاصل کیا تو گویا ایسا ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ نے محدود کو بغیر واسطہ موت دے دی

تو تاوان واجب نہ ہوگا۔ ف۔ حاصل یہ کہ امام کا فعل بوجہ مامور ہونے کے جانب شرع منتقل ہے۔ م۔

کتاب السرقة

یہ کتاب چوری کے احکام میں ہے۔ السرقة فی اللغة اخذ الشئ من الغیر علی سبیل الخفیة والاستسرار ومنه استراق السمع قال الله تعالی الا من استرق السمع وقد زیدت علیه اوصاف فی الشریعة علی ما یاتیک بیانه ان شاء الله تعالی والمعنی اللغوی مراعی فیها ابتداء وانتهاءً او ابتداء لا غیر کما اذا نقب الجدار علی الاستسرار واخذ المال من المالک مکابرة علی الجهار وفی الکبری اعنی قطع الطریق مسارقة عین الامام لانه هو المتصدی لحفظ الطریق باعوانه وفی الصغری مسارقة عین المالک او من یقوم مقامه۔ لغت میں چوری کے معنی کسی چیز کو دوسرے سے بطور خفیہ اور راس سے چھپا کر لے لینا کہلاتا ہے۔ اور اسی سے استراق السمع نکلا ہے چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ الا من استرق السمع۔ یعنی سوائے اس شیطان کے جو خفیہ کان لگا کر سن بھاگے اور لغوی معنی پر شریعت میں کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہیں۔ چنانچہ ان کا بیان ان شاء اللہ تعالی آوے گا یعنی سرقہ میں کچھ اوصاف زائد ہیں اور واضح ہو کہ شرعی سرقہ میں لغوی معنی ابتداء و انتہاء دونوں میں معتبر ہیں یا فقط ابتداء میں معتبر ہیں جیسے کسی کی دیوار میں خفیہ نقب لگائی ولیکن گھس کر مال کو مالک سے کھلم کھلا لڑائی کے ساتھ لے لیا اور سرقہ کبری یعنی رہزنی میں امام کی آنکھ سے چوری ہے کیونکہ وہی اپنی فوج سے راہ کی حفاظت رکھتا ہے اور سرقہ صغری میں مالک مال یا اس کے قائم مقام کی آنکھ سے چوری ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ چوری میں آنکھ بچانا معتبر ہے۔ پس اگر مالک کی آنکھ بچائی یا مالک کے قائم مقام کی آنکھ بچائی مثلاً مالک نے کسی کے پاس ودیعت رکھا تھا یا کوئی اس سے مانگ لے گیا یا غصب کر لے گیا تھا وہاں سے چوری کر لی یا راہ میں سلطان کی آنکھ بچا کر راہ والوں کا مال چھین لیا تو یہ سب چوری میں داخل ہے۔ قال اذا سرق العاقل البالغ عشرة دراهم او ما یبلغ قیمة عشرة دراهم مضروبة من حرز لا شبهة فیه وجب علیه القطع والاصل فیه قوله تعالی والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما الآیة ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ لان الجنایة لا تتحقق دونهما والقطع جزاء الجنایة ولا بد من التقدیر بالمال الخطیر لان الرغبات تفتر فی الحقیر وکذا اخذه لا یخفی فلا یتحقق رکنه ولا حکمة الزجر لانها فیما یغلب والتقدیر بعشرة دراهم مذهبنا وعند الشافعی التقدیر بربع دینار وعند مالک بثلثة دراهم لهما ان القطع علی عهد رسول الله علیه السلام ما کان الا فی ثمن المجن واقل ما نقل فی تقدیره ثلثة دراهم والاخذ بالاقل وهو المتیقن به اولی غیر ان الشافعی یقول کانت قیمة الدینار علی عهد رسول الله علیه السلام اثنا عشر درهما والثلثة ربعها ولنا ان الاخذ بالاکثر فی هذا الباب اولی احتیالا لدرء الحد وهذا لان فی الاقل شبهة عدم الجنایة وهی دارئة للحد وقد تاید ذلک بقوله علیه السلام لا قطع الا فی دینار او عشرة دراهم واسم دراهم یطلق علی المضروبة عرفاً فهذا یبین لک اشتراط المضروب کما قال فی الکتاب وهو ظاهر الروایة وهو الاصح رعایة لکمال الجنایة حتی لو سرق عشرة تبرا قیمتها انقص من عشرة مضروبة لا یجب القطع والمعتبر وزن سبعة مثاقیل لانه المتعارف فی عامة

البلاد وقوله اوما يبلغ قيمته عشرة دراهم اشارة الى ان غير الدراهم يعتبر قيمته بها وان كان ذهبا وله بلا من حرز لاشبهة فيه لان الشبهة دارئة وستبينه من بعد ان شاء الله تعالىٰ - اگر عاقل بالغ نے دس درم یا ایسی چیز جس کی قیمت دس درم سکہ دار پہنچتی ہو مقام محفوظ سے چرائی جس میں کچھ شبہ نہیں ہے تو واجب ہوگا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور اصل اس میں یہ آیت ہے۔ والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما الآیۃ یعنی جس مرد نے چوری کی اور جس عورت نے چوری کی تو ان دونوں کے ہاتھ کاٹو آخر تک یعنی اس فعل کا عذاب یہی ہے اور عقل وبلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ جرم بدون ان کے متحقق نہیں ہوتا ہے (پس مجنون وطفل کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا) اور مال خطیر کی حد مقرر کرنا ضروری ہے کیونکہ خفیف مال میں رغبتوں میں فتور ہوتا ہے اور نیز ایسے خفیف مال کو لینے والا اخفا نہیں کرتا ہے تو سرقہ کا رکن نہیں متحقق ہوگا اور نہ زجر کا فائدہ مترتب ہوگا۔ کیونکہ حکمت زجر ایسی صورت میں ہے جو غالب واقع ہو پھر ہمارا مذہب یہ ہے کہ تقدیر دس درم کے ساتھ ہے اور شافعی کے نزدیک چوتھائی دینار ہو۔ اور امام مالک کے نزدیک تین درہم ہوں اور مالک وشافعی کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ہاتھ کاٹنا نہیں واقع ہوتا تھا مگر چرمی ڈھال کی قیمت میں اور اس کا اندازہ کم سے کم جو نقل کیا گیا وہ تین درہم ہیں اور کمتر کو لینا اولیٰ ہے کیونکہ اسی پر تیقن ہے۔ لیکن شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ایک دینار بارہ درہم کا ہوتا تھا تو چوتھائی دینار تین درہم ہوا۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باب میں سب سے زیادہ اندازہ کر لینا بہتر ہے تاکہ حد دور ہونے کا وسیلہ ہو یہ اس واسطے ہے کہ کمتر میں یہ شبہ باقی ہے کہ شاید جرم نہ ہو اور شبہ ایسی چیز ہے کہ وہ حد کو دور کرتا ہے۔ اور ہمارے اس شبہ کی تائید اس حدیث سے پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ کاٹنا نہیں ہوتا مگر ایک دینار یا دس درہم میں۔ پھر درہم کا اطلاق عرف میں اسی پر ہوتا ہے جو سکہ دار ہو۔ اس سے ظاہر ہوا کہ سکہ دار ہونا مشروط ہے جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور یہی ظاہر الروایت اور یہی اصح ہے تاکہ کامل جرم کی رعایت ہو حتیٰ کہ اگر چاندی کا ٹکڑا چرایا جس کی قیمت سکہ دار دس درہم سے کم ہے تو ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہے۔ احتیٰ کہ اگر کھوٹے سکہ دار دس درہم چرائے جن کی مالیت کھرے دس درہم سے کم ہے تو بھی قطع واجب نہیں۔ ع پھر درہم میں سات مثقال کا وزن معتبر ہے کیونکہ یہی تمام ملکوں میں مروج ہے اور یہ جو مصنف نے فرمایا کہ یا ایسی چیز چراوے کہ جس کی قیمت دس درہم پہنچتی ہو تو یہ اشارہ ہے کہ درہموں کے سوائے جو چیز ہو اس کی قیمت کا اندازہ درہموں سے معتبر ہے اگرچہ سونا ہو اور محفوظ مکان سے چرانا جس میں کچھ شبہ نہیں ضروری ہے کیونکہ شبہ حد کو دفع کرتا ہے اور ہم اس کو آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے ف اگر کہا جائے کہ دینار سے اعتبار کیوں نہ ہوگا حالانکہ تم نے جو حدیث روایت کی اس میں ایک دینار کا اندازہ مذکور ہے تو جواب یہ ہے کہ دینار کی قیمت کبھی دس درہم اور کبھی بڑھ کر چالیس تک ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ہم نے جانا کہ دینار سے دس درہم کی قیمت مراد ہے۔ اور توضیح کلام یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ۔ السارق والسارقۃ الخ۔ میں مال کی کوئی تقدیر نہیں ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ ایک دانہ گیہوں چرانے سے چوری صادق ہو جاتی ہے۔ اور حدیث ابی ہریرہؓ

میں ہے کہ اللہ تعالیٰ چور پر لعنت کرے کہ انڈا چراتا ہے پس اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چراتا ہے پس اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے کما رواہ البخاری ومسلم۔ اسی سے بعض فقہاء نے کہا کہ قلیل وکثیر سب میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور جواب یہ کہ انڈا اور رسی بطور جنس ہیں تو یہ لازم نہیں آتا کہ ایک انڈا یا ایک رسی میں ہاتھ کاٹا جائے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اجماع پایا گیا کہ انہوں نے خفیف چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا تو کوئی مقدار ضرور ہے۔ پس مالک وشافعی واحمد کے نزدیک تین درہم ہیں چنانچہ ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال چرانے کے عوض میں کاٹا جس کی قیمت تین درہم تھی اور اسی کے مانند حدیث عائشہؓ میں ہے رواہما البخاری ومسلم۔ اور حدیث میں آیا کہ چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے مگر چوتھائی دینار میں۔ رواہ البخاری ومسلم واحمد اور چوتھائی دینار اس وقت میں تین درہم تھا۔ ت۔ تو ترمذی نے کہا کہ اس پر بعض صحابہ کا عمل ہے جن میں ابوبکر صدیق وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قطع نہیں مگر ایک دینار یا دس درہم میں اور یہ حدیث مرسل ہے اور یہی قول سفیان ثوری واہل کوفہ کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام محمد نے آثار میں کہا کہ دس درہم کی تقدیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وحضرت عمر وعثمان وعلی وابن مسعود وغیرہم سے مروی ہے تو جب حدود میں اختلاف ہوا تو ہم نے معتمد مقدار کو لیا یعنی دس درہم کو پھر ابن مسعودؓ سے لایا کہ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم میں قطع دس درہم سے کم میں نہ تھا۔ انتہی۔ اور اس حدیث کو طحاوی وعبدالرزاق وغیرہ نے بھی روایت کیا اور ایمن ابن ایمن سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ واٰلہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ڈھال کی قیمت میں اور اس زمانہ میں ڈھال کی قیمت ایک دینار تھی۔ رواہ النسائی والطبرانی والطحاوی والحاکم۔ اور یہ ایمن جو اس حدیث کے راوی ہیں یا تو زبیر کے مولیٰ ہیں اور یا عبدالواحد کے والد ہیں اور یہی اشبہ ہے کما فی التقریب۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ وہ ثقہ ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ حدیث مسند ہے یا مرسل ہے لیکن جمہور علماء کے نزدیک مرسل حجت ہے اور جبکہ دوسری روایات سے اس کی تقویت ہوگئی تو بالاتفاق حجت ہے اور حدیث ابن عباسؓ میں آیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ واٰلہ وسلم کے عہد میں ایک مرد کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال کی چوری میں کاٹا گیا جس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی رواہ ابوداؤد والنسائی والحاکم۔ اور اس کی اسناد میں محمد ابن اسحق راوی ثقہ ہیں علی الاصح اور یہاں دیگر آثار وروایات ہیں۔ پھر صحیحین کی حدیث ابن عمر وعائشہ میں اضطراب ہے چنانچہ نسائی نے حدیث ابن عمر میں ڈھال کی قیمت پانچ درہم روایت کئے۔ اور حدیث عائشہؓ میں ایک اسناد سے چوتھائی دینار اور دوسری اسناد سے تین درم یا نصف دینار یا اس سے زیادہ روایت کیا لہٰذا طحاوی نے فرمایا کہ یہ حدیث مضطرب ہے پس ایک تو بوجہ اضطراب کے اس روایت کو چھوڑ کر ایک دینار دس درہم کی روایت اختیار کی گئی اور دوم اس وجہ سے کہ قلیل میں پوری مقدار میں شبہہ ہے اور سوم اس وجہ سے کہ یہ بات ثبوت کو پہنچی کہ سلطان اگر عفو میں خطا کرے تو اس سے بہتر ہے کہ حد مارنے میں خطا کرے یعنی غایت یہ کہ قلیل مقدار میں حد واجب ہوئی ہو مگر امام نے چھوڑ دیا تو اس سے بہتر ہے کہ حد واجب نہ تھی اور امام نے ہاتھ کاٹ دیا۔ م ف ع۔ قال والعبد والحر فی القطع سواء لان النص لم یفصل ولان التنصیف

متعذر فیتکامل صیانۃ لاموال الناس ۔ اور غلام و آزاد دونوں ہاتھ کاٹے جانے میں برابر ہیں کیونکہ نص قرآنی میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور اس لئے کہ یہاں آدھی سزا ہونا محال ہے یعنی آدھا ہاتھ نہیں کاٹا جاسکتا تو غلام کو پوری سزا دے دی جائے گی تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں ۔ ویجب القطع باقرارہ مرۃ واحدۃ وھذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح لا یقطع الا بالاقرار مرتین ویروی عنہ انھما فی مجلسین مختلفین لانہ احدی الحجتین فتعتبر بالاخری وھی البینۃ کذلک اعتبرنا فی الزنا ولھما ان السرقۃ قد ظھرت بالاقرار مرۃ فیکتفی بہ فی القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشھادۃ لان الزیادۃ تفید فیھا تقلیل تھمۃ الکذب ولا تفید فی الاقرار شیئا لانہ لا تھمۃ وباب الرجوع فی حق الحد لا ینسد بالتکرار والرجوع فی حق المال لا یصح اصلا لان صاحب المال یکذبہ واشتراط الزیادۃ فی الزنا بخلاف القیاس فیقتصر علی مورد الشرع ۔ اگر ایک مرتبہ سارق نے اقرار کیا تو اس کا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے (اور یہی اکثر علما کا قول ہے اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے)

اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر کمتر دو مرتبہ اقرار پر اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ یہ دونوں اقرار دو مختلف مجلسوں میں ہوں کیونکہ گواہی و اقرار میں سے اقرار ایک قسم کی حجت ہے تو اس کا قیاس گواہی پر ہوگا۔ ایسا ہی ہم نے زنا میں اعتبار کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس کے ایک بار اقرار سے چوری ظاہر ہوگئی پس اسی پر اکتفا کیا جائے گا جیسے قصاص و حد قذف میں ہوتا ہے اور گواہی پر قیاس نہ ہوگا کیونکہ گواہی میں ایک گواہ سے زیادہ ہونے میں یہ فائدہ ہے کہ کذب کی تہمت بہت کم ہو جاتی ہے ۔ اور اقرار میں ایک بار سے زیادہ ہونے کا کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس میں کچھ تہمت نہیں اور حد دور ہونے کے لئے اقرار سے پھرنے کے بارہ میں کئی بار اقرار ہونا نہیں روکتا ہے اور مال کے بارے میں اقرار سے پھرنا بالکل نہیں صحیح ہے کیونکہ مالک مال اس کو جھٹلا دے گا اور زنا کے بارہ میں اقرار کی زیادتی برخلاف قیاس ہے تو جہاں تک شرع وارد ہوئی ہے وہیں تک رکھا جائے گا ف یعنی دوسری جگہ اس کا قیاس جاری نہ ہوگا۔ قال ویجب بشھادۃ شاھدین لتحقق الظھور کما فی سائر الحقوق وینبغی ان یسألھما الامام عن کیفیۃ السرقۃ وماھیتھا وزمانھا ومکانھا لزیادۃ الاحتیاط کما مر فی الحدود ویحبسہ الی ان یسأل عن الشھود للتھمۃ ۔ اور ہاتھ کاٹنا دو گواہوں کی گواہی سے واجب ہو جاتا ہے (اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے) کیونکہ چوری خوب ظاہر ہوگئی جیسے دیگر حقوق میں ہوتا ہے اور لائق ہے کہ امام ان دونوں گواہوں سے سرقہ کی کیفیت اور ماہیت اور زمانہ اور ٹھکانہ بنظر مزید احتیاط کے دریافت کرے جیسے دیگر حدود میں گزرا اور چاہئے کہ سارق کو امام بوجہ متہم ہونے کے قید خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے ۔ قال واذا اشترک جماعۃ فی سرقۃ فاصاب کل واحد منھم عشرۃ دراھم قطع وان اصابہ اقل لا یقطع لان الموجب سرقۃ النصاب ویجب علی کل واحد منھم بجنایتہ فیعتبر کمال النصاب فی حقہ ۔ اگر کسی سرقہ میں کئی آدمیوں کی

ایک جماعت مشترک ہو پھر ان میں سے ہر ایک کو دس درہم پہنچے تو ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر کم پہنچے تو نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ دس درہم کی چوری ہاتھ کاٹنے کو واجب کرتے ہیں اور ہر ایک پر یہ سزا اس کے جرم کی وجہ سے واجب ہوگی تو اس کے حق میں پورا دس درہم ہونا بھی معتبر ہوگا ف اگر اس جماعت کے اندر کوئی طفل یا مجنون یا مالک مال کا ذورحم محرم ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب نہ ہوگا۔ ع۔ اور واضح ہو کہ حدیث ابو امیہ میں ایک چور کے قصہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اقرار دو یا تین بار دہرایا اور اس نے بار بار اقرار کیا۔ پھر اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا چنانچہ کاٹا گیا پھر اس کو بلا کر فرمایا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار و توبہ کر پس اس نے کہا کہ میں اللہ تعالیٰ سے مغفرت چاہتا اور توبہ کرتا ہوں پس بذات شریف اس کے واسطے دعا فرمائی کہ الٰہی اس کی توبہ قبول فرمالے رواہ احمد و ابوداؤد و ابن ماجہ والدارمی والحاکم والبزار۔

اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کے پاس ایک جلشن باندی لائی گئی جس نے چوری کی تھی اور آپ دمشق پر حاکم تھے تو فرمایا کہ اے سلامہ کیا تو نے چوری کی ہے تو کہدے کہ نہیں تو وہ بولی کہ نہیں۔ پس لوگوں نے کہا کہ اے ابو الدرداء کیا آپ اس کو سکھلاتے ہیں فرمایا کہ تم لوگ میرے پاس ایک عورت کو لائے ہو جس کو یہ بھی نہیں معلوم کہ اس کے ساتھ کیا ہوگا تاکہ وہ اقرار کردے تو میں اس کا ہاتھ کاٹ ڈالوں اور اسی کے مانند ابو مسعود انصاری سے مروی ہے رواہ بمانی الآثار۔ اور صفوان ابن امیہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چور سے فرمایا کہ تونے اس شخص کی چادر چرائی ہے اس نے کہا ہاں تو فرمایا کہ اس کو لے جاکر اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ رواہ النسائی۔ پھر کیفیت سرقہ اس واسطے دریافت کرلے کہ شاید اس نے نقب لگا کر صرف ہاتھ ڈال کر مال نکال لیا ہو کیونکہ اس صورت میں امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور زمانہ دریافت کرنا اس غرض سے کہ شاید دیر گزر گئی ہو تو حد ساقط ہو جائے گی اور مکان اس واسطے دریافت کرے کہ شاید اس نے غیر محفوظ مکان سے لی ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا م ع ت۔

باب ما یقطع فیہ وما لا یقطع

یہ باب ایسی چیز کے بیان میں جس میں ہاتھ کاٹا جاتا اور جس میں نہیں کاٹا جاتا ہے۔ ولا یقطع فیما یوجد تافہا فی دار الاسلام کالخشب والحشیش والقصب والسمک والطیر والصید والزرنیخ والمغرۃ والنورۃ والاصل فیہ حدیث عائشۃ رض قالت کانت الید لا تقطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام فی الشیٔ التافہ ای الحقیر وما یوجد جنسہ مباحا فی الاصل بصورتہ غیر مرغوب فیہ حقیر تقل الرغبات فیہ والطباع لا تضن بہ فقلما یوجد اخذہ علی کرہ من المالک فلا حاجۃ الی شرع الزاجر ولہذا لم یجب القطع فی سرقۃ ما دون النصاب ولان الحرز فیہا ناقص الا یرے ان الخشب تلقی علی الابواب وانما یدخل فی الدار للعمارۃ لا للاحراز والطیر یطیر والصید یفر وکذا الشرکۃ العامۃ التی کانت فیہ وہو علی تلک الصفۃ تورث الشبہۃ والحد یندرئ بہا ویدخل فی السمک المالح والطری وفی الطیر الدجاج والبط والحمام لما

ذکرنا والاطلاق قوله علیه السلام لاقطع فی الطیر وعن ابی یوسفؒ انه یجب القطع فی کل شئی الا الطین والتراب والسرقین وهو قول الشافعیؒ والحجة علیه ما ذکرنا۔ جو چیز دارالاسلام میں مباح طور پر حقیر پائی جاتی ہے اس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جیسے ایندھن کی لکڑی و گھاس و ترکل و مچھلی و پرند چڑیاں و جانور جو شکار کئے جاتے ہیں اور ہڑتال و گیرو و چونا وغیرہ اور اصل اس میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں تافہ یعنی حقیر چیزوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ جس کی جنس اپنی اصلی صورت پر مباح پائی جاتی ہے درحالیکہ اس میں کچھ رغبت نہیں ہے وہ حقیر ہے کہ اس میں کم رغبت ہوتی ہے۔ اور طبیعت اس کے ساتھ بخل نہیں کرتی ہے تو کمتر ایسا ہوتا ہے کہ مالک کی ناگواری پر لی جائے تو اس کے واسطے زجر کرنے والی حد مقرر کرنے کی حاجت نہیں ہے یعنی اس کے لینے میں مالک کی رضامندی ہوتی ہے۔ اسی واسطے نصاب سے کم چوری کرنے میں ہاتھ کاٹا جانا واجب نہیں ہوتا اور اس وجہ سے کہ ان چیزوں میں حفاظت ناقص ہوتی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ایندھن کی لکڑی کو دروازوں پر ڈال دیتے ہیں اور گھر میں صرف اس واسطے لے جاتے ہیں کہ عمارت میں کام آوے نہ اس واسطے کہ وہ حفاظت میں رکھی جاوے اور چڑیاں اڑ جاتی ہیں۔ اور صید بھاگ جاتے ہیں تو کوئی حد زاجر مقرر کرنے کی ضرورت نہیں اور اسی طرح جب یہ چیزیں اپنے اپنے حال پر ہوں تو ان میں عموماً سب کی شرکت ہونے سے ہر ایک کے واسطے مباح ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ کی صورت میں حد دور کر دی جاتی ہے اور اپنی صفت کا اعتبار اس واسطے کیا کہ اگر لکڑیوں کا کواڑ وغیرہ بنایا گیا تو اس کا سرقہ معتبر ہے پھر مچھلی اور خشک نمکین مچھلی اور تازی مچھلی دونوں شامل ہیں یعنی کسی کی چوری میں ہاتھ کاٹا نہ جائے گا۔ اور پرند میں مرغی اور بط اور کبوتر داخل ہیں اس لئے کہ وجوہ مذکورہ بالا ان میں پائے جاتے ہیں اور اس لئے کہ یہ حدیث مطلق ہے کہ لاقطع فی الطیر۔ پرند میں قطع نہیں ہے رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق عن عثمان رضی اللہ عنہ وقفاً۔ اور ابی یوسفؒ سے روایت ہے کہ ہر چیز میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو گا سوائے گیلی و خشک مٹی و گوبر کے اور یہی شافعیؒ کا قول ہے اور ان پر حجت وہ حدیث ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ف۔ اگر سونا یا چاندی یا موتی یا لعل و زمرد وغیرہ جواہرات چرائے تو ظاہر الروایۃ میں ہاتھ کاٹا جائے گا اگر لکڑی کے کواڑ و بنے ہوئے برتن چرائے تو بھی یہی حکم ہے تمام پرندوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا یہی اصح ہے۔ ع۔ قال ولا قطع فیما یتسارع الیه الفساد کاللبن واللحم والفواکه الرطبة لقوله علیه السلام لاقطع فی ثمر ولا کثر والکثر الجمار وقیل الودی وقال علیه السلام لاقطع فی الطعام والمراد والله اعلم ما یتسارع الیه الفساد او کا لمهیا للاکل منه وما فی معناه کاللحم والثمر لانه یقطع فی الحنطة والسکر اجماعا وقال الشافعیؒ یقطع فیها لقوله علیه السلام لاقطع فی ثمر ولا کثر فاذا اواه الجرین او الجران قطع قلنا اخرجه علی وفاق العادة والذی یؤویه الجرین فی عادتهم هو الیابس من الثمر وفیه القطع۔ جو چیز جلد بگڑ جائے اس میں قطع واجب نہیں جیسے دودھ و گوشت و تازہ فواکہ داور رونٹی۔ ف۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثمر یا کثر میں قطع نہیں ہے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان فی الصحیح۔ اور کثر کے معنی جمار ہیں اور بعض نے کہا کہ ودی ہیں اور آنحضرت نے فرمایا کہ سوائے طعام کے کسی دوسری چیز میں قطع نہیں ہے۔ رواہ ابوداؤد مرسلاً وعبدالرزاق وابن ابی شیبہ و

مالک۔ اور واللہ اعلم طعام مذکور سے یہ مراد ہے کہ جو بالفعل کھانے کے لائق ہو یا جو جلد بگڑ جانے والی چیز کے مانند ہو جیسے گوشت و پھل یہ مراد اس واسطے لی گئی کہ گیہوں و شکر چرانے میں بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان اشیاء مذکورہ میں بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ ثمر و کثر میں قطع نہیں ہے پھر جب وہ کھلیان میں بھرے جاویں تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ رواہ الحاکم و ابن ابی شیبہ وقفاً و رواہ مالک مرسلاً۔

ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ استثناء بطور عادت ہے اور جو پھل کہ جرین میں بھرے جاتے ہیں تو عرب کی عادت یہ ہے کہ خشک پھل بھرتے ہیں اور خشک پھلوں کی چوری میں ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائے گا ف۔ واضح ہو کہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ ثمر سے مراد وہ پھل ہیں جو درخت خرمہ وغیرہ پر لگے ہیں تو جو کوئی چرائے اس پر قطع نہیں ہے اور کثر سے مراد درخت خرمہ کا شحم ہے اس کے چرانے میں بھی قطع نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ لا قطع فی ثمر و لا کثر اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ کما فی الآثار۔ اور یہ حدیث صحیح ابن حبان و حاکم و مسند احمد و سنن ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ و ترمذی وغیرہ میں موجود ہے۔ شیخ ابن حجرؒ نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے طحاوی نے کہا کہ اس حدیث کو علماء نے قبول کیا ہے اور ابن العربی نے کہا کہ اگر اس میں کچھ کلام ہوا تو اس پر التفات نہ کیا جائے گا۔ بالجملہ یہ حدیث صحیح مشہور ہے و لیکن مسئلہ میں یہ اشکال پیش کیا گیا کہ حدیث عبداللہ ابن عمروؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخت کے لگے ہوئے پھلوں کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جو حاجت مند اس میں سے کچھ کھالے بغیر اس کے کہ جھولی میں لادے تو اس پر کچھ نہیں ہے۔ اور جو کوئی اس میں سے نکال کر لے جاوے تو وہ اس کے مثل کا ضامن ہے پھر جب یہ پھل جرین میں پہنچ جاویں پھر ان میں سے کوئی اس قدر چرا دے جو ڈھال کے داموں کو پہنچ جاوے تو اس پر قطع واجب ہے رواہ ابوداؤد والنسائی۔ اور یہی معنی روایت احمد و نسائی میں معہ زیادت کے مذکور ہیں۔ یعنی جو شخص جھولی بھر کر لے جاوے تو اس کا ثمن دوگونہ دے اور وہ مارا جاوے اور جو جرین میں سے لے جاوے جس کی قیمت ڈھال تک پہنچ جاوے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے اور اسی حدیث کے موافق ابو یوسف و مالک و شافعی و احمد نے تازے پھلوں کی چوری میں ہاتھ کاٹنا جائز رکھا۔ اور شیخ مصنف نے یہ جواب دیا کہ جرین میں خشک چھوارے لے جاتے ہیں اور اس میں ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ لیکن شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ مغرب میں مذکور ہے کہ جرین وہ جگہ ہے کہ جہاں گدر چھوہارے جمع کئے جاتے ہیں تاکہ خشک ہو جائیں تو بیشتر وہاں تازے ہی چھوہارے جاتے ہیں۔ علاوہ اس کے جرین ایسی محفوظ جگہ نہیں ہے جہاں سے چرانے میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو مگر آنکہ کوئی شخص اس کا محافظ ہو۔

پس جواب اولیٰ یہ ہے کہ حدیث لا قطع فی ثمر و لا کثر کے معارض ہے اور حدود کے معارضہ میں اسی حدیث کو ترجیح ہوگی جس سے حد دور ہوتی ہے علاوہ اس کے جرین کی حدیث میں دوچند تاوان مذکور ہے حالانکہ جماعت علماء میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ گیہوں اور شکر کی چوری میں ہاتھ کاٹا جانا بالاجماع ثابت ہے تو لازم آیا کہ طعام یا ثمر سے ایسی چیز مراد لی جائے جو

جلد بگڑتی ہو یا اس کے معنی میں ہو جیسے بالفعل کھانے کی چیزیں یا جیسے گوشت اور تازے پھل خواہ جڑیں میں ہوں یا کہیں اور رہوں۔ اور رہا گیہوں میں ہاتھ کاٹے جانے پر اجماع ایسی صورت میں ہے کہ قحط سالی نہ ہو اور اگر سال قحط ہو تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا خواہ بگڑ جانے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ مف۔ قال ولا قطع فی الفاکھۃ علی الشجر والزرع الذی لم یحصد لعدم الاحراز۔ اور جو فواکہ درخت پر لگے ہیں اور جو کھیتی ہنوز کاٹی نہیں گئی تو اس کی چوری میں قطع نہیں ہے۔ ولا یقطع فی الاشربۃ المطربۃ لان السارق یتاول فی تناولھا الاراقۃ ولان لبعضھا اختلاف فیتحقق شبہۃ عدم المالیۃ۔ اور نشیلے شربت کی چوری میں قطع نہیں ہے کیونکہ چور یہ کہے گا کہ میں نے ان کو بہادینے کے واسطے لیا تھا اور اس لئے کہ بعض مسکر شربت مانند خمر وغیرہ کے مال ہی نہیں ہیں اور باقیوں کے مال ہونے میں اختلاف ہے تو مال نہ ہونے کے شبہ پیدا ہو گیا۔ قال ولا فی الطنبور لانہ من المعازف۔ اور طنبورہ چرانے میں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا کیونکہ وہ لہو کے طور پر بجانے کا آلہ ہے ف۔ یعنی شرعاً ممنوع ہے تو اس کی مالیت گویا ندارد ہے۔ ولا فی سرقۃ المصحف وان کان علیہ حلیۃ وقال الشافعیؒ یقطع لانہ مال متقوم حتی یجوز بیعہ وعن ابی یوسفؒ مثلہ وعنہ ایضا انہ یقطع اذا بلغت الحلیۃ نصابا لانھا لیست من المصحف فیعتبر بانفرادھا ووجہ الظاھر ان الاخذ یتاول فی اخذہ القراءۃ والنظر فیہ ولانہ لا مالیۃ لہ علی اعتبار المکتوب واحرازہ لاجلہ لا للجلد والاوراق والحلیۃ وانما ھی توابع ولا معتبر بالتبع کمن سرق آنیۃ فیھا خمر وقیمۃ الآنیۃ تربو علی النصاب۔ اور مصحف مجید چرانے میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اگرچہ وہ سونے یا چاندی سے محلی ہو اور مالک و شافعیؒ نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ وہ ایک قیمتی مال ہے حتی کہ اس کی بیع جائز ہے۔ اور ابو یوسف سے ایسی ہی روایت ہے اور ایک روایت میں ابو یوسفؒ سے آیا کہ اگر مصحف کا حلیہ دس درہم تک پہنچ جائے تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ حلیہ کچھ مصحف میں سے نہیں ہے تو وہ تنہا اعتبار کیا جائے گا اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ مصحف لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ میں نے اس کو پڑھنے اور دیکھنے کے واسطے لیا ہے اور اس لئے کہ مصحف میں جو کچھ لکھا ہے اس کے اعتبار سے مصحف کی کوئی مالیت نہیں حالانکہ اس کا محفوظ کرنا اسی اعتبار سے ہے اور جلد یا اوراق یا حلیہ کی راہ سے نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں توابع ہیں اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا۔ جیسے ایک شخص نے شراب سے بھرا ہوا پیالہ چرایا اور پیالہ کی قیمت دس درم سے بھی زائد ہے تو ہاتھ نہیں کاٹا جاتا کیونکہ پیالہ تابع ہے اور شراب جو اصل مقصود ہے اس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ع۔ ولا یقطع فی ابواب المسجد الحرام لعدم الاحراز فصار کباب الدار بل اولی لانہ یحرز بباب الدار ما فیھا ولا یحرز بباب المسجد ما فیہ حتی لا یجب القطع بسرقۃ متاعہ۔ اور مسجد حرام کا دروازہ چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ اس کو کسی مقام میں محفوظ کرنا مقصود نہیں ہے تو مانند احاطہ کے پھاٹک کے یا اس سے بھی بڑھ کر ہو گیا کیونکہ گھر کے دروازے سے گھر کا اسباب محفوظ کرنا مقصود ہوتا ہے اور مسجد کے دروازے سے مسجد کا اسباب محفوظ کرنا مقصود نہیں حتی کہ مسجد کا اسباب چرانے

میں قطع نہیں ہے۔ قال ولا الصليب من الذهب ولا الشطرنج ولا النرد لانه يتاول من اخذها الكسر نهيا عن المنكر بخلاف الدرهم الذى عليه التمثال لانه ما اعد للعبادة فلا يثبت شبة اباحة الكسر وعن ابى يوسف رح انه ان كان الصليب فى المصلى لا يقطع لعدم الحرز وان كان فى بيت آخر يقطع لكمال المالية والحرز۔ اگر سونے کی صلیب یا شطرنج یا نرد چرائی تو قطع نہیں ہے کیونکہ چور اس کے لینے میں یہ تاویل کرے گا کہ میں نے شرعی ممنوع سے روکنے کا قصد کیا تھا بخلاف اس کے اگر ایسا درم چرایا جس پر تصویریں ہوئی ہے تو قدر نصاب پر ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ درم عبادت کے واسطے نہیں رکھی گئی تو اس کے ساتھ یہ شبہ نہ رہا کہ اس کا توڑ ڈالنا مباح ہے یعنی چور یہ تاویل نہیں کر سکتا کہ میں نے توڑنے کے واسطے لیا تھا۔ اور ابو یوسف رح سے ایک روایت ہے کہ اگر صلیب طلائی انکی گرجا گھر میں ہو تو وہاں سے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ وہ حفاظتی مکان میں نہیں اور اگر کسی نصرانی کی کوٹھری میں ہو یعنی محفوظ ہو تو قطع ہے کیونکہ مالیت پوری اور حفاظت پوری موجود ہے۔ ولا قطع على سارق الصبى الحر وان كان عليه حلى لان الحر ليس بمال وعليه من الحلى تبع له ولانه يتاول فى اخذه الصبى اسكاته او حمله الى موضعه وقال ابو يوسف رح يقطع اذا كان عليه حلى هو نصاب لانه يجب القطع بسرقته وحده فكذا مع غيره وعلى هذا اذا سرق اناء فضة فيه نبيذ او ثريد والخلاف فى صبى لا يمشى ولا يتكلم كيلا يكون فى يد نفسه۔ آزاد بچہ کو چرانے میں قطع نہیں اگرچہ اس پر زیور ہو کیونکہ آزاد آدمی مال نہیں ہوتا ہے اور جو اس پر زیور ہے وہ اس کے تابع ہے اور اس لئے کہ لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ روتا دیکھ کر میں نے اس کو چپ کرنے کے واسطے اٹھا لیا یا اس کے دودھ پلائی تک پہنچانے کو اٹھایا اور ابو یوسف رح نے کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا جبکہ اس پر زیور بقدر دہ درم ہو کیونکہ خالی زیور چرانے میں قطع واجب ہے تو دوسری چیز کے ساتھ چرانے میں بھی واجب ہوگا۔ وعلی ہذا اگر چاندی کا برتن چرایا جس میں شراب یا ثرید ہے تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور یہ اختلاف ایسے لڑکے میں ہے جو چلتا و بولتا نہیں تاکہ اپنے ذاتی اختیار میں نہ ہو ف اور اگر لڑکا چلتا و بولتا ہو تو اس کے سارق پر بالاجماع قطع نہیں ہے۔ المحیط۔ اور اگر غلام صغیر چرایا جو بولتا نہیں ہے تو بالاجماع ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ع۔ ولا قطع فى سرقة العبد الكبير لانه غصب او خداع۔ اور اگر غلام بالغ چرایا تو قطع نہیں کیونکہ یہ غصب یا فریب ہے۔ ويقطع فى سرقة العبد الصغير لتحققها بحدها الا اذا كان يعبر عن نفسه لانه هو والبالغ سواء فى اعتبار يده وقال ابو يوسف رح لا يقطع وان كان صغيرا لا يعقل ولا يتكلم استحسانا لانه آدمى من وجه مال من وجه ولهما انه مال مطلق لكونه منتفعا به او بعرض ان يصير منتفعا به الا انه انضم اليه معنى الآدمية۔ اور غیر بالغ غلام چرانے میں ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ سرقہ کی تعریف پائی گئی لیکن اگر غلام صغیر ایسا ہو کہ کلام کر کے اپنے آپ کو بتلاتا ہو تو قطع نہیں ہے کیونکہ اپنے قابو میں ہونے کی راہ سے وہ اور بالغ برابر ہیں۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ غلام صغیر کی چوری میں قطع نہیں ہے

اگرچہ وہ سمجھتا اور باتیں کرتا نہ ہو اور یہ استحسان ہے کیونکہ وہ ایک راہ سے آدمی ہے اور ایک راہ سے مال ہے اور امام ابو حنیفہ رح و محمد کی دلیل

یہ ہے کہ وہ مال مطلق ہے کیونکہ وہ بالفعل انتفاع کے قابل ہے یا ثانی الحال اس قابل ہوجائے گا لیکن اس کے ساتھ آدمیت کے معنی ملادیئے گئے ہیں ف سے تو ملانے سے مالیت میں نقصان نہ آیا لہذا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ولا یقطع فی الدفاتر کلھا لان المقصود ما فیھا وذلک لیس بمال۔ اور کل دفتروں کے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ مقصود وہ تحریر ہے جوان کے بیچ میں ہے حالانکہ وہ مال نہیں ہے۔ الا فی دفاتر الحساب لان ما فیھا لا یقصد بالاخذ فکان المقصود ھو الکواغذ۔ سوائے دفتر اہل حساب کے کہ اس کی چوری میں قطع ہے کیونکہ جو کچھ دفتر میں لکھا گیا ہے اس کا لینا مقصود نہیں ہے تو مقصود یہی کاغذ ہوئے۔ قال ولا فی سرقۃ کلب ولا فھد لان من جنسھما یوجد مباح الاصل غیر مرغوب فیہ ولان الاختلاف بین العلماء ظاھر فی مالیۃ الکلب فاورث شبھۃ کتے یا چیتے کی چوری میں قطع نہیں کیونکہ ان کی جنس سے اصلی مباح پایا جاتا ہے جس میں رغبت نہیں ہے اور اس لئے کہ کتے کی مالیت میں علماء کا اختلاف ظاہر ہے پس اس سے شبہ پیدا ہوگیا۔ ولا یقطع فی دف ولا طبل ولا بربط ولا مزمار لانہ عندھما لا قیمۃ لھا وعند ابی حنیفۃ رح آخذھا یتاول الکسر فیھا۔ اور دف یا طبلہ یا بربط یا مزمار یعنی بانسری کی چوری میں قطع نہیں ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک ان کی کچھ قیمت نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک لینے والا ان کے توڑنے کی تاویل کرے گا۔

ویقطع فی الساج والقنا والآبنوس والصندل لانھا اموال محرزۃ لکونھا عزیزۃ عند الناس ولا توجد بصورتھا مباحۃ فی دار الاسلام۔ اور ساکھو یا نیزے کی چھڑ یا آبنوس یا صندل کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہیں اسواسطے کہ لوگوں میں کمیاب ہیں کیونکہ دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت پر مباح نہیں پائے جاتے ہیں۔ قال ویقطع فی الفصوص الخضر والیاقوت والزبرجد لانھا من اعز الاموال وانفسھا ولا توجد مباح الاصل بصورتھا فی دار الاسلام غیر مرغوب فیھا فصارت کالذھب والفضۃ۔ اور سبز نگینے اور یاقوت وزبرجد میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کمیاب ونفیس اموال ہیں جو دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کیساتھ مباح نہیں پائے جاتے تو سونے اور چاندی کے مانند ہوگئے۔ واذا اتخذ من الخشب اوانی والابواب قطع فیھا لانہ بالصنعۃ التحق بالاموال النفیسۃ الا تری انھا تحرز بخلاف الحصیر لان الصنعۃ فیہ لم تغلب علی الجنس حتی یبسط فی غیر الحرز وفی الحصیر البغدادیۃ قالوا یجب القطع فی سرقتھا لغلبۃ الصنعۃ علی الاصل وانما یجب اذا کان خفیفا لا یثقل علی الواحد حملہ لان الثقل منہ لا یرغب فی سرقتہ۔ اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو انکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال میں شامل ہوگئے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ انکی حفاظت کیجاتی ہے بخلاف چٹائی کے کہ اسمیں ساخت[لہ] اسکی جنس پر غالب نہیں ہے حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھائی جاتی ہے۔ اب بغدادی چٹائی کے حق میں مشائخ نے کہا کہ اسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا جیسے مصری چٹائی رع۔ اور ہندوستان کی سینل پاٹی م) کیونکہ اسمیں صنعت اپنی اصل پر غالب ہے اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اسی دروازے وغیرہ میں واجب ہے جو دیوار میں مرکب نہو اور جبھی واجب ہے کہ ہلکا ہو جسکا اٹھانا ایک شخص پر گراں نہو کیونکہ بھاری کو چرانے کی رغبت نہیں ہوتی ف ولیکن شرح جامع صغیر میں ہلکا و بھاری میں کوئی فرق وتفصیل نہیں کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اسکی مالیت میں نقصان نہیں ہوتا ہے غ۔ ولا قطع علی خائن ولا خائنۃ لقصور فی الحرز ولا منتھب ولا مختلس لانہ یجاھر بفعلہ کیف وقد قال النبی علیہ السلام لا قطع فی مختلس ولا منتھب ولا خائن۔ مرد خائن یا عورت خائنہ پر قطع نہیں ہے کیونکہ حفاظت میں کمی ہوتی ہے اور منتہب ومختلس پر بھی قطع نہیں ہے۔ کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہے۔ اور کیونکہ قطع ہوگا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ

لہ: یعنی ساخت کی وجہ سے اسکی قدر بمنزلہ مال نفیس کے نہیں ہوتی بلکہ جیسی جنس نرکل کی قدر ہے اسی کے قریب باقی رہتی ہے ۱۲

علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس یا منتہب یا خائن پر قطع نہیں ہے ف۔ خائن وہ ہے کہ جس کو امانت دار سمجھ کر اس کی حفاظت میں کوئی چیز دی گئی حالانکہ اس نے اس میں سے خیانت کرلی اور منتہب وہ شخص ہے کہ علانیہ زبردستی کوئی چیز گھر میں سے لے لے اور مختلس وہ ہے کہ علانیہ گھر میں سے کوئی چیز اچک لے بھاگے اور بالاجماع ان لوگوں پر قطع واجب نہیں اور جو حدیث مصنفؒ نے ذکر کی اس کو امام احمدؒ و ابوداؤدؒ و ترمذیؒ و نسائیؒ و ابن ماجہ و ابن حبان نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا اور یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے اور طبرانی معجم اوسط میں باسناد ثقات اس کو حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس ودیعت رکھی یا وہ عاریت لے گیا پھر منکر ہوگیا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضؓ سے روایت ہے کہ ایک مخزومیہ عورت لوگوں سے چیزیں مانگ کرلے جاتی پھر انکار کرجاتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا۔ ورواہ عبدالرزاق۔

لیکن یہ کسی راوی کا وہم ہے کیونکہ دوسرے ثقہ حافظ راویوں نے اس روایت میں کہا کہ مخزومیہ عورت نے چوری کی اور یہی مسلم نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یہی ابن ماجہ و ابوداؤد نے اور بخاری و بیہقی و حاکم و ترمذی نے بلفظ سرقہ روایت کیا۔ علاوہ اس کے شاید حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں یہ مراد ہے کہ یہ عورت مستعار مانگنے میں مشہور تھی پھر جب اس نے چوری کی تو ہاتھ کاٹنے کا حکم ہوا اور شیخ ابن دقیق العید نے کہا کہ یہ مخزومیہ عورت کا قصہ ایک ہی ہے۔ م ف ع۔ ولا قطع على النباش وهذا عند ابي حنيفة ومحمدؒ وقال ابو يوسف والشافعيؒ عليه القطع لقوله عليه السلام من نبش قطعناه ولانه مال متقوم محرز بحرز مثله فيقطع فيه ولهما قوله عليه السلام لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة ولان الشبهة تمكنت فى الملك لانه لا ملك للميت حقيقة ولا للوارث لتقدم حاجة الميت وقد تمكن الخلل فى المقصود وهو الانزجار لان الجناية فى نفسها نادرة الوجود وما رواه غير مرفوع او هو محمول على السياسة وان كان القبر فى بيت مقفل فهو على الخلاف فى الصحيح لما قلنا وكذا اذا سرق من تابوت فى القافلة وفيه الميت لما بيناه ۔ اور نباش پر قطع نہیں یعنی جو شخص قبر کھود کر کفن نکال لے جاتا ہے اس پر قطع نہیں اگرچہ کفن کی قیمت دس درم یا زیادہ ہو اور یہی امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابویوسف و شافعی اور مالک و احمد نے کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے قبر کھودی و کفن چرایا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے اور اس لئے کہ کفن مال متقوم ہے اور ایسی جگہ محفوظ ہے جو ایسی چیز کے واسطے حفاظت کی جگہ ہے۔ پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (اور حدیث مذکور بیہقی نے روایت کی ہے۔ ع ت۔)

اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مختفی پر قطع نہیں ہے اور اہل مدینہ کی زبان میں مختفی کفن چور کو کہتے ہیں۔ (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ ع۔) اور اس لئے کہ ملکیت میں شبہ پیدا ہوگیا کیونکہ میت کے واسطے درحقیقت کوئی ملک نہیں ہے اور میت کی حاجت مقدم ہونے کی وجہ سے وارث کی بھی ملک نہیں ہے اور ہاتھ کاٹنے کا مقصود یعنی زجر ہونے میں خلل واقع ہوگیا کیونکہ ایسا جرم خود نادر الوجود ہے۔ اور جو حدیث ابو یوسف و شافعی نے روایت کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہیں ہے یعنی بلکہ صحابی کا قول ہے یا

اگر حدیث ہو تو سیاست پر محمول ہے اور اگر قبر کسی مقفل کوٹھڑی میں ہو تو صحیح قول میں اس کا کفن چرانے میں بھی یہی اختلاف ہے بوجہ دلیل مذکورۂ بالا ف۔ اور عینی نے کہا کہ امام کی دلیل پائی نہیں گئی اور ابو یوسف و شافعی کی دلیل مرفوع قوی ہے۔ ع م۔ ولا یقطع السارق من بیت المال لانہ مال العامۃ وھو منھم ولا من مال للسارق فیہ شرکۃ لما قلنا۔ جس نے بیت المال میں سے چرایا اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ یہ عامہ مسلمانوں کا مال ہے جن میں یہ خود چور بھی ہے اور اگر ایسے مال سے چرایا کہ جس میں چور کی شرکت ہے تو بھی بدلیل مذکورۂ بالا یہی حکم ہے۔ ومن لہ علی آخر دراھم فسرق منہ مثلھا لم یقطع لانہ استیفاء لحقہ والحال والمؤجل فیہ سواء استحسانا لان التاجیل لتاخیر المطالبۃ وکذا اذا سرق زیادۃ علی حقہ لانہ بمقدار حقہ یصیر شریکا فیہ۔ اور اگر ایک شخص پر دوسرے کے درم آتے ہیں، زید کے خالد پر پندرہ درم آتے ہیں پھر زید نے خالد کے مال سے اپنے درموں کے مثل پندرہ درم چرا لیے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ یہ اپنا حق حاصل کر لینا ہوا اور یہ حق فی الحال واجب الادا ہو یا میعادی ہو استحساناً دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ میعاد تو مطالبہ میں تاخیر کے لیے ہے۔ اور اسی طرح اگر اپنے حق سے زیادہ چرائے تو بھی قطع نہیں ہے کیونکہ مال مسروقہ میں وہ بقدر اپنے حق کے شریک ہو جائے گا ف۔ یہ اس وقت ہے کہ اپنے حق درم کے مثل درم چرائے ہوں۔ فان سرق منہ عروضا قطع لانہ لیس لہ ولایۃ الاستیفاء منہ الا بیعا بالتراضی وعن ابی یوسف رح انہ لا یقطع لان لہ ان یاخذہ عند بعض العلماء قضاء من حقہ او رھنا من حقہ قلنا ھذا قول لا یستند الی دلیل ظاھر فلا یعتبر بدون اتصال الدعوی بہ حتی لو ادعی ذلک درء عنہ الحد لانہ ظن فی موضع الخلاف ولو کان حقہ دراھم فسرق منہ دنانیر قیل یقطع لانہ لیس لہ حق الاخذ وقیل لا یقطع لان النقود جنس واحد۔ اور اگر قرض خواہ نے قرضدار کا کوئی متاع چرایا تو قطع ہی ہو کیونکہ قرض خواہ کو اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی ولایت اس کے اسباب سے نہیں ہے مگر جبکہ باہمی رضامندی سے بیع ہو۔ اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ بعضے علماء کے نزدیک قرضخواہ کو قرضدار کا اسباب لینا بطور اپنے حق کے ادا یا رہن کے جائز ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ان بعض کا قول کسی دلیل ظاہری سے مستند نہیں ہے تو اس کا اعتبار نہ ہو گا جب تک اس کے ساتھ دعویٰ متصل نہ ہو حتی کہ اگر سارق نے ایسا دعویٰ کیا تو اس سے حد دور کر دی جائے گی کیونکہ مقام اجتہاد میں یہ ایک ظن ہے۔

اور اگر قرض خواہ کا حق درم ہوں اور اس نے دینار چرائے تو بعض نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ اس کو لینے کا حق نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ نقود ایک ہی جنس ہیں ف۔ اور چاہیے کہ محل خلاف میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ ومن سرق عینا فقطع فیھا فردھا ثم عاد فسرقھا وھی بحالھا لم یقطع والقیاس ان یقطع وھو روایۃ عن ابی یوسف رح وھو قول الشافعی لقولہ علیہ السلام فان عاد فاقطعوہ من غیر فصل ولان الثانیۃ متکاملۃ کالاولی بل اقبح لتقدم الزاجر وصار کما اذا باعہ المالک من السارق ثم اشتراہ منہ ثم کانت السرقۃ ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمۃ المحل علی ما یعرف من

بعد ان شاء اللہ تعالیٰ ویا لورد الی المالک ان عادت حقیقۃ العصمۃ بقیت شبھۃ السقوط نظرا الی اتحاد الملک والمحل وقیام الموجب وھو القطع فیہ بخلاف ما ذکرلان الملک فی اختلف باختلاف سببہ ولان تکرار الجنایۃ منہ نادر لتحملہ مشقۃ الزاجر فیعری الاقامۃ عن المقصود وھو تقلیل الجنایۃ وصار کما اذا قذف المحد ود فی القذف المقذوف الاول۔ اگر کسی نے کوئی مال عین چرایا پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مال مسروقہ اس کے مالک کو واپس دیا گیا پھر دوبارہ اس نے وہی مال چرایا حالانکہ وہ اپنے حال پر باقی ہے تو دوبارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور قیاس یہ ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے اور یہی ایک روایت ابو یوسفؒ سے اور یہی قول شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر دوبارہ چرا دے تو اس کا بایاں پاؤں کاٹو۔ رواہ الدارقطنی، حالانکہ اس میں کوئی تفصیل اس مال کی تغیر یا عدم تغیر کی نہیں ہے اور اس وجہ سے کہ دوسری چوری بھی پوری مثل پہلی کے ہے بلکہ اس سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اول مرتبہ اس کو زجر ہو چکا تھا۔ اور یہ واقعہ ایسا ہوا کہ جیسے مالک نے اس شخص کے ہاتھ اپنا مال عین فروخت کیا پھر مالک نے اسے خرید لیا پھر اس شخص نے وہ مال عین چرایا تو اس میں قطع لازم ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قطع واقع ہونے سے مال مسروقہ کی عصمت جاتی رہتی ہے۔ چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا اور مالک کو واپس دینے سے اگرچہ حقیقی عصمت عود کر گئی یعنی وہ مال محترم ہو گیا لیکن عصمت ساقط ہونے کا شبہ اس نظر سے باقی ہے کہ ملک اور محل ایک ہے اور سزائے قطع بھی ایک ہی ہے برخلاف صورت بیع کے کہ وہاں ملک مختلف ہو گئی کیونکہ سبب مختلف ہو گیا۔ اور ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ ایسے چور سے دوبارہ چوری کرنا نادر واقع ہوا کیونکہ ایک بار سزائے حد کی مشقت اٹھا چکا ہے اور جو امر نادر واقع ہو اس کے واسطے حد زجر نہیں قائم ہوتی) تو اب حد قائم کرنا اپنے فائدہ سے خالی ہے۔ کیونکہ فائدہ یہ ہے کہ جرم میں کمی ہو اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگا کر حد قذف کی سزا اٹھائی پھر اسی کو تہمت لگائی جس کو پہلی بار تہمت لگائی تھی ف حالانکہ اس کو دوبارہ سزائے قذف نہیں دی جائے گی۔

قال فان تغیرت عن حالھا مثل ان یکون غزلا فسرقہ فقطع فردّہ ثم نسج فعاد فسرقہ قطع لان العین قد تبدلت ولھذا یملکہ الغاصب بہ وھذا ھو علامۃ التبدل فی کل محل واذا تبدل انتفت الشبھۃ الناشئۃ من اتحاد المحل والقطع فیہ فیجب القطع ثانیا۔ اور اگر وہ مال عین اپنے حال سے متغیر ہو گیا ہو جیسا مثلاً سوت چرایا اور ہاتھ کاٹا گیا اور وہ واپس کیا گیا۔ پھر کپڑا بننے کے بعد چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ مال عین اپنی حالت سے متبدل ہو گیا اور اسی واسطے اگر کوئی شخص سوت غصب کر کے اس کا کپڑا بنا دے تو کپڑے کا مالک ہو کر سوت کا ضامن ہوتا ہے اور ہر جگہ تبدیل کی یہی علامت ہے تو اتحاد محل و اتحاد قطع سے جو اس میں شبہ پیدا ہوا تھا وہ جاتا رہا تو دوبارہ سزائے قطع واجب ہوگی۔

فصل

فی الحرز والاخذ منه ومن سرق من ابویه او ولده او ذی رحم محرم منه لم یقطع فالاول وهو الولاد للبسوطة فی المال وفی الدخول فی الحرز والثانی للمعنی الثانی ولهذا اباح الشرع النظر الی مواضع الزینة الظاهرة منها بخلاف الصدیقین لانه عاداه بالسرقة وفی الثانی خلاف الشافعیؒ لانه الحقها بالقرابة البعیدة وقد بیناه فی العتاق ۔ یہ فصل حرز یعنی محفوظ جگہ اور اس میں سے لینے کے بیان میں ہے ۔ اگر کسی نے اپنے والدین سے یا اپنے فرزند سے یا اپنے کسی ذی رحم محرم سے کوئی چیز چرائی تو قطع نہیں ہے اور دلیل یہ ہے کہ والدین یا فرزند جن میں پیدائشی قرابت ہے تو ان میں اول تو ایک دوسرے کا مال لینے میں گنجائش ہے اور دوم باہم آمد و رفت رکھتے ہیں اور رہے ذی رحم محرم تو ان میں دوسری بات پائی جاتی ہے یعنی باہم ایک دوسرے کے مکان محفوظ میں آتے جاتے ہیں ۔ اور اسی وجہ سے شرع نے زینت کے اعضاء ظاہرہ کو دیکھنا دائمی محرمات عورتوں سے مباح کر دیا ہے برخلاف دوستوں کے (کہ اگرچہ ایک دوسرے کی کوٹھڑی میں آدیں لیکن چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا) کیونکہ چوری کرنے سے بجائے دوستی کے اس نے عداوت کی پھر ذی رحم محرم قرابت میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کیونکہ شافعیؒ نے قرابت محرمہ کو قرابت بعیدہ سے ملا دیا اور ہم اس کو کتاب العتاق میں بیان کر چکے ہیں ۔ ولو سرق من بیت ذی رحم محرم متاع غیره ینبغی ان لا یقطع ولو سرق ماله من بیت غیره یقطع ۔ اور اگر اپنے ذی رحم محرم کی کوٹھڑی میں سے غیر کی متاع چرائی تو چاہئے کہ قطع نہ کیا جاوے اور اگر اپنے ذی رحم محرم کا مال کسی غیر کی کوٹھڑی میں سے چرایا تو چاہئے کہ قطع کیا جاوے اعتبارا للحرز وعدمه باعتبار حرز و عدم حرز کے ف۔ یعنی ذی رحم محرم کی کوٹھڑی اس شخص کے واسطے حرز نہیں ہے کیونکہ وہاں جانے کی اسکو روک نہیں ہے ۔ اور غیر کی کوٹھڑی اسکے واسطے حرز ہے تو حرز میں سے جب اسنے مال لے لیا اگرچہ وہ اسکے ذی رحم محرم کا مال ہے تو قطع ہونا چاہئے ۔ م ۔ وان سرق من امه من الرضاعة قطع ۔ اور اگر اس نے اپنی رضاعی ماں کی چیز چرائی تو قطع کیا جاوے ۔ ف ۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے ۔ وعن ابی یوسف رح انه لا یقطع لانه یدخل علیها من غیر استیذان وحشمة بخلاف الاخت من الرضاعة لانعدام هذا المعنی فیها عادة وجه الظاهر انه لا قرابة والمحرمیة بدونها لا تحترم کما اذا ثبتت بالزنا وبالتقبیل عن شهوة واقرب من ذلك الاخت من الرضاعة وهذا لان الرضاع قلما یشتهر فلا بسوطة تحرزا عن موقف التهمة بخلاف النسب ۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ آدمی اپنی رضاعی ماں کے پاس بغیر اجازت و اطلاع کے جاتا ہے بخلاف رضاعی بہن کے کیونکہ اس کے پاس اس طرح چلے جانے کی عادت نہیں ہے (لیکن اکثر علماء کا قول وہ ہے جو ظاہر الروایت میں مذکور ہوا) اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ باہم کوئی قرابت نہیں ہے اور بدون قرابت کے جو محرمیت ہوتی ہے اس کا احترام نہیں ہوتا جیسے مثلاً کسی عورت سے زنا کیا یا شہوت سے اس کا بوسہ لیا حتیٰ کہ اس کی ماں حرام ہو گئی تو اس میں احترام نہیں ہے اور اس سے زیادہ قریب اس کی رضاعی بہن ہے

دکیونکہ باوجود حرمت رضاعت کے احترام ہونے سے اس کے مال کی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنا بالاجماع واجب ہوتا ہے)۔

اور اس کا بھید یہ ہے کہ رضاعت کم مشتہر ہوتی ہے تو موقع تہمت سے بچنے کے واسطے باہمی زیادہ انبساط نہیں ہوتا ہے بخلاف نسب کے ف۔ کہ نسب تمام لوگوں میں معروف ہوتا ہے لہذا باہمی انبساط میں کچھ تہمت نہیں ہوتی ہے۔ واذا سرق احد الزوجین من الآخر او العبد من سیدہ او من امرأۃ سیدہ او من زوج سیدتہ لم یقطع لوجود الاذن بالدخول عادۃ وان سرق احد الزوجین من حرز الآخر خاصۃ لا یسکنان فیہ کذلک الجواب عندنا خلافا للشافعیؒ لبسوطۃ بینہما فی الاموال عادۃ ودلالۃ وھو نظیر الخلاف فی الشھادۃ۔ اگر شوہر وزوجہ دونوں میں سے کسی نے دوسرے سے چرایا یعنی شوہر نے زوجہ سے یا زوجہ نے شوہر سے چرایا یا غلام نے اپنے مولیٰ سے یا مولیٰ کی جورو سے یا مولات کے شوہر سے چرایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ مقام حرز میں آنے جانے کی اجازت بطور عادت جاری ہے۔ اور اگر شوہر یا زوجہ کے واسطے کوئی کوٹھڑی حرز خاص ہو جس میں دونوں نہ رہتے ہوں یعنی وہ فقط شوہر یا فقط زوجہ کے واسطے ہو۔ اور وہاں سے دوسرے نے چرالیا تو بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے کیونکہ شوہر وزوجہ میں ازراہ عادت ودلالت کے مالی انبساط جاری ہے اور اس میں شافعیؒ کا خلاف ہے اور یہ اس اختلاف کی نظیر ہے جو گواہی میں ہے ف۔ عبد اللہ ابن عمرو الحضرمی نے آکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ آپ میرے اس غلام کا ہاتھ کاٹئے کہ اس نے چوری کی ہے آپ نے فرمایا کہ کیا چوری کی ہے تو کہا کہ اس نے میری زوجہ کا ایک آئینہ ساٹھ درم قیمت کا چرایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دے اس پر قطع واجب نہیں ہے تمہارے خادم نے تمہاری متاع چرائی۔ رواہ مالک والشافعیؒ۔ اور ایسا ہی حضرت ابن مسعود سے مروی ہے اور کسی صحابی سے اس کے مخالف نہیں پایا جاتا تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہے۔ مف۔ ولو سرق المولیٰ من مکاتبہ لم یقطع لان لہ فی اکسابہ حقا وکذلک السارق من المغنم لان لہ فیہ نصیبا وھو ماثور عن علیؓ درءا وتعلیلا۔ اگر مالک نے اپنے مکاتب سے مال چرایا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس کا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہے۔ اسی طرح اگر مال غنیمت میں سے کسی لشکری نے چرایا تو قطع نہیں کیونکہ غنیمت میں اس کا حصہ ہے اور یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے اور آپ نے یہی تعلیل بیان فرمائی اور حد دور کی ف۔ اثر عبد الرزاق نے اس طرح روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے مال غنیمت میں سے ایک مغفر یعنی خود چرایا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس مال میں اس کا حق ہے پھر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا۔ ورواہ الدارقطنی۔ اور اسی کے مانند ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا۔ قال والحرز علی نوعین حرز لمعنی فیہ کالبیوت والدور وحرز بالحافظ قال العبد الضعیف الحرز لابد منہ لان الاستسرار لا یتحقق دونہ ثم ھو قد یکون بالمکان المعد لاحراز الامتعۃ کالدور والبیوت

والصندوق والحانوت وقد یکون بالحافظ کمن جلس فی الطریق او فی المسجد وعندہ متاعه فھو محرز به وقد قطع رسول اللہ علیه السلام من سرق رداء صفوان من تحت رأسه وھو نائم فی المسجد ۔ واضح ہو کہ حرز یعنی مکان محفوظ دو طرح کا ہوتا ہے ایک وہ حرز جو اپنے معنی کی وجہ سے حرز ہے جیسے کوٹھڑیاں و گھر۔ (وصندوق و گاؤ خانہ و اصطبل) اور دوم وہ حرز جو نگاہبان کی وجہ سے ہو یعنی جس چیز پر کوئی شخص نگاہبان کر دیا گیا تو وہ حرز و حفاظت میں ہے اگرچہ میدان میں ہو۔

شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ حرز ضروری چیز ہے کیونکہ خفیہ نکال لینا بدوں اس کے نہیں ہوگا پھر حرز کبھی مکان کے ساتھ ہوتا ہے اور حرز وہ مکان ہوگا جو حفاظت متاع کے واسطے مہیا کیا گیا ہو جیسے گھر و کوٹھڑیاں و صندوق و دکان وغیرہ اور حرز کبھی محافظ کے ساتھ ہوتا ہے۔ مثلاً جو شخص راستہ یا مسجد میں بیٹھ گیا اور اس کے پاس اس کا یہ اسباب رکھا ہے تو یہ اسباب اس کی وجہ سے حرز میں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کا ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا جس نے صفوان کی چادر صفوان کے سر کے نیچے سے چرائی تھی درحالیکہ صفوان مسجد میں سوتا تھا ف صاحب تنقیح نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور اس حدیث کو ابو داؤد و نسائی و احمد و حاکم وغیرہم نے روایت کیا اور حدیث یہ ہے کہ صفوان ابن امیہ سے مکہ میں کہا گیا کہ جو شخص ہجرت کر کے مدینہ نہ گیا وہ برباد ہوا۔ پس صفوان نے مکہ چھوڑ کر مدینہ کو ہجرت کی اور مسجد میں اپنی چادر سر کے نیچے رکھ کر سو گئے۔ پس ایک چور نے آکر ان کی چادر لے لی مگر صفوان نے اس کو پکڑ لیا اور اس کو لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا تو صفوان نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نے یہ نہیں چاہا تھا اور میں نے یہ چادر اس کو صدقہ میں دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو میرے پاس لانے سے پہلے ایسا کیوں نہ کیا۔ رواہ مالک موصولا۔ اور ابن عبدالبر نے کہا کہ امام مالک کے جمہور اصحاب اس کو مرسل روایت کرتے ہیں۔ سوائے ابو عاصم النبیل و شبابہ بن سوار کے انہوں نے موصول کیا اور نسائی کی حدیث میں ہے کہ یہ چادر تیس درم کی تھی۔ فع ۔ وفی المحرز بالمکان لا یعتبر الاحراز بالحافظ ھو الصحیح لانه محرز بدونه وھو البیت وان لم یکن له باب او کان وھو مفتوح حتی یقطع السارق منه لان البناء لقصد الاحراز الا انه لا یجب القطع فیه کما اخذ لزوال ید المالک بمجرد الاخذ فیتم السرقة ولا فرق بین ان یکون الحافظ مستیقظا او نائما والمتاع تحته او عنده ھو الصحیح لانه یعد النائم عند متاعه حافظا له فی العادة وعلی ھذا لا یضمن المودع والمستعیر بمثله لانه لیس بتضییع بخلاف ما اختارہ فی الفتاوی ۔ اور جو چیز مکان کے اندر محفوظ ہو تو وہاں نگاہبان کا احراز کچھ معتبر نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ بدون نگاہبان کے گھر میں محفوظ ہے اگرچہ مکان کا دروازہ نہ ہو یا ہو مگر کھلا ہوا ہو تو بھی حرز ہے حتی کہ اس میں چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ بنا بقصد احراز ہوتی ہے مگر ہاتھ جب ہی

کاٹا جائے گا کہ مکان سے باہر نکال لادے کیونکہ باہر لانے سے پہلے مالک کا قبضہ قائم ہے بخلاف اس مال کے جو نگہبان کے حرز میں ہو کہ اس کو جیسے ہی چور نے لیا ویسے ہی ہاتھ کاٹنا واجب ہو گیا کیونکہ چور کے لیتے ہی مالک کا قبضہ زائل ہو گیا پس چوری پوری ہو گئی۔ پھر واضح ہو کہ نگہبان خواہ جاگتا ہو خواہ سوتا ہو اور متاع اس کے نیچے ہو یا اس کے پاس رکھی ہو کچھ فرق نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ جو شخص اپنے متاع کے پاس سوتا ہو تو عادت میں وہ اپنے مال کا محافظ شمار ہوتا ہے۔ اور اس بناء پر اپنے پاس ودیعت رکھنے والا یا عاریت لینے والا ایسی صورت میں ضامن نہ ہوگا یعنی جس کے پاس ودیعت یا عاریت ہے اگر وہ اپنے پاس رکھ کر سو گیا اور مال چوری گیا تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ یہ ضائع کرنے میں شمار نہیں ہے مگر فتاوی میں اس کے برخلاف اختیار کیا گیا ہے ف۔ چنانچہ فتاوی ظہیریہ میں ہے کہ اگر ودیعت رکھنے والا کھڑا ہوا سو گیا اور ودیعت اس نے اپنے سامنے رکھی ہے تو ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر کروٹ سے سویا تو ضامن ہوگا اور یہ حکم حضر میں ہے اور اگر سفر میں ہو تو ضامن نہیں ہے خواہ بیٹھے سووے خواہ کروٹ سے یا کسی اور طرح سے۔ ع۔

قال ومن سرق شيئا من حرز او من غير حرز وصاحبه عنده يحفظه قطع لانه سرق مالا محرزا باحد الحرزين

جس شخص نے کوئی مال حرز یا غیر حرز سے چرایا حالانکہ مال والا اس کے پاس موجود ہے اس کی حفاظت کرتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ اس نے ایسے مال کو چرایا جو دو طرح کے حرز میں سے ایک طرح کے حرز میں ہے ف۔ یعنی مال والے کا مال کے پاس ہونا بھی ایک قسم کا حرز ہے تو درحقیقت اس نے مال حرز چرایا ہے پس قطع واجب ہے۔ ولا قطع على من سرق مالا من حمام او من بيت اذن للناس في دخوله فيه لوجود الاذن عادة او حقيقة في الدخول فاختل الحرز ويدخل في ذلك حوانيت التجار والخانات الا اذا سرق منها ليلا لانها بنيت لاحراز الاموال وانما الاذن يختص بالنهار۔

اگر کسی نے حمام سے یا ایسے گھر سے جہاں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے کوئی مال چرایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ از راہ عادت جانے کی اجازت ہے اور گھر میں حقیقی اجازت ہے تو حرز میں خلل ہو گیا اور اسی قسم میں تاجروں کی دوکانیں اور سرائیں داخل ہیں لیکن اگر ان مقامات سے رات کو چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ عمارات بغرض حفاظت اموال بنائے گئے ہیں اور اجازت صرف دن ہی دن کے واسطے مختص ہے۔ ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده قطع لانه محرز بالحافظ لان المسجد ما بني لاحراز الاموال فلم يكن المال محرزا بالمكان بخلاف الحمام والبيت الذي اذن للناس في دخوله حيث لا يقطع لانه بني للاحراز فكان المكان حرزا فلا يعتبر الاحراز بالحافظ -

اور جس شخص نے مسجد سے کوئی متاع چرائی حالانکہ متاع کا مالک اس کے پاس موجود ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ متاع اپنے نگہبان کے حرز میں ہے اگرچہ مسجد کا حرز نہیں ہے کیونکہ مسجد کچھ مالوں کی حفاظت کے واسطے نہیں بنائی گئی ہے تو جگہ کی وجہ سے مال محرز نہ ہوا بخلاف حمام اور اس گھر کے جس میں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے تو وہاں اگرچہ مالک موجود ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ مکان اسی واسطے بنائے گئے ہیں کہ مالوں کی حفاظت ہو تو مکان ہی حرز ہوا پس نگہبان کی

حفاظت کا اعتبار نہ ہوگا۔ ولا قطع علی الضیف اذا سرق ممن اضافہ لان البیت لم یبق حرزا فی حقہ لکونہ ماذونا فی دخولہ ولانہ بمنزلۃ اھل الدار فیکون فعلہ خیانۃ لا سرقۃ۔ مہمان نے اگر میزبان کی کوئی چیز چرائی تو اس پر قطع نہیں ہے یہی قول مالک، وشافعی واحمد ہے، کیونکہ مہمان کے حق میں یہ مکان حرز نہیں رہا کیونکہ اس کو مکان میں آنے کی اجازت ہوگئی اور اس لئے کہ وہ بمنزلہ گھر والوں کے ہے تو اس کا فعل خیانت ہوا اور سرقہ نہیں ہوا۔ ومن سرق سرقۃ فلم یخرجھا من الدار لم یقطع لان الدار کلھا حرز واحد فلا بد من الاخراج منھا ولان للدار وما فیھا فی ید صاحبھا معنی فیتمکن شبھۃ عدم الاخذ۔ جس نے کوئی چیز چرائی مگر اس کو مکان سے باہر نہیں لایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ پورا مکان ایک ہی حرز ہے تو ضرور ہوا کہ مکان سے نکالے اور اس دلیل سے بھی کہ مکان مع اس تمام اسباب کے جو مکان کے اندر ہے فی المعنی مکان والے کے قبضہ میں ہے تو گویا چور کے نہ لینے کا شبہہ پیدا ہوگیا۔ کیونکہ چور جب تک مکان کے اندر ہے تب تک مالک کا قبضہ قائم ہے اور شبہہ سے حد دور ہو جاتی ہے۔ فان کانت دار فیھا مقاصیر فاخرجھا من مقصورۃ الی صحن الدار قطع لان کل مقصورۃ باعتبار ساکنھا حرز علی حدۃ وان اغار انسان من اھل المقاصیر علی مقصورۃ فسرق منھا قطع لما بینا۔ پس اگر بڑے احاطہ کے گھر میں چند مقصورہ ہوں یعنی حجرے وکوٹھریاں ہوں پس چور کسی مقصورہ سے مال کو نکال کر صحن میں لایا تو قطع لازم ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ باعتبار اپنے رہنے والے کے علیحدہ حرز ہے اور اگر ان مقصوروں کے رہنے والوں میں سے کسی مقصورہ والے نے دوسرے مقصورہ پر دانت لگا کر اس میں سے کچھ چرا لایا یعنی دس درہم یا زیادہ کا مال چرایا تو قطع واجب ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ اپنے رہنے والے کے واسطے علیحدہ حرز ہے۔ واذا نقب اللص البیت فدخل واخذ المال وناولہ آخر خارج البیت فلا قطع علیھما لان الاول لم یوجد منہ الاخراج لاعتراض ید معتبرۃ علی المال قبل خروجہ والثانی لم یوجد منہ ھتک الحرز فلم یتم السرقۃ من کل واحد وعن ابی یوسفؒ ان اخرج الداخل یدہ وناولھا الخارج فالقطع علی الداخل وان ادخل الخارج یدہ فتناولھا من ید الداخل فعلیھما القطع وھی بناء علی مسألۃ تاتی بعد ھذا ان شاء اللہ تعالیٰ وان القاہ فی الطریق وخرج اخذہ قطع وقال زفرؒ لا یقطع لان الالقاء غیر موجب للقطع کما لو خرج ولم یأخذ وکذا الاخذ من السکۃ کما لو اخذہ غیرہ ولنا ان الرمی حیلۃ یعتادھا السراق لتعذر الخروج مع المتاع اذ یتفرغ لقتال صاحب الدار وللفرار ولم تعترض علیہ ید معتبرۃ فاعتبر الکل فعلا واحدا فاذا خرج ولم یاخذہ فھو مضیع لا سارق۔ اگر چور نے کسی میں سیند لگا کر داخل ہو کر مال لیا اور دوسرے کو جو گھر کے باہر کھڑا ہے دے دیا تو دونوں میں سے کسی پر قطع واجب نہیں ہے کیونکہ گھسنے والے سے تو نکال لانا نہیں پایا گیا کیونکہ اس کے نکلنے سے پہلے مالک کا قبضہ معتبرہ موجود ہے اور جو باہر رہا اس سے حرز توڑنا نہیں پایا گیا تو دونوں میں سے کسی سے سرقہ پورا نہیں ہوا اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر گھسنے والے نے اپنا ہاتھ نکال کر باہر والے کو دے دیا تو گھسنے والے پر قطع واجب ہے اور اگر باہر والے نے اپنا ہاتھ ڈال کر اندر والے کے ہاتھ سے لے لیا

تو دونوں پر قطع واجب ہے اور بربنا راس مسئلہ کے جو اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے اور اگر گھسنے والے نے مال کو راہ میں ڈال دیا اور نکل کر لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ باہر پھینک دینا موجب قطع نہیں ہے جیسے اگر نکل کر اس نے مال نہیں لیا تو بالاتفاق قطع نہیں ہے۔ اور اسی طرح اگر کوچہ میں سے لے لیوے یعنی کوئی چور کوچہ میں سے مال چرا وے تو بھی زفر کے نزدیک قطع نہیں ہے جیسے چور کے سوائے اگر دوسرا لے جاوے تو بالاتفاق قطع نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال پھینک دینا ایک حیلہ ہے جو چوروں کی عادت ہے کیونکہ متاع کے ساتھ نکلنا مشکل ہوتا ہے یا اس غرض سے کہ صاحب مکان سے لڑنے کے واسطے فارغ ہو جائے یا بھاگنے کے واسطے ہلکا ہو اور اس پر مالک کا قبضہ معتبرہ عارض نہیں ہے تو چور کا پھینکنا اور نکل کر لینا ایک ہی فعل شمار ہوا پھر اگر نکل کر اس نے مال نہ لیا تو وہ برباد کرنے والا ہے چور نہیں ہے۔ قال وکذا لک ان حملہ علی حمار فساقہ واخرجہ لان سیرہ مضاف الیہ لسوقہ۔ اور اسی طرح اگر متاع کو ایک گدھے پر لاد کر اس کو ہانکا اور باہر نکال لایا تو بھی قطع واجب ہے کیونکہ گدھے کی رفتار اسی کی طرف منسوب ہے کیونکہ یہی اس کو ہانکتا تھا۔ واذا دخل الحرز جماعۃ فتولی بعضھم الاخذ قطعوا جمیعا قال العبد الضعیف دہ ھذا استحسان والقیاس ان یقطع الحامل وحدہ وھو قول زفرؒ لان الاخراج وجد منہ فتمت السرقۃ بہ ولنا ان الاخراج من الکل معنی للمعاونۃ کما فی السرقۃ الکبری وھذا لان المعتاد فیما بینھم ان یحمل البعض المتاع ویتشمر الباقون للدفع فلو امتنع القطع ادی الی سد باب الحد۔ اگر مکان حرز میں ایک جماعت داخل ہوئی پھر مال لینے کا کام ان میں سے بعض نے کیا تو قطع سب پر واجب ہے۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ فقط لینے والے کا ہاتھ کاٹا جائے اور یہی زفرؒ کا قول ہے۔ کیونکہ مال باہر لانا سب کی طرف سے پایا گیا کیونکہ باقی لوگ اس کے معاون تھے تو فی المعنی سب نے نکالا جیسے سرقہ کبریٰ یعنی رہزنی میں ہوتا ہے جیسے اگر جماعت میں سے بعض نے رہزنی کی اور مال لیا تو رہزنی کی حد ان سب پر واجب ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چوروں میں یہ عادت ہے کہ بعضے اسباب اٹھاتے ہیں اور باقی لوگ مالک مکان وغیرہ کی روک دور کرنے کو مستعد رہتے ہیں۔ پس اگر سزائے قطع ممتنع ہو تو اس کا یہ نتیجہ ہو کہ سزا کا دروازہ بند ہو جاوے۔ ف۔ مشائخؒ نے فرمایا کہ سب کو سزا ہونا اسی صورت میں ہے کہ مال نکالنے والا اس قابل ہو کہ جس کو سزائے قطع دی جاتی ہے اور اگر وہ طفل یا مجنون ہو تو بالاتفاق اس جماعت پر قطع نہیں ہے اور اگر مال نکالنے والا بالغ ہے مگر اس جماعت میں کوئی طفل یا مجنون بھی ہے تو امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک اس جماعت میں سے کسی پر قطع نہیں ہے کیونکہ شبہہ پیدا ہو گیا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سوائے طفل یا مجنون کے باقیوں پر قطع ہے۔ ع۔ ومن نقب البیت وادخل یدہ فیہ واخذ شیئا لم یقطع وعن ابی یوسفؒ فی الاملاء انہ یقطع لانہ اخرج المال من الحرز وھو المقصود ولا یشترط الدخول فیہ کما اذا ادخل یدہ فی صندوق الصیرفی فاخرج الغطریفی ولنا ان ھتک الحرز یشترط فیہ الکمال تحرزا عن شبھۃ العدم والکمال فی الدخول وقد امکن اعتبارہ والدخول ھو المعتاد بخلاف الصندوق لان الممکن فیہ ادخال الید دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان

ذلك هو المعتاد۔ جس نے کوٹھری میں نقب لگا کر ہاتھ ڈال کر مال لے لیا تو قطع نہیں ہے اور ابو یوسفؒ سے املاء میں روایت ہے کہ قطع کیا جائے گا کیونکہ حرز سے اس نے مال نکال لیا اور یہی مقصود تھا تو حرز میں داخل ہونا شرط نہ کیا جائے گا۔ جیسے کسی صراف یا مہاجن کے صندوق میں ہاتھ ڈال کر روپیہ یا اشرفی نکال لے تو سرقہ ثابت ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرز کے ہتک ہونے میں کمال شرط ہے یعنی پورا ہتک ہونا کہ نہ ہونے کا شبہہ نہ رہے اور پورا ہونا اسی طرح ہے کہ حرز میں داخل ہو جائے اور اس کا اعتبار کرنا ممکن ہے اور حرز میں معتاد یہی ہے کہ اندر داخل ہو بخلاف صندوق کے کہ اس میں ہاتھ ڈالنا ممکن ہے اور اندر داخل ہونے کی گنجائش نہیں اور بر خلاف مسئلہ سابق کے کہ جب جماعت میں سے صرف بعض نے اسباب نکالا ہو کیونکہ وہاں یہی عادت ہے۔ وان طر صرة خارجة من الكم لم يقطع وان ادخل يده في الكم يقطع لان في الوجه الاول الرباط من خارج فبالطر يتحقق الاخذ من الظاهر فلا يوجد هتك الحرز وفي الثاني الرباط من داخل فبالطر يتحقق الاخذ من الحرز وهو الكم ولو كان مكان الطر حل الرباط ثم الاخذ في الوجهين ينعكس الجواب لانعكاس العلة وعن ابي يوسف رح انه يقطع على كل حال لانه محرز اما بالكم او بصاحبه قلنا الحرز هو الكم لانه يعتمده و انما قصده قطع المسافة او الاستراحة فاشبه الجوالق ۔ اگر طرار نے ایسی ہمیانی کاٹ لی جو آستین سے باہر تھی تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور اگر آستین میں ہاتھ ڈال کر کاٹے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اسی طرح اگر کمر سے باہر لٹکتی ہو تو قطع نہیں اور اگر ہاتھ ڈال کر جیب یا کمر سے کاٹے تو قطع ہے کیونکہ پہلی صورت میں ہمیانی کی بندش باہر سے ہے تو ظاہر سے گرہ کاٹنا پایا جائے گا تو حرز کی ہتک نہیں پائی گئی۔ اور دوسری صورت میں بندش اس کے اندر سے ہے تو حرز سے لے لینا پایا گیا اور اگر بجائے گرہ کاٹنے کے دونوں صورتوں میں باہر یا بھیتر سے گرہ کھول کر مال لے لیا تو حکم برعکس ہو جائے گا کیونکہ علت برعکس ہو گئی۔ یعنی اگر باہر سے گرہ کھولے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر اندر سے گرہ کھولے تو نہیں کاٹا جائے گا۔ ف ع اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ہر حال میں ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ مال یا تو آستین کے حرز میں ہے یا صاحب مال کی حفاظت میں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ حرز فقط آستین ہے کیونکہ مالک نے اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا۔ اور خود اس کا مقصود یہ ہے کہ مسافت طے کرے یا استراحت پاوے یعنی اس نے اپنے آپ کو مال کا محافظ نہیں کیا ہے تو یہ گونہ کے مشابہ ہو گیا ف۔ حاصل یہ ہے کہ اس نے ہمیانی آستین یا کمر میں جہاں رکھی ہو اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود دو حال سے خالی نہیں یا تو کہیں چلا جاتا ہے تب اس کا مقصود یہ کہ مسافت طے کرے اور اگر چلتا نہیں ہے تو استراحت مقصود ہے اور انسان کا مقصود ہی معتبر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر جانور پر گونیں لدی ہوں۔ پھر کسی نے گون پھاڑ کر مال نکال لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ لادنے والے نے اس کو حرز ٹھہرایا ہے اور اگر اس نے بھری ہوئی گون کو چرایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ گون کا محافظ نہیں کیونکہ جانور ہانکنے یا کھینچنے والے کا مقصود یہ ہے کہ مسافت طے کرے اور گون کی محافظت کرنا مقصود نہیں ہے۔ ف۔ وان سرق من القطار بعيرا او حملا لم يقطع لانه ليس بمحرز مقصودا فيتمكن شبهة العدم وهذا لان السائق والقائد والراكب يقصدون قطع المسافة

ونقل الامتعۃ دون الحفظ حتی لوکان مع الاحمال من یتبعہا للحفظ قالوا یقطع ۔ اور اگر قطار میں سے کوئی اونٹ یا بندھا ہوا بوجھ چرایا تو قطع نہیں کیا جائے گا کیونکہ احراز کرنا مقصود نہیں ہے تو احراز نہ ہونے کا شبہہ پیدا ہوگیا اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ جانوروں کو ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا یا سوار صرف قطع مسافت کا اور متاع منتقل کرنے کا قصد کرتا ہے اور حفاظت کا قصد نہیں کرتا حتی کہ اگر ان گونوں کے پیچھے کوئی ان کا محافظ ہو تو مشائخؒ نے فرمایا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا ۔ وان شق الحمل واخذ منہ قطع لان الجوالق فی مثل ھذا حرز لانہ یقصد بوضع الامتعۃ فیہ صیانتہا کالکم فوجد الاخذ من الحرز فیقطع ۔ اور اگر اس نے بندھے گٹھے یا گون کو پھاڑ کر اس میں سے مال لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا ۔ کیونکہ جس صورت میں کہ محافظ نہ ہو تو گون ہی حرز ہوتی ہے کیونکہ گون میں مال رکھنے سے یہی مقصود ہوتا ہے کہ اس کی حفاظت ہو جیسے ہمیانی کے واسطے آستین کا حکم ہے تو حرز میں سے لینا پایا گیا پس ہاتھ کاٹا جائے گا ۔ وان سرق جوالقا فیہ متاع وصاحبہ یحفظہ او نائم علیہ قطع معناہ اذا کان الجوالق فی موضع ھو لیس بحرز کالطریق ونحوہ حتی یکون محرزا بالصاحب لکونہ مترصدا لحفظہ وھذا لان المعتبر ھو الحفظ المعتاد والجلوس عندہ والنوم علیہ یعد حفظا عادۃ وکذا النوم بقربہ منہ علی ما اخترناہ من قبل وذکر فی بعض النسخ وصاحبہ نائم علیہ او حیث یکون حافظا لہ وھذا یؤکد ما قدمناہ من القول المختار ۔ اور اگر کوئی گون چرائے کہ جس میں اسباب ہے اور اس کا مالک اس کی حفاظت کرتا ہے یا اس پر سوتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا ۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ گون ایسی جگہ پڑی تھی جو حرز نہیں ہے جیسے راستہ وغیرہ حتی کہ یہ گون بوجہ اپنے مالک کے حرز میں ہوئی کیونکہ وہی اس کی حفاظت کرتا ہے ۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معتبر حفاظت معتاد ہے اور گون کے پاس بیٹھنا یا اس پر سونا عادت کی راہ سے حفاظت شمار کیا جاتا ہے ، اسی طرح گون کے قریب سونا بھی حفاظت ہے جیسا کہ ہم سابق میں اختیار کر چکے اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ گون والا اس پر سوتا ہو یا کہیں اور سے اس کی حفاظت کرتا ہو ۔ ھ ۔ اور یہ عبارت ہمارے قول مختار کی تائید کرتی ہے ۔ ف ۔

واضح ہو کہ یہاں چند مسائل متفرقہ ضروری ہیں اول یہ کہ اگر چور بغیر مارے مال مسروقہ کا اقرار نہ کرے تو اس کو مار کر پتا لگانا جائز ہے یا نہیں ۔ پس تجنیس و واقعات و سراجیہ میں ہے کہ اس کو مارنے کا فتویٰ نہ دیا جائے گا اور بعض مشائخؒ نے فتویٰ دیا کہ اکراہ کے ساتھ چور کا اقرار صحیح ہے اور زیلعی میں ہے کہ بطور سیاست جائز ہے اور نہر الفائق میں ہے کہ ہمارے زمانہ میں اس پر اعتماد جائز ہے ۔ اگر قرض خواہ نے قرضدار کا مال چرا لیا پس اگر حقیقۃً ایک جنس ہو جیسے درم کے عوض درم چرا لئے تو بالاتفاق قطع نہیں اور اگر دینار قرضہ ہے اور درم چرائے یا اس کے برعکس تو بھی قطع نہیں یہی اصح ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر دوسری جنس کا مال چرایا تو بھی قطع نہیں مجتبیٰ میں کہا کہ اس قول میں زیادہ وسعت ہے تو ضرورت کے وقت اسی پر عمل کیا جائے گا ۔ جو جگہ ایک قسم کے مال کے واسطے حرز ہو وہ کل اقسام کے واسطے حرز ہے اور یہی مذہب ہے اور بعض نے کہا کہ ہر

مال کا حرز ہونا اس کے لائق ہے اگر چور نے ملک میں فساد پھیلایا تو امام کو اختیار ہے کہ بطور سیاست کے اس کو قتل کر دے اگر دس درم کھوٹے چرائے جن میں چاندی غالب ہے تو ظاہر الروایۃ میں قطع نہیں اور یہی اصح ہے۔ العتابیہ۔ مال مسروقہ کا اندازہ ایسے دس درم سے کیا جائے جو کھرے کمیاب ہیں۔ اور تاکہ شک کی وجہ سے قطع واجب نہ ہو اور یہی بعض کے نزدیک مختار ہے اگر ایک نے دس درم کا اندازہ کیا تو اس کے اندازہ پر ہاتھ نہ کاٹا جائے گا بلکہ دو عادل ہوں جن کو قیمت پہچاننے میں دخل ہے۔ التبیین - پھر دس درم سکہ ہونا چور کے حق میں معتبر ہے حتیٰ کہ اگر ایک کوٹھڑی میں سے دس آدمیوں کے مال سے ایک ایک درم چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ المحیط - اور اگر حرز مختلف ہو تو نہیں کاٹا جائے گا۔ البحر - اور ضرور ہے کہ حرز میں سے ایک بار نکال لایا ہو حتیٰ کہ اگر دس درم سے کم ایک بار نکال لایا پھر گھس کر باقی نکال لایا تو قطع نہیں ہے۔ النہر - اور ضرور ہے کہ ظاہر طور پر نکال لاوے حتیٰ کہ اگر حرز میں موتی نگل گیا پھر باہر نکلا تو قطع نہیں ہے بلکہ اس کے مثل ضامن ہوگا اور یہ انتظار نہ کیا جائے گا کہ وہ پاٹخانہ پھرے۔ البحر - ھ د -

فصل

فی کیفیۃ القطع واثباتہ قال ویقطع یمین السارق من الزند ویحسم فالقطع لما تلوناہ من قبل والیمین بقراءۃ عبد اللہ بن مسعودؓ ومن الزند لان الاسم یتناول الید الی الابط وھذا المفصل اعنی الرسغ متیقن بہ کیف وقد صح ان النبی علیہ السلام امر بقطع ید السارق من الزند والحسم لقولہ علیہ السلام فاقطعوہ واحسموہ ولانہ لولم یحسم یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف — یہ فصل قطع کی کیفیت اور اس کے اثبات کے بیان میں ہے شیخ نے کہا کہ چور کا دایاں ہاتھ پہونچے کے جوڑ سے کاٹا جائے اور تل دیا جائے۔ پس کاٹنا تو بدلیل اس آیت کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے ہیں اور دایاں ہاتھ بدلیل قرأت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے اور پہونچے کے جوڑ پر سے کاٹنا اس واسطے کہ ہاتھ کا لفظ بغل تک شامل ہے اور یہ جوڑ یعنی پہونچے کا تیقن ہے اور کیونکر یہ نہ ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے پہونچے کے جوڑ سے چور کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا اور رہا تل دینا تو بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس کا ہاتھ کاٹو اور اس کو تل دو اور اس دلیل سے بھی کہ اگر تل نہ دیا جائے تو ہلاکت تک نوبت پہنچا دے حالانکہ حد فقط زجر کے واسطے ہوتی ہے تلف کرنے کے واسطے نہیں ہوتی ف - توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما الآیہ سے معلوم ہوا کہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے پھر ہم نے دیکھا کہ ہاتھ بغل تک شامل ہے جس میں تین جوڑ ہیں پہونچا و کہنی و مونڈھا و لیکن پہونچے سے کم نہیں ہو سکتا کیونکہ اول تو اس قدر یقینی ہے اور دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد برابر پہونچے سے ہاتھ کاٹنا متوارث چلا آتا ہے۔ اور یہ بھی متوارث ہے کہ انہوں نے پہلے دایاں ہاتھ کاٹا علاوہ اس کے حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کی قرأت میں فاقطعوا ایمانھما واقع ہوا یعنی ان کا دایاں ہاتھ کاٹو۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ -

پھر ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کو تلنا ہمارے نزدیک واجب ہے اور شافعی کے نزدیک مستحب ہے۔ کما فی الفتح - کیونکہ حاکم و دار قطنی نے ابوہریرہؓ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس

ایک چور لایا گیا جس نے شملہ چرایا تو آپ نے فرمایا کہ میں اس پر گمان نہیں کرتا کہ اس نے چرایا تو چور نے عرض کیا کہ کیوں نہیں یا رسول اللہ بلکہ میں نے چرایا ہے تو آپ نے فرمایا کہ اس کو لے جاؤ اور قطع کرو پھر تلو۔ ورواہ البزار۔

اور ابن القطان نے اس کو صحیح کہا پس ہمارے نزدیک یہ حکم آپ کا واجب ہے اور اس پر قرینہ یہ بھی ہے کہ اگر تلا نہ جاوے تو ہلاکت تک نوبت پہنچے گی حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہوتی ہے۔ اسی واسطے اگر سخت گرمی یا سخت جاڑا ہو تو چور کو قید خانہ میں رکھتے ہیں اور درمیانی موسم میں قطع کرتے ہیں۔ م ف ع۔ فان سرق ثانيا قطعت رجله اليسرى فان سرق ثالثا لم يقطع وخلد في السجن حتى يتوب وهذا استحسان ويعزر ايضا ذكره المشائخ وقال الشافعيؒ في الثالث يقطع يده اليسرى وفي الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه ويروى مفسرا كما هو مذهبه ولان الثالثة مثل الاولى في كونها جناية بل فوقها فتكون ادعى الى شرع الحد ولنا قول عليؓ فيه اني لاستحيي من الله تعالى ان لا ادع له يدا يأكل بها ويستنجي بها ورجلا يمشي عليها وبهذا احاج بقية الصحابةؓ فحجهم فانعقد اجماعا ولانه اهلاك معنى لما فيه من تفويت جنس المنفعة والحد زاجر ولانه نادر الوجود والزجر فيما يغلب بخلاف القصاص لانه حق العبد فيستوفى ما امكن جبرا لحقه والحديث طعن فيه الطحاويؒ او نحمله على السياسة پھر اگر چور نے دوبارہ چرایا تو اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے پھر اگر اس نے تیسری بار چرایا تو قطع نہیں ہے مگر برابر قید خانہ میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ توبہ کرے اور یہ حکم استحسان ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ اس کو تعزیر بھی دی جائے گی۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ تیسری بار میں اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جائے اور چوتھی بار میں اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص چوری کرے اس کو سزا کے لئے قطع دو پھر اگر دوبارہ قطع کرے تو اس کو سزا لئے قطع دو پھر اگر تیسری بار کرے تو اس کو سزا لئے قطع دو۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہ حدیث اسی طرح تفسیر کے ساتھ روایت کی گئی ہے جیسا شافعیؒ کا مذہب ہے رواہ الدارقطنی والطبرانی اور اس دلیل سے کہ تیسری بار بھی جرم ہونے میں مثل پہلی بار کے بلکہ اس سے بڑھ کر ہے تو حد مشروع ہونے کے واسطے بدرجہ اولی مقتضی ہوگی۔ اور ہماری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ مجھ کو اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہے کہ میں اس کا ایک ہاتھ نہ چھوڑوں کہ جس سے کھائے اور استنجا کرے اور ایک پاؤں نہ چھوڑوں کہ جس پر چلے۔ رواہ ابن ابی شیبہ ومحمد۔ اور جب بقیہ صحابہؓ نے ان سے گفتگو کی تو آپ نے اسی حجت سے ان کو قائل کیا۔ پس صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہوگیا۔ اور اس دلیل سے کہ چاروں ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالنا مار ڈالنے کے معنی میں ہے کیونکہ ایسا کرنے میں جنس منفعت زائل کر دینا لازم آتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے نہ ہلاک کے واسطے اور اس دلیل سے کہ دوبارہ سزا پاکر تیسری بار اور چوتھی بار چوری کرنا بہت نادر ہے حالانکہ زجر ایسے جرم میں ہوتا ہے جو اکثر پایا جاتا ہے برخلاف قصاص کے کہ وہ بندے کا حق ہے تو بندے کا حق پورا کرنے کے لئے جہاں تک ممکن ہے قصاص لیا جائے گا۔ یعنی اگر ظلم سے کسی کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو قصاص میں اس

ہاتھ کاٹا جائے گا پھر اگر کسی کا دوسرا ہاتھ کاٹا تو اس کا دوسرا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اس کا پاؤں کاٹا جائے گا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اس کا دوسرا پاؤں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ جہاں تک ممکن ہے مظلوم بندے کا قصاص لیا جائے گا)، اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا اس کے اسناد میں امام طحاوی نے طعن کیا ہے اور بر تقدیر ثبوت ہم اس کو سیاست پر محمول کرتے ہیں ف۔ اور محمول کرنے کی وجہ یہ واقع ہوئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول اور صحابہ کا اجماع اس کے خلاف ہے اور یہ نہیں ہوسکتا کہ حضرت علی و باقی صحابہ خلاف حدیث پر اجماع کریں حالانکہ پانچویں بار چور کو قتل کرنے کی روایت بالاتفاق سیاست پر محمول ہے۔ اور واضح ہو کہ دوسری بار میں ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک تحقیق یہ ہے اس کا پاؤں کاٹا جائے اور تیسری و چوتھی بار میں تو بہ ظاہر کرے یا اس پر صالح مسلمان کے آثار ظاہر ہوں۔ ع۔

اور شافعی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو لائے تو فرمایا کہ اس کو قتل کر دو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا حضرت اس نے تو صرف چوری کی ہے فرمایا کہ قطع کر دو پھر اسی طرح تیسری و چوتھی بار میں ہوا پھر اس کو پانچویں بار چوری میں لائے تو فرمایا کہ اس کو قتل کرو پس ہم نے اس کو قتل کر دیا رواہ ابوداؤد۔ اور اس کے اسناد میں مصعب بن ثابت راوی ضعیف ہے اور نسائی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے اور عبد اللہ ابن احمد و ابن معین و ابو حاتم و ابن سعد و دارقطنی و نسائی و یحیی القطان و ابن حبان سب نے ضعیف کہا ہے اور ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث قتل منکر ہے اس کی کچھ اصل نہیں ہے اور خطابی نے فرمایا کہ میں فقہاء میں سے کسی کو نہیں جانتا ہوں جس نے چور کا خون مباح کیا ہو اگرچہ وہ بار بار چوری کرے۔ اور نسائی نے فرمایا کہ میں اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں جانتا ہوں اور امام مالک نے قاسم ابن محمد سے روایت کی کہ عامل یمن نے چوری میں ایک شخص کا ہاتھ اور پاؤں کاٹا پھر وہ یمن سے مدینہ میں آکر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس اترا اور شکایت کی کہ آپ کے عامل یمن نے مجھ پر ظلم کیا۔ پھر وہ شخص رات میں نمازیں پڑھا کرتا تھا پس حضرت صدیق نے فرمایا کہ تیری رات تو چوروں کی سی رات نہیں ہے پھر ایک روز اسماء بنت عمیس کا ایک زیور گم ہوا لوگ اس کو ڈھونڈھنے لگے اور یہ شخص بھی لوگوں کے ساتھ ڈھونڈھتا جاتا اور کہتا کہ الٰہی جس نے ان لوگوں کے یہاں چوری کی اس کو اپنے عذاب میں گرفتار کر پھر لوگوں نے وہ ایک سنار کے پاس پایا جس نے کہا کہ مجھ کو یہ ہاتھ پاؤں کٹا شخص دے گیا ہے۔ پھر جب اس کو سامنے کیا گیا تو اس پر لوگوں نے گواہی دی یا اس نے اقرار کیا پس حضرت صدیق رضؓ نے اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ واللہ اس نے جو بددعا اپنے اوپر کی ہے وہ اس کی چوری سے زیادہ مجھ کو خوفناک معلوم ہوتی ہے۔ رواہ عبد الرزاق و دارقطنی و سعید ابن منصور۔

ولیکن امام محمد نے حضرت عائشہ سے روایت کی کہ جس شخص نے اسماء بنت عمیس کا زیور چرایا تھا اس کا صرف دایاں ہاتھ کٹا تھا پھر حضرت ابوبکر رضؓ نے اس کا بایاں پاؤں کاٹنے کا حکم دیا لیکن عبد الرزاق نے باسناد صحیح حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اس کے خلاف روایت کی ہے اور مترجم کہتا ہے کہ بہتر جواب

یہ ہے کہ یہ واقعہ قبل اجماع کے واقعہ ہوا کیونکہ اجماع صحابہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ہے جیسا کہ روایت سعید بن منصور سے واضح ہے اور یہ معلوم ہو چکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس بارہ میں صحیح اسناد سے نہیں پہنچی ہے پس اعتماد اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پر ہے کہ اول چوری میں دلیاں ہاتھ کاٹا جائے اور دوسری چوری میں اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے۔ چنانچہ امام محمد نے کتاب الآثار میں روایت کی کہ حدثنا ابو حنیفۃ عن عمرو ابن مرۃ عن عبداللہ بن سلمۃ عن علی قال الخ۔ یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب کسی نے چوری کی تو میں اس کا دایاں ہاتھ کاٹوں گا پھر اگر دوبارہ چوری کی تو اس کا بایاں پاؤں کاٹوں گا۔ پھر اگر تیسری بار چوری کی تو اس کو قید خانہ میں ڈال دوں گا یہاں تک کہ اس کی بھلائی بیان کی جائے یعنی اس کی توبہ وصلاحیت بیان کی جائے کیونکہ مجھے اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہے کہ اس کو ایسا کر چھوڑوں کہ اس کے کوئی ہاتھ نہیں کہ جس سے کھائے یا استنجا کرے اور کوئی پاؤں نہیں کہ اس پر چلے۔ رواہ الدارقطنی۔

اور ابن ابی شیبہ نے حاتم ابن اسماعیل سے روایت کی کہ جعفر ابن محمد نے اپنے باپ محمد باقرؒ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ چور کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے سے زیادہ نہیں فرماتے پھر اگر اس کے بعد لایا جاتا تو فرماتے کہ مجھ کو شرم آتی ہے کہ اس کو ایسا کر چھوڑوں کہ نماز کے واسطے طہارت نہیں کر سکتا ولیکن اس کو قید کرو۔ رواہ البیہقی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ حضرت محمد باقرؒ نے یعنی محمد ابن علی ابن الحسینؓ نے اپنے پردادا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا ولیکن مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور ابو سعید المقبری نے روایت کی کہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت میں حاضر تھا کہ آپ کے حضور میں ایک چور ہاتھ اور پاؤں کٹا لایا گیا تو آپ نے اصحاب سے فرمایا کہ تم اس بارہ میں کیا حکم جانتے ہو۔ انہوں نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین اس کو سزائے قطع دیجئے آپ نے فرمایا کہ اگر میں ایسا کروں تو گویا میں نے اس کو قتل کر دیا حالانکہ وہ قتل کا مستحق نہیں ہے۔ وہ کس چیز سے کھانا کھائے گا اور نماز کے لئے کس چیز سے وضو کرے گا اور کس چیز سے جنابت کا غسل کرے گا اور کس چیز سے اپنی حاجت کے واسطے کھڑا ہو گا۔ پھر اس کو چند روز قید خانہ میں بھیج دیا پھر اس کو نکلوا کر سخت درے مار کر چھوڑ دیا۔ رواہ سعید ابن منصور۔ اور اس کی اسناد ضعیف ہے لیکن دوسری اسانید قوی سے اس کی تقویت ہو گئی۔ م ف ع ت۔

واذا کان السارق اشل الید الیسری او اقطع او مقطوع الرجل الیمنی لم یقطع لان فیہ تفویت جنس المنفعۃ بطشا او مشیا وکذا اذا کانت رجلہ الیمنی شلاء ولما قلنا وکذا ان کان ابہامہ الیسری مقطوعۃ او شلاء والاصبعان منہا سوی الابہام لان قوام البطش بالابہام فان کانت اصبع واحدۃ سوی الابہام مقطوعۃ او شلاء قطع لان فوت الواحدۃ لا یوجب خللا ظاہرا فی البطش بخلاف فوت الاصبعین لانہما یتنزلان منزلۃ الابہام فی نقصان البطش۔

اگر چور کا بایاں ہاتھ شل ہو یا کٹا ہو یا دایاں پاؤں کٹا ہو تو اس کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی یعنی چوری میں اس کو دایاں ہاتھ کاٹنے یا بایاں پاؤں کاٹنے کی سزا نہ دی جائے گی۔ کیونکہ ایسا کرنے

ہیں اس کے چلنے یا پکڑنے کی جنس منفعت زائل کرنا لازم آتا ہے اور اسی طرح اگر اس کا دایاں پاؤں شل ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ رفتار کی جنس منفعت زائل ہوگئی۔ اسی طرح اگر اس کے ہاتھ کا بایاں انگوٹھا کٹا ہوا یا شل ہو یا سوائے انگوٹھا کے دو انگلیاں کٹی ہوئی یا شل ہوں تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ ٹھیک گرفت انگوٹھے سے ہوتی ہے اور اگر سوائے انگوٹھے کے ایک انگلی کٹی ہوئی یا شل ہو تو اس کو سزائے قطع دی جائے گی یعنی دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ بائیں کی ایک انگلی نہ ہونے سے گرفت میں کوئی کھلا ہوا خلل نہیں ہوتا ہے بخلاف اس کے جب دو انگلیاں نہ ہوں تو خلل ظاہر ہے کیونکہ گرفت کی قوت ناقص ہو جانے میں دو انگلیاں بمنزلہ انگوٹھے کے ہیں ف۔ واضح ہو کہ حداد وہ شخص ہے جو حد جاری کرنے کے واسطے مقرر ہو اور حداد کی مزدوری اور تیل کی قیمت چور کے ذمہ ہے۔ اور اور جو شخص گواہوں کو لاوے اس کی اجرت بیت المال سے دی جائے گی اور بعض نے کہا کہ جس نے سرکشی کی اس پر واجب ہے یعنی مدعی و مدعا علیہ میں سے جس شخص پر ناحق ہونا ثابت ہو یہ خرچہ اسی کے ذمہ ہے اور یہی صحیح ہے۔ ق۔ اور بعض نے کہا کہ مدعی پر ہے اور یہی اصح ہے۔ البزازیہ۔ بالجملہ جس تیل میں چور کا ہاتھ تلا جائے گا اور کاٹنے و تلنے والے کی اجرت ہمارے نزدیک چور کے ذمہ ہے اور گواہوں سے چوری ثابت ہو جائے تو گواہوں کا خرچہ بنا بر روایت قاضی خان کے چور کے ذمہ اور بنا بر روایت بزازیہ کے مدعی کے ذمہ ہے۔ م۔ قال واذا قال الحاکم للحداد اقطع یمین ھذا فی سرقة سرقھا فقطع یسارہ عمدا او خطأ فلا شئ علیه عند ابی حنیفة رح وقالا لا شئ علیه فی الخطاء ویضمن فی العمد۔

اگر حاکم نے حداد سے کہا کہ اس شخص کا دایاں ہاتھ بوجہ ایک سرقہ کے جس کا یہ مرتکب ہوا ہے قطع کر دے پس حداد نے اس کا بایاں ہاتھ عمداً یا خطا سے کاٹ دیا۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حداد پر کچھ نہیں ہے (ولیکن ادب کے طور پر تعزیر دیا جائے اور یہی قول احمد ہے) اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر چوک گیا تو اس پر کچھ نہیں ہے اور اگر عمداً ایسا کیا تو ضامن ہوگا ف۔ اور صحیح قول ابی حنیفہ ہے کہ حداد ضامن نہ ہوگا۔ النہر۔ کیونکہ اس نے بہتر چھوڑ دیا اور اگر سوائے حداد کے کسی نے ایسا کیا تو وہ بھی اصح قول میں ضامن نہ ہوگا۔ و۔ وقال زفر رح یضمن فی الخطاء ایضا وھو القیاس والمراد بالخطأ ھو الخطاء فی الاجتھاد اما الخطأ فی معرفة الیمین والیسار لا یجعل عفوا وقیل یجعل عذرا ایضا له انه قطع یدا معصومة والخطأ فی حق العباد غیر موضوع فیضمنھا قلنا انه اخطاء فی اجتھادہ اذ لیس فی النص تعیین الیمین والخطأ فی الاجتھاد موضوع ولھما انه قطع طرفا معصوما بغیر حق ولا تاویل لانه تعمد الظلم فلا یعفی وان کان فی المجتھدات وکان ینبغی ان یجب القصاص الا انه امتنع للشبھة ولابی حنیفة رح انه اتلف واخلف من جنسه ما ھو خیر منه فلا یعد اتلافا کمن شھد علی غیرہ ببیع ماله بمثل قیمته ثم رجع وعلی ھذا لو قطعه غیر الحداد لا یضمن ایضا ھو الصحیح ولو اخرج السارق یسارہ وقال ھذہ یمینی لا یضمن بالاتفاق لانه قطعه بامرہ ثم فی العمد عندہ علیه ای السارق ضمان المال لانه لم یقع حدا وفی الخطأ کذلک علی ھذہ الطریقة وعلی طریقة الاجتھاد لا یضمن ولا یقطع السارق الا ان یحضر المسروق منه فیطالب بالسرقة لان الخصومة شرط لظھورھا ولا فرق بین الشھادة والاقرار عندنا خلافا للشافعی رح فی الاقرار لان الجنایة علی مال الغیر لا تظھر الا بخصومته وکذا اذا غاب عند القطع عندنا لان الاستیفاء من القضاء فی باب الحدود۔

اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ چوک جانے کی صورت میں بھی ضامن ہوگا اور یہی قیاس ہے اور یہاں چوک جانے سے مراد یہ ہے کہ وہ اجتہاد میں چوک گیا یعنی وہ سمجھا کہ نص قرآنی میں ہاتھ کاٹنے سے مراد بایاں ہاتھ ہے اور اگر اس نے دایاں ہاتھ کاٹنا جان کر دائیں اور بائیں کی پہچان میں خطا کی تو وہ معاف نہیں کیا جائے گا۔ اور بعض نے کہا کہ معذور رکھا جائے گا اور زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسا ہاتھ کاٹ دیا جو بیگناہ محترم تھا اور بندوں کے حق میں خطا کرنا ساقط نہیں ہوتا۔ پس وہ ہاتھ کا ضامن ہوگا یعنی اس کی دیت ادا کرے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اس نے اپنے اجتہاد میں خطا کی کیونکہ نص قرآن میں دائیں ہاتھ کی تصریح نہیں ہے اور اجتہاد میں جو خطا واقع ہو وہ شرعاً ساقط ہوتی ہے یعنی اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایک بیگناہ عضو کو ناحق کاٹا یعنی عمداً کاٹا اور اجتہادی تاویل نہیں ہوسکتی کیونکہ اس نے عمداً ظلم کیا تو عفو نہیں کیا جائے گا اگرچہ اجتہادی باتوں میں عفو ہوتا ہے۔ پھر یہاں قصاص واجب ہوتا لیکن شبہہ کی وجہ سے نہیں ہوا یعنی شاید بایاں ہاتھ کاٹنا بھی جائز ہو اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے عضو تلف کیا اور بجائے اس کے اسی جنس کا اس سے بہتر چھوڑ دیا تو یہ تلف کرنے میں شمار نہیں ہوتا جیسے کسی شخص نے دوسرے پر یہ گواہی دی کہ اس نے اپنا مال اتنی قیمت پر بیچا جو اس مال کی قیمت ہے۔ پھر اپنی گواہی سے پھر گیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔[1] وعلیٰ ہذا اگر حداد کے سوائے کسی دوسرے نے اس طرح قطع کیا تو بھی ضامن نہ ہوگا یہی صحیح ہے اور اگر چور نے اپنا بایاں ہاتھ نکال کر کہا کہ یہ میرا دایاں ہاتھ ہے تو اس کے کاٹنے سے بالاتفاق ضامن نہ ہوگا کیونکہ حداد نے چور کے حکم سے کاٹا ہے پھر عمداً کاٹنے کی صورت میں ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی چور پر مال مسروقہ کی ضمانت واجب ہے کیونکہ اس کا بایاں ہاتھ کٹنے سے سزائے سرقہ نہیں واقع ہوئی۔ اور خطا سے کاٹنے کی صورت میں بھی اس طریقہ پر مال مسروقہ کا ضامن ہوگا۔ یعنی چونکہ حد نہیں واقع ہوئی تو مال مسروقہ کی ضمانت واجب ہوگی اور طریقہ اجتہاد پر ضامن نہ ہوگا یعنی اگر حداد نے اجتہاد میں خطا کی تو بایاں ہاتھ بجائے دائیں کے بطور حد واقع ہوگا تو وہ مال مسروقہ کا ضامن نہ ہوگا۔

پھر واضح ہو کہ چور کا ہاتھ جب ہی کاٹا جائے گا کہ جس کا مال چرایا ہے وہ حاضر ہو کر چوری کا مطالبہ کرے کیونکہ چوری ظاہر ہونے کے واسطے نالش شرط ہے خواہ چور نے خود اقرار کیا ہو یا اس پر گواہ قائم ہوئے ہوں۔ ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ہے لیکن اقرار کی صورت میں امام شافعیؒ نے خلاف کیا کیونکہ غیر کے مال پر کوئی جرم کرنا جب ہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خصومت و نالش کرے۔ اور اسی طرح اگر ہاتھ کاٹے جانے کے وقت جس کا مال چرایا ہے وہ غائب ہوگیا تو بھی ہمارے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ حدود کے باب میں حد کو پورا کر دینا بھی حکم قضا میں داخل ہے ف یعنی حکم قاضی اس وقت پورا ہوتا ہے جب حد پوری کرلی جائے لہٰذا اگر قطع کے وقت مدعی حاضر نہ ہوا تو حکم قاضی پورا نہ ہوگا پس ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ وللمستودع والغاصب وصاحب الربوا ان یقطعوا السارق منھم ولرب الودیعۃ ان یقطعہ ایضا وکذا

[1] کیونکہ مال اور دام برابر ہیں تو مشتری کو مال کی جگہ دام ملے اور بائع کو دام کی جگہ مال ملا حالانکہ مال و دام دونوں برابر ہیں تو کسی کا کچھ نقصان نہیں کیا۔ ۱۲۔م [2] اور اصح یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مثل ہمارے مذہب کے گواہی و اقرار کا ایک حکم ہے۔ ۱۲ ع۔

المغصوب منه وقال زفر والشافعي رح لا يقطع بخصومة الغاصب والمستودع وعلى هذا الخلاف المستعير والمستاجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم الشراء والمرتهن وكل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع بخصومة المالك في السرقة من هؤلاء الا ان الراهن انما يقطع بخصومته حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لا حق له في المطالبة بالعين بدونه والشافعي رح بناه على اصله اذ لا خصومة لهؤلاء في الاسترداد عنده وزفر رح يقول ولاية الخصومة في حق الاسترداد ضرورة الحفظ فلا تظهر في حق القطع لان فيه تفويت الصيانة ولنا ان السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة مطلقا اذ الاعتبار لحاجتهم الى الاسترداد فيستوفي القطع والمقصود من الخصومة احياء حقه وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يعتبر ولا معتبر بشبهة موهومة الاعتراض كما اذا حضرت المالك وغاب المرتهن فانه يقطع بخصومته في ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن في دخول الحرز ثابتة - مستودع اور غاصب اور سود والے کو یہ اختیار ہے کہ جو کوئی ان کے پاس سے مال چرا دے اس کا ہاتھ کٹوا دیں اور مالک ودیعت کو بھی اختیار ہے کہ اس کا ہاتھ کٹوا دے اور اسی طرح مغصوب منہ کو بھی یہ اختیار ہے ف - مستودع وہ شخص ہے جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اور غاصب وہ شخص جس نے کسی کا مال غصب کیا ہو اور جس کا مال غصب کیا اس کو مغصوب منہ کہتے ہیں اور محیط میں فرمایا کہ صاحب سود سے شاید یہ مراد ہے کہ کسی نے درم کے عوض بیس درم بیچے - اور مشتری نے بیس درم پر قبضہ کر لیا حتی کہ بائع کی ملکیت وہ قبضہ نہیں رہا پھر چور نے یہ درم چرا لیا تو یہ بیع اگرچہ سود ہے مگر مشتری کو یہ اختیار ہے کہ چور کا ہاتھ کٹوا دے ۔ ن - اور مستعیر وہ شخص جس نے کسی سے کوئی چیز عاریت لی ہو اور مستاجر وہ شخص جس نے کسی سے کوئی چیز کرایہ پر لی ہو اور مضارب وہ شخص کہ جس نے کسی کا مال نفع کی شرکت سے کار تجارت کے واسطے لیا ہو اور مستبضع وہ جس نے کسی کا مال بطور احسان کے تجارت کے واسطے لیا ہو کہ جو کچھ نفع ہو گا وہ مالک مال کو دے دے گا۔ پس اگر ان لوگوں کے پاس سے چرا دے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اگر یہ لوگ نالش کریں ۔ اور زفر رح و شافعی رح نے فرمایا کہ غاصب و مستودع کی نالش سے قطع نہیں کیا جائے گا ۔ اور یہی اختلاف مستعیر و مستاجر و مضارب و مستبضع اور مرتہن اور کسی چیز کو خرید کے طور پر قبضہ کرنے والے ہیں اور ہر ایسے شخص میں جس کا قبضہ حفاظتی سوائے مالک کے ہو یہ اختلاف جاری ہے اور اگر ان لوگوں سے چور نے چرا لیا تو اصلی مالک کی نالش سے بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ لیکن راہن کی نالش سے جب ہی کاٹا جائے گا کہ جب ادائے قرضہ کے بعد مرتہن کے پاس مال مرہون باقی ہو کیونکہ بدون ادائے قرضہ کے بعد مرتہن کے پاس مال مطالبہ کا اختیار نہیں ہے شافعی رح کا یہ قول بر بنا اپنی اس اصل سے ہے کہ ان کے نزدیک ان لوگوں کو واپس لینے کے بارہ میں خصومت کا اختیار نہیں یعنی اگر مالک حاضر نہ ہو تو جس کے پاس مال ہے اس سے مال لینے میں یہ لوگ خصومت نہیں کر سکتے اور زفر رح کے نزدیک واپس لے سکتے ہیں ولیکن زفر کہتے ہیں کہ واپس لینے میں خصومت کا اختیار بضرورت حفاظت ہے تو یہ اختیار چور کا ہاتھ کٹوانے کے حق میں ظاہر نہ ہو گا کیونکہ ہاتھ کٹوانے میں اس مال کی عصمت و احترام زائل ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چوری بذات خود موجب سزائے قطع ہے اور چوری قاضی کے نزدیک شرعی حجت سے ثابت ہو گئی اور حجت یہ کہ دو گواہوں نے مطلقاً خصومت معتبرہ کے بعد گواہی دی اس واسطے کہ اعتبار یہ ہے کہ ان لوگوں کو یہ مال مسروقہ واپس لینے کا اختیار ہے ۔ پس سرقہ ثابت ہو گیا تو چوری

ثابت ہو جائے گی۔ پس سزائے قطع بھی پوری کر لی جائے گی اور ان لوگوں کی خصومت کا مقصود یہ ہے کہ مالک کا حق قائم رکھا جاوے اور رہا مال کی عصمت ساقط ہونا تو سزائے حد پوری کی جانے کی ضرورت ہے تو یہ سقوط معتبر نہ ہوا اور ایسے شبہہ کا کچھ اعتبار نہیں جس کے پیش آنے کا وہم ہو جیسے مالک حاضر ہوا اور امانت دار غائب ہوا تو ظاہر الروایۃ میں مالک کی خصومت سے قطع لازم ہوگا اگرچہ وہی شبہہ موجود ہے کہ شاید امانت دار نے چور کو مکان محفوظ میں آنے کی اجازت دے دی ہو۔ وان قطع سارق بسرقة فسرقت منه فلم يكن له ولا لرب ان يقطع السارق الثاني لان المال غير متقوم في حق السارق حتى لا يجب عليه الضمان بالهلاك فلم تنعقد موجبة في نفسها وللاول ولاية الخصومة في الاسترداد في رواية اذ المرد واجب عليه

اگر ایک چور نے مال چرایا جس کے عوض اس کا ہاتھ کاٹا گیا پھر یہ مال اس سے دوسرے شخص نے چرایا تو اول چور یا مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے چور کا ہاتھ کٹاوے۔ کیونکہ اول چور کے حق میں یہ مال غیر متقوم ہے حتیٰ کہ اگر تلف ہو جاوے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے تو وہ اپنی ذات سے اس قابل نہیں کہ اس کی چوری موجب قطع ہو۔ پھر ایک روایت میں پہلے چور کو یہ استحقاق ہے کہ دوسرے چور سے واپس دینے کی خصومت کرے کیونکہ یہ مال جب تک قائم ہے تو اصلی مالک کو واپس کرنا اس پر واجب ہے۔ ولو سرق الثاني قبل ان يقطع الاول او بعد ما درئ الحد بشبهة يقطع بخصومة الاول لان سقوط التقوم ضرورة القطع ولم يوجد فصار كالغاصب۔ اور اگر پہلے چور سے کسی شبہہ کی وجہ سے حد دور کی گئی یا ہنوز اس کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا تھا کہ مال مسروقہ اس کے پاس سے کسی دوسرے چور نے چرایا تو پہلے چور کے مطالبہ سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ مال مسروقہ کی قیمت ساقط ہونا پوری سزائے قطع کی ضرورت سے تھا اور قطع ابھی پایا نہیں گیا تو پہلا چور مانند غاصب کے ہو گیا۔ ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چوری کا پورا وبال بھی ہاتھ کاٹنا قرار دیا تو مال مسروقہ کی ضمانت علاوہ ہاتھ کاٹے جانے کے چور پر واجب نہ ہوگی تو یہ مال اس کے لحاظ سے محض بے قیمت ہے مگر یہ جب ہی ہوگا کہ اس کا ہاتھ کاٹا گیا ہو حالانکہ مسئلہ میں یہ مفروض ہے کہ سزا سے پہلے دوسرے چور نے چرایا تو وہ قیمتی مال ہے اور چونکہ چور کے قبضہ میں تھا لہٰذا اس کے مطالبہ سے دوسرے چور کو سزائے قطع دی جائے گی۔ ومن سرق سرقة فردها على المالك قبل الارتفاع الى الحاكم لم يقطع وعن ابي يوسف انه يقطع اعتبارا لما اذا رده بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصومة شرط لظهور السرقة لان البينة انما جعلت حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصومة بخلاف ما بعد المرافعة لانتهاء الخصومة لحصول مقصودها فتبقى تقديرا۔ جس نے کوئی مال چرایا پھر حاکم کے پاس مرافعہ ہونے سے پہلے وہ مالک کو واپس کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ کاٹا جائے گا جیسے مرافعہ حاکم کے بعد واپس کرنے میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سرقہ ظاہر ہونے کے واسطے مطالبہ شرط یعنی حاکم کے پاس نالش ہو کیونکہ گواہی اسی واسطے حجت قرار دی گئی ہے کہ جھگڑا قطع ہو حالانکہ جھگڑا منقطع ہو گیا بخلاف اس کے جب بعد مرافعہ کے واپس کیا تو خصومت کا مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے خصومت تمام ہو گئی تو وہ تقدیرا باقی ہے۔ ف۔ اور ظاہر الروایہ صحیح ہے کیونکہ حدیث صفوان ابن امیہ میں جب آپ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ اور صفوان نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

میں نے یہ نہیں چاہا تھا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔ اور یہ چادر اس پر صدقہ ہے تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس لانے سے پہلے تو نے کیوں ایسا نہیں کیا پھر اس کا ہاتھ کاٹا گیا اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق سے صحاح وسنن میں مروی ہے لیکن اگر صدقہ یا بیع یا ہبہ پورا ہو جاتا تو حد ساقط ہو جاتی چنانچہ فرمایا۔ واذا قضی علے رجل بالقطع فی سرقة فوهبت له لم يقطع معناه اذا سلمت اليه - اور اگر کسی شخص پر سرقہ کی بابت قطع کا حکم قاضی نے دے دیا پھر مالک نے مال مسروقہ اس کو ہبہ کر دیا یعنی اس کے سپرد بھی کر دیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائےگا وكذلك اذا باعها المالك اياه وقال زفر والشافعی يقطع وهو رواية عن ابی یوسف لان السرقة قد تمت انعقادا وظهورا وبهذا العارض لم يتبين قيام الملك وقت السرقة فلا شبهة ولنا ان الامضاء من القضاء فی هذا الباب لوقوع الاستغناء عنه بالاستيفاء اذ القضاء للاظهار والقطع حق الله تعالى وهو ظاهر عنده واذا كان كذلك يشترط قيام الخصومة عند الاستيفاء وصار كما اذا ملكها منه قبل القضاء - اسی طرح اگر مالک نے مال مسروقہ کو چور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی قطع نہیں ہے اور زفر وشافعی ومالک واحمدؒ نے کہا کہ قطع کیا جائے گا اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کیونکہ سرقہ بلحاظ منعقد ہونے اور ظاہر ہونے کے پورا ہو گیا اور ہبہ وبیع پیدا ہونے سے چوری کے وقت ملک قائم ہونا ظاہر نہیں ہوا تو کچھ شبہہ نہیں ہو گا یعنی شبہہ سے حد ساقط نہیں ہو گی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باب حدود میں حد جاری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہے کیونکہ حد پوری کر لینے کے بعد حکم قاضی سے استغنا ہوتا ہے کیونکہ حکم قاضی تو اظہار کے واسطے ہوتا ہے اور قطع کرنا حق الٰہی ہے اور قطع کا ظہور وقت قطع کے ہوتا ہے۔ پس اگر قطع کو قضاء میں شامل نہ کریں تو خالی اظہار بے فائدہ ہوتا

اور جب یہ حال ہے تو قطع کے وقت تک خصومت قائم رہنا شرط ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال مسروقہ کو چور کے ملک میں دے دیا۔ قال وكذلك اذا نقصت قيمتها من النصاب يعنی قبل الاستيفاء بعد القضاء وعن محمدؒ انه يقطع وهو قول زفرؒ والشافعیؒ اعتبارا بالنقصان فی العين ولنا ان كمال النصاب لما كان شرطا يشترط قيامه عند الامضاء لما ذكرنا بخلاف النقصان فی العين لانه مضمون عليه فكمل النصاب عينا ودينا كما اذا استهلك كله اما نقصان السعر غير مضمون فافترقا —

اور اسی طرح اگر مال مسروقہ کی قیمت دس درم سے کم ہو گئی یعنی حکم قاضی کے بعد قطع واقع ہونے سے پہلے گھٹ گئی تو بھی قطع نہیں ہے۔ (اور نرخ اسی جگہ کا معتبر ہے جہاں یہ واقعہ ہو۔ م-) اور امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ قطع کیا جائے گا اور یہی قول زفر وشافعیؒ کا ہے بقیاس نقصان عین کے یعنی جیسے مثلاً دس درم چرائے پھر ایک درم کھو گیا یا ضائع ہو گیا تو قطع لازم رہتا ہے اسی طرح نرخ گھٹنے میں بھی لازم رہے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دس درم نصاب پورا ہونا شرط ہے تو ہاتھ کاٹے جانے کے وقت تک یہ نصاب قائم ہونا شرط ہے کیونکہ حد پوری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہے۔ بخلاف نقصان عین کے کیونکہ وہ چور کے ذمہ بطور قرضہ واجب ہے تو کچھ عین اور کچھ دین مل کر نصاب پورا ہو گیا جیسے اگر چور نے پورا مال مسروقہ تلف کر دیا تو قطع واجب رہتا ہے اور رہی نرخ کی کمی تو چور اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے تو بھاؤ کی کمی میں اور عین مال مسروقہ ناقص ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا۔ واذا ادعى السارق ان العين المسروقة ملكه سقط القطع عنه وان لم يقم بينة معناه بعد ما شهد الشاهدان بالسرقة

وقال الشافعیؒ لا یسقط بمجرد الدعوی لانہ لایعجز عنہ سارق فیؤدی الی سد باب الحد ولنا ان الشبہۃ دارءۃ ویتحقق بمجرد الدعوی للاحتمال ولامعتبر بما قال بدلیل صحۃ الرجوع بعد الاقرار۔ اگر چور نے دعویٰ کیا یہ مال مسروقہ میری ملک ہے تو اس کے ذمہ سے قطع ساقط ہوجائے گا اگرچہ وہ اپنے دعویٰ پر گواہ نہ لائے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہوں نے اس پر چوری کی گواہی دی اس کے بعد اس نے ایسا دعویٰ کیا اور امام شافعیؒ نے کہا کہ خالی دعویٰ سے حد ساقط نہ ہوگی کیونکہ کوئی چور ایسا نہیں ہے جو اتنی بات کہہ دینے سے عاجز ہو تو یہ نتیجہ ہوگا کہ حد سرقہ کا دروازہ بند ہوجائے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شبہہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے اور خالی دعویٰ سے شبہہ پیدا ہوجائے گا کیونکہ شاید یہ دعویٰ سچا ہو اور جو کچھ شافعیؒ نے فرمایا اس کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ بعد اقرار کے پھر جانا صحیح ہوتا ہے ف۔ یعنی اگر بعد اقرار کے پھر جائے تو بالاتفاق حد ساقط ہوجاتی ہے حالانکہ کوئی چور اقرار سے پھرنے میں عاجز نہیں ہے یہی حال دعویٰ کرنے کا ہے اور واضح ہو کہ شافعیؒ کا یہ قول بعض علماء نے ذکر کیا ہے اور خود شافعیؒ کی تصریح مانند قول ابوحنیفہؒ ہے اور یہی مذہب احمدؒ میں راجح ہے۔ مع۔ واذا اقر رجلان بسرقۃ ثم قال احدھما ھو مالی لم یقطع لان الرجوع عامل فی حق الراجع ومورث للشبہۃ فی حق الآخر لان السرقۃ تثبت باقرارھما علی الشرکۃ۔ اگر دو شخصوں نے ایک چوری کا اقرار کیا پھر ایک نے کہا کہ یہ میرا مال ہے تو دونوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ پھرنے والے کے حق میں پھرنا کارگر ہے اور دوسرے کے حق میں شبہہ پیدا کرتا ہے کیونکہ سرقہ شرکت پر دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا تھا۔ فان سرقا ثم غاب احدھما وشھد الشاھدان علی سرقتھما قطع الآخر فی قول ابی حنیفۃؒ الآخر وقولھما وکان یقول اولا لایقطع لانہ لو حضر ربما یدعی الشبہۃ وجہ قولہ الآخران الغیبۃ تمنع ثبوت السرقۃ علی الغائب فیبقی معدوما والمعدوم لایورث الشبہۃ ولایعتبر توھم حدوث الشبہۃ علی ما مر۔ اگر دو شخصوں نے چوری کی اور ایک غائب ہوگیا اور دو گواہوں نے دونوں کی چوری پر گواہی دی تو امام ابوحنیفہؒ کے دوسرے قول میں دوسرے چور کو جو حاضر ہے سزائے قطع دی جائے گی اور یہی صاحبینؒ کا قول ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ پہلے کہتے تھے کہ قطع نہیں ہے کیونکہ چور غائب ہے اگر حاضر ہوتا تو شاید کسی شبہہ کا دعویٰ کرتا۔ پس دوسرے چور سے بھی حد ساقط ہوجاتی ہے۔ پھر اس سے رجوع کرکے کہا کہ قطع واجب ہے اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ غائب کے روپوش ہونے سے اس پر سرقہ ثابت نہ ہوگا تو وہ کالعدم رہا اور معدوم کی ذات سے کوئی شبہہ نہیں پیدا ہوتا۔ پس موجود کو قطع کیا جائے اور رہا شبہہ کا وہم ہونا تو وہ معتبر نہیں ہے جیسا کہ پہلے گزرا۔ واذا اقر العبد المحجور علیہ بسرقۃ عشرۃ دراہم بعینھا انہ یقطع وترد السرقۃ الی المسروق منہ وھذا عند ابی حنیفۃؒ وقال ابویوسفؒ یقطع والعشرۃ للمولی وقال محمدؒ لایقطع والعشرۃ للمولی وھو قول زفرؒ ومعنی ھذا اذا کذبہ المولی۔ اگر ایسے غلام نے جو تجارت سے ممنوع کردیا گیا ہے دس درم معین چرانے کا اقرار کیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہ مال مسروقہ جس سے چرایا ہے اس کو واپس دیا جائے گا۔

اور یہ ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور ابویوسفؒ نے کہا کہ قطع کیا جائے ولیکن یہ مال اس کے مولیٰ کے واسطے

ہے۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ قطع نہیں ہے۔ اور یہ درم اس کے مولیٰ کے ہیں اور یہی زفرؒ کا قول ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کے اقرار کو جھوٹا بتلاوے یعنی کہے کہ یہ میرا مال ہے اور یہ غلام اپنے اقرار سرقہ میں جھوٹا ہے ف۔ اور اگر یہ غلام ایسا ہو جس کو تجارت کی اجازت دی گئی ہے تو اس کا اقرار صحیح ہے اور بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر اسی طرح غلام مجور نے دس درم غیر معین چرانے کا اقرار کیا تو قطع کیا جائے گا۔ ولو اقر بسرقة مال مستهلك قطعت يده ولو كان العبد ماذونا له يقطع في الوجهين وقال زفرؒ لا يقطع في الوجوه كلها لان الاصل عنده ان اقرار العبد على نفسه بالحد ودوالقصاص لا يصح لانه يرد على نفسه وطرفه وكل ذلك مال المولى والاقرار على الغير غير مقبول الا ان الماذون له يؤاخذ بالضمان والمال لصحة اقراره به لكونه عليه مسلطا عليه من جهته والمحجور عليه لا يصح اقراره بالمال ايضا ونحن نقول يصح اقراره من حيث انه آدمي ثم يتعدى الى المالية فيصح من حيث انه مال ولانه لا تهمة في هذا الاقرار لما يشتمل عليه من الاضرار ومثله مقبول على الغير لمحمدؒ في المحجور عليه ان اقراره بالمال باطل ولهذا لا يصح منه الاقرار بالغصب فيبقى مال المولى ولا قطع على العبد في سرقة مال المولى يؤيده ان المال اصل فيها والقطع تابع حتى تسمع الخصومة فيه بدون القطع ويثبت المال دونه وفي عكسه لا تسمع ولا يثبت واذا بطل فيما هو الاصل بطل في التبع بخلاف الماذون لان اقراره بالمال الذي في يده صحيح فيصح في حق القطع تبعا ولابي يوسفؒ انه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح على ما ذكرناه وبالمال وهو على المولى فلا يصح في حقه فيه والقطع يستحق بدونه كما اذا قال الحر الثوب الذي في يد زيد سرقته من عمرو وزيد يقول هو ثوبي يقطع يد المقر وان كان لا يصدق في تعيين الثوب حتى لا يؤخذ من زيد ولابي حنيفةؒ ان الاقرار بالقطع قد صح منه لما بينا فيصح بالمال بناء عليه لان الاقرار يلاقي حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى تسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه بخلاف مسألة الحر لان القطع انما تجب بالسرقة من المودع اما لا يجب بسرقة العبد مال المولى فافترقا ولو صدقه المولى يقطع في الفصول كلها لزوال المانع ——

اور اگر غلام مجور نے ایسے مال چرانے کا اقرار کیا جو اختیاری یا غیر اختیاری طور پر تلف ہو چکا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر یہ غلام ماذون ہو یعنی اس کو تجارت کی اجازت ہو تو دونوں صورتوں میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ یعنی خواہ مال معین ہو یا مال تلف شدہ ہو اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا خواہ غلام مجور ہو یا ماذون ہو اور خواہ مال سرقہ موجود ہو یا معدوم ہو کیونکہ زفرؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ غلام کا اپنی ذات پر حدود یا قصاص کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اقرار اس کی جان پر یا اس کے اعضاء پر واقع ہوتا ہے حالانکہ اس کی ذات یا اس کے اعضاء سب اس کے مولیٰ کا مال ہے تو یہ اقرار اس کے مولیٰ کے مال پر ہوا اور ایسا اقرار جو غیر پر واقع ہو مقبول نہیں ہوتا ہے (حتی کہ اگر غلام اقرار کرے کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں یعنی مولیٰ کے سوائے کسی دوسرے شخص کا غلام بتلادے تو اقرار باطل ہوتا ہے۔ ن) لیکن اتنی بات ہے کہ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی ہے وہ جب سرقہ کا اقرار کرے گا۔ پس اگر مال تلف شدہ ہو تو اس کے تاوان میں ماخوذ ہوگا اور اگر قائم ہو تو اس کے واپس کرنے کے لئے ماخوذ ہوگا۔ کیونکہ مال کی بابت اس کا اقرار صحیح ہے کیونکہ وہ مولیٰ کی طرف سے مالی تصرفات پر مسلط ہے۔

اور غلام مجبور کا اقرار مال کی بابت بھی صحیح نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ غلام کا اقرار اس راہ سے صحیح ہے کہ وہ بھی ایک آدمی ہے پھر یہ اقرار جانب مال متعدی ہوتا ہے تو اس راہ سے صحیح ہوگا کہ وہ مال ہے اور اس لئے کہ اس اقرار میں کوئی تہمت بھی نہیں ہے۔ کیونکہ اس اقرار میں اس کا ضرر شامل ہے اور ایسا اقرار دوسرے پر بھی مقبول ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو غلام مجبور ہے اس کا مالی اقرار باطل ہے اسی وجہ سے اس کی طرف سے غصب کا اقرار صحیح نہیں ہوتا (مثلاً مولیٰ کے یہاں کسی مال کو کہے یہ میں نے فلاں شخص کا غصب کر لیا ہے تو صحیح نہیں ہے)۔

پس مولیٰ کا مال باقی رہے گا تو یہ مال اس کے مولیٰ کا مال رہے گا اور چونکہ اسی مال کے چورانے کا اقرار کرتا تھا تو قطع نہیں کیونکہ مولیٰ کے مال چورانے میں غلام پر قطع واجب نہیں ہوتا اور اس کلام کی تائید یہ ہے کہ سرقہ میں مال اصل ہے اور قطع اس کی تابع ہے حتی کہ جہاں قطع نہیں ہو سکتا وہاں بھی مالی خصومت کی سماعت ہوتی ہے اور بدون قطع کے مال ثابت ہوتا ہے اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی مال ہی ثبوت نہ ہو تو جو چیز تابع ہے یعنی قطع وہ بھی باطل ہوگی بخلاف ایسے غلام کے جس کو تجارت کی اجازت ہے۔ کیونکہ ماذون کے قبضہ میں جو مال ہے اس کی بابت اس کا اقرار صحیح ہے تو تابع یعنی قطع کے حق میں بھی یہ اقرار صحیح ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام نے دو باتوں کا اقرار کیا۔ اول تو سزائے قطع کا حالانکہ یہ اقرار اس کی ذات پر پڑتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور دوم مال کا اور یہ اقرار اس کے مولیٰ پر پڑتا ہے تو مولیٰ کے حق میں صحیح نہ ہوگا۔ اور ہاتھ کاٹنے کا استحقاق بدون مال کے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک آزاد نے کہا کہ یہ کپڑا جو زید کے ہاتھ میں ہے میں نے اس کو خالد سے چورایا ہے اور زید کہتا ہے کہ یہ میرا کپڑا ہے تو اس اقراری چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اگرچہ اس کپڑے کی بابت اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی حتی کہ وہ زید کے پاس سے نہیں لیا جائے گا۔ (اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ میں ہاتھ کاٹا جانا اصل ہے اور مال اس کے تابع ہے حتی کہ اگر چور نے مال تلف کر دیا ہو تو قطع کے بعد وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔) پس غلام کی طرف سے قطع کا اقرار صحیح ہو چکا کیونکہ آدمی وہ ہے تو اسی بنا پر مال کا اقرار بھی صحیح ہے کیونکہ اقرار اسی حالت سے متصل ہوتا ہے جو باقی ہے اور باقی ہونے کی حالت میں مال تابع اور قطع اصل ہے حتی کہ قطع کے اعتبار پر مال کی عصمت جاتی رہتی ہے۔ اور اگر چور نے اس کو تلف کر لیا ہو تو بھی سزائے قطع پوری کر لی جاتی ہے اور بخلاف مسئلہ آزاد کے یعنی وہ غلام کے مسئلہ کی نظیر نہیں ہے کیونکہ امانت دار کے پاس سے مال چورانے پر بھی قطع واجب ہوتا ہے۔ اور اگر غلام اپنے مولیٰ کا مال چورا دے تو قطع واجب نہیں ہوتا ہے پس دونوں میں فرق ہوگیا ہاں اگر مولیٰ نے ان صورتوں میں تصدیق کر لی یعنی کہا کہ یہ میرا مال نہیں بلکہ اس نے چرایا ہے تو سب صورتوں میں غلام کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ چوری کی تہمت نہ باقی نہیں رہی۔ قال واذا قطع السارق والعین قائمۃ فی یدہ ردت الی صاحبہا لبقائہا علی ملکہ وان کانت مستہلکۃ لم یضمن وھذا الاطلاق یشمل الھلاک والاستھلاک وھو روایۃ ابی یوسفؒ عن ابی حنیفۃؒ وھو المشھور وروی الحسن عنہ انہ یضمن بالاستھلاک وقال الشافعیؒ یضمن فیھما لانھما حقان قد اختلف سبباھما فلا یمتنعان

فالقطع حق الشرع وسببه ترك الانتهاء عما نهى عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك صيد مملوك في الحرم اوشرب خمر مملوكة للذمي ولنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه ولان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يتملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فتبين انه ورد على ملكه فينتفي القطع للشبهة وما يؤدي الى انتفائه فهو المنتفي ولان المحل لا يبقى معصوما حقا للعبد اذ لو بقي لكان مباحا في نفسه فينتفي القطع للشبهة فيصير محرما حقا للشرع كالميتة ولا ضمان فيه الا ان العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير السرقة ولا ضرورة في حقه وكذا الشبهة تعتبر فيما هو السبب دون غيره وجه المشهور ان الاستهلاك اتمام المقصود فيعتبر الشبهة فيه وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان لانه من ضرورات سقوطها في حق الهلاك لانتفاء المماثلة ۔ اگر چور کا ہاتھ کاٹا گیا حالانکہ مال مسروقہ اس کے ہاتھ میں موجود ہے تو باجماع علماء وہ اپنے مالک کو واپس دیا جائے گا کیونکہ وہ اپنے مالک کی ملک پر باقی ہے ۔ اور اگر مال مسروقہ کسی طرح تلف کیا گیا ہو تو چور ضامن نہ ہوگا ۔ اور کسی طرح تلف ہونے کے معنی دونوں صورتوں کو شامل ہیں خواہ چور نے تلف کیا ہو یا وہ تلف ہوگیا ہو ۔ اور یہی ابو یوسف نے ابو حنیفہ سے روایت کیا اور یہی مشہور ہے اور حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ تلف کر ڈالنے کی صورت میں چور ضامن ہوگا اور شافعی نے فرمایا دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ قطع اور ضمان دو حق ہیں جن کے سبب مختلف ہیں تو ایک کی وجہ سے دوسرا ممتنع نہ ہوگا ۔ پس ہاتھ کاٹنا تو حق شرع ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ چوری کرنا جس سے منع کیا گیا تھا وہ باز نہیں رہا اور تاوان بندہ کا حق ہے ۔ اور اس کا سبب یہ کہ پرایا مال لے لیا تو ایسا ہوگیا جیسے حرم میں کسی کی ملک کا صید تلف کر دیا یا ذمی کے ملک کی شراب پی لی (یعنی شراب پینا ایک جرم ہے اور ذمی کی ملک تلف کرنا دوسرا جرم ہے جیسے حرم میں صید کو قتل کرنا ایک جرم ہے اور غیر کی ملک کو تلف کرنا دوسرا جرم ہے) ۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ چور پر اس کا دایاں ہاتھ کاٹے جانے کے بعد تاوان نہیں ہے رواہ النسائی والطبرانی ۔

اور اس دلیل سے بھی کہ تاوان واجب ہونا ہاتھ کاٹے جانے کے منافی ہے کیونکہ چور تاوان ادا کرکے مال مسروقہ کا اسی وقت سے مالک ہو جائے گا ۔ جس وقت اس نے لیا ہے تو لازم آئے گا کہ اس کا لینا اپنی ملک کو لینا تھا تو ہاتھ کاٹنا بوجہ شبہہ کے دور ہو جائے گا حالانکہ جس باعث سے ایسا لازم آوے وہ خود دور ہوگی یعنی ہاتھ کاٹنا تو قطعاً متحقق ہوا اور اگر ہم ضمان واجب کریں تو باطل ہوا جاتا ہے پس ضمان واجب کرنا خود باطل ہے اور اس دلیل سے بھی کہ مال مسروقہ بوجہ حق بندہ کے اب مال معصوم ومحترم نہیں باقی رہا کیونکہ اگر محترم باقی رہے تو وہ بذات خود مباح ہوگا یعنی جو چیز بندہ کا حق پیدا ہو جانے سے حرام ہو جاتی ہے وہ دراصل مباح ہوا کرتی ہے ۔ پس اگر ہم اس کو ذاتی مباح کہیں تو شبہہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا باطل ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو بندہ کے حق سے محترم نہ ہوئی بلکہ شرعی حق سے حرام ہوئی جیسے مردار جانور ہوتا ہے ۔ اور جو چیز بحق شرع حرام ہے اس کی بابت تاوان نہیں ہوا جیسے رہا یہ کہ تلف کرنے میں ضامن نہ ہوگا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تلف کر دینے کی صورت

میں اس کا احترام ساقط ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے کیونکہ تلف کرنا چوری کے سوائے دوسرا فعل ہے اور اس فعل کی بابت کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی ہاتھ کاٹنے کی ضرورت سے چوری کرنے تک حرمت ساقط تھی اور تلف کر دینے میں عصمت ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اسی طرح تلف کرنے میں شبہہ کا اعتبار ضرور نہیں کیونکہ شبہہ کا اعتبار تو سبب یعنی صرف سرقہ تک رہتا ہے اور سوائے سبب کے تجاوز نہیں کرتا۔ (لیکن یہ توجیہہ اس روایت کی ہے کہ تلف کر دینے کی صورت میں چور ضامن ہے حالانکہ مشہور روایت یہ ہے کہ ضامن نہیں ہے)

اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال مسروقہ کو تلف کرنا چوری کا مقصود پورا کرنا ہوتا ہے تو اس میں شبہہ معتبر ہوگا۔ اور اسی طرح تاوان کے حق میں بھی عصمت ساقط ہونا معتبر ہوگا کیونکہ تلف ہونے کے ساتھ سقوط عصمت ضرور ہے اور تلف کرنے میں بھی تلف ہونا موجود ہے کیونکہ مال مسروقہ میں اور تاوان میں یکساں ہونے کے معنی نادار دہیں ف پس اگر وہ مال محترم ہو تو تلف ہو جانے کی صورت میں بھی محترم ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو تلف ہونے اور تلف کرنے دونوں حالتوں میں وہ مال محترم نہیں ہے پس تاوان واجب نہ ہوگا۔ قال ومن سرق سرقات فقطع فی احدہا فهو لجميعها ولا يضمن شيئا عند ابی حنیفۃ رح وقالا يضمن كلها الا التی قطع لها ومعنى المسألة اذا حضر احدهم فان حضروا جميعا وقطعت يده لخصومتهم لا يضمن شيئا بالاتفاق فی السرقات كلها لهما ان الحاضر ليس بنائب عن الغائب ولا بد من الخصومة لتظهر السرقة فلم تظهر السرقة من الغائبين فلم يقع القطع لها فبقيت اموالهم معصومة وله ان الواجب بالكل قطع واحد حقا للّٰه تعالى لان مبنى الحدود على التداخل والخصومة شرط الظهور عند القاضی اما الوجوب بالجناية فلذا استوفی فالمستوفى كل الواجب الا ترى انه يرجع نفعه الى الكل فيقع عن الكل وعلى هذا الخلاف اذا كانت النصب كلها لواحد فخاصم فی البعض۔ جس نے کئی چوریاں کیں پھر ایک کی بابت اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ سزا ان سب کے واسطے ہوگی اس میں اتفاق ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ کسی مال مسروقہ کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ کل سرقات کا ضامن ہوگا سوائے اس سرقہ کے کہ جس کی بابت اس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے۔ اور مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جن کے مال چوری ہوئے ہیں ان میں سے ایک ہی حاضر ہوا تو وہ صاحبین کے نزدیک باقیوں کے مال کا ضامن ہے اور اگر سب حاضر ہوئے اور ان کی خصومت پر چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو بالاتفاق جملہ سرقات میں کسی کا ضامن نہ ہوگا۔ پھر اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو مالک مال حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے نائب نہیں ہے۔ حالانکہ خصومت کا ہونا چوری ظاہر ہونے کے واسطے ضرور ہے تو جو لوگ غائب ہیں ان کی طرف سے سرقہ ظاہر نہیں ہوا تو چور کا ہاتھ کاٹا جانا ان کے سرقات کے واسطے نہیں ہوا پس ان کے اموال محترم رہے یعنی اُن کا ضامن ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جملہ سرقات کی طرف سے ایک ہی قطع بحق الٰہی واجب ہے کیونکہ حدود میں تداخل ہو جاتا ہے اور نالش اس واسطے شرط ہے کہ قاضی کے نزدیک سرقہ ظاہر ہو اور رہا ہاتھ کاٹا جانا تو وہ بوجہ جرم کے

پھر جب ایک بار ہاتھ کاٹ لیا گیا تو کل سزائے واجب یہی تھی جو پوری کر دی گئی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس سزا کا نفع کل کو پہنچے گا یعنی چور کو جملہ سرقات سے زجر ہو جائے گا۔ پس یہ سزا کل کی طرف سے واقع ہوئی تھی پھر وہ کسی سرقہ کا ضامن نہ ہوگا اسی طرح اگر ہر بار کا مال مسروقہ جو دس درم سے کم نہیں ہے سب ایک ہی شخص کی ملک ہوں پھر اس نے کسی ایک بار کے سرقہ کا مطالبہ کر کے ہاتھ کٹوا دیا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی صاحبین کے نزدیک سوائے اس ایک بار کے جس کی بابت ہاتھ کاٹا گیا ہے باقی چوریوں کا ضامن ہوگا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کسی کا ضامن نہیں ہے۔

باب مایحدث السارق فی السرقہ

یہ باب ان صورتوں کے بیان میں ہے جو مال سرقہ میں چور نے تغیر کیا ہو۔ ومن سرق ثوبا فشقه فی الدار نصفین ثم اخرجه وهو یساوی عشرة دراهم قطع وعن ابی یوسف انه لایقطع لان له فیه سبب الملک وهو الخرق الفاحش فانه یوجب القیمة وتملک المضمون وصار کالمشتری اذا سرق مبیعا فیه خیار للبائع ولهما ان الاخذ وضع سببا للضمان لا للملک وانما الملک یثبت ضرورة اداء الضمان کیلا یجتمع البدلان فی ملک واحد ومثله لایورث الشبهة کنفس الاخذ فصار کما اذا املکه بالهبة ولا یورث شبهة وهذا کله اذا کان النقصان فاحشا فان کان یسیرا یقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملک اذلیس له اختیار تضمین کل القیمة۔ جس نے ایک کپڑا چرایا پھر گھر ہی کے اندر اس کے دو ٹکڑے کر کے باہر نکال لایا حالانکہ وہ دس درم کا ہوتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ چور کا اس میں ایک سبب ملکیت کا پیدا ہو گیا یعنی اس نے پھاڑ کر دو ٹکڑے کر دیئے۔ پس اس طرح پھاڑنے سے اس پر قیمت واجب ہوئی اور کپڑے کا خود مالک ہو گیا جیسے مشتری نے وہ مبیع چرائی جس میں بائع نے اپنے واسطے خیار رکھا تھا یعنی تین دن کے اندر خواہ بیع پوری کرے گا یا نہیں۔ حالانکہ ایسی صورت میں مشتری کا ہاتھ بوجہ سبب ملک کے نہیں کاٹا جاتا۔ اور امام ابوحنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کو لے لینا تاوان واجب ہونے کا سبب ہے اور ملک حاصل ہونے کا سبب نہیں ہے اور ملکیت اس ضرورت سے ثابت ہو جاتی ہے کہ اس نے تاوان ادا کر دیا تاکہ وہ شئے اور اس کا تاوان دونوں ایک ہی شخص کی ملک میں جمع نہ ہو جاویں پس ایسا لینا جو موجب ضمان ہو سزا کے سرقہ میں کوئی شبہہ نہیں پیدا کرتا ہے جیسے خالی لے لینا موجب شبہہ نہیں ہے اور جیسے بائع نے کوئی چیز عیب دار بدون علم مشتری کے فروخت کرنے کے بعد مشتری کے پاس سے چرائی تو بائع کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے حالانکہ عیب کی وجہ سے وہ واپسی کے قابل تھی بخلاف خیار بائع کی صورت کے جو ابو یوسفؒ نے ذکر فرمائی ہے کہ وہ شبہہ پیدا کرتی ہے اس واسطے کہ بیع ایسی چیز رکھی گئی ہے جس سے ملک حاصل ہو یعنی بیع سے مشتری کی ملکیت حاصل ہو گئی اگرچہ ابھی نافذ نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ کپڑے کے مالک نے چور سے پھاڑنے کا نقصان لینا اور اپنا کپڑا لینا اختیار کیا ہو۔ اور اگر اس نے چاہا کہ قیمت لے کر کپڑا چور کے پاس چھوڑ دے تو بالاتفاق ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ تاوان چھینے سے وہ لینے کے وقت سے کپڑے کا مالک ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے ہبہ کی وجہ سے کپڑے کا مالک ہوا پس ایک شبہہ پیدا ہو گیا تو حد دور ہو جائے گی۔ اور یہ سب اس صورت میں

ہے کہ چور نے نقصان[1] فاحش کر دیا ہو اور اگر تھوڑا نقصان کیا تو بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ ملکیت کا سبب نمارد ہے کیونکہ اس کو پوری قیمت تاوان دینے کا اختیار نہیں ہے۔ وان سرق شاۃ فذبحہا ثم اخرجہا لم یقطع لان السرقۃ تمت علی اللحم ولا قطع فیہ۔ اگر کوئی بکری چُرا کر اس کو ذبح کیا پھر اس کو باہر لایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ چوری پوری ہوئی اس وقت کہ جب بکری گوشت ہو چکی اور گوشت چرانے میں قطع نہیں ہے۔

ومن سرق ذہبا اوفضۃ یجب فیہ القطع فصنعہ دراہم اودنانیر قطع فیہ ویرد الدراہم والدنانیر الی المسروق منہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا سبیل للمسروق منہما علیہما واصلہ فی الغصب فہذہ صنعۃ متقومۃ عندہما خلافا لہ ثم وجوب الحد لا یشکل علی قولہ لانہ لا یملکہ وقیل علی قولہما لا یجب لانہ ملکہ قبل القطع وقیل یجب لانہ صار بالصنعۃ شیأ آخر فلم یملک عینہ۔

اگر کسی نے سونا یا چاندی ایسا چرایا جس میں قطع واجب ہے پھر اس کے درہم یا دینار بنالئے تو اس میں ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہ درم و دینار جس کا مال چرایا ہے اس کو واپس دی جائیں گی۔ اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ مسروق منہ کو درہم و دینار لینے کی کوئی راہ نہیں ہے اور اس مسئلہ کی اصل کتاب الغصب میں ہے پس صاحبین کے نزدیک درم و دینار بنانے کی صنعت خود قیمتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں ہے۔ پھر امام کے قول پر سزائے قطع واجب ہونے میں کوئی مشکل نہیں کیونکہ چور اس مال مسروقہ کا مالک نہ ہو جائے گا۔

رہا صاحبین کے قول پر سزائے قطع واجب نہ ہوگی کیونکہ قطع سے پہلے درم و دینار بناڈالنے سے وہ مال مسروقہ کا مالک ہوگیا اور بعض نے کہا کہ قطع واجب ہوگا کیونکہ ساخت کی وجہ سے وہ دوسری چیز ہوگئی تو وہ بعینہ مال مسروقہ کا مالک نہ ہوا۔ فان سرق ثوبا فصبغہ احمر قطع ولم یوخذ منہ الثوب ولم یضمن قیمۃ الثوب وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یوخذ منہ الثوب ویعطی ما زاد الصبغ فیہ اعتبارا بالغصب والجامع بینہما کون الثوب اصلا قائما وکون الصبغ تابعا ولہما ان الصبغ قائم صورۃ ومعنی حتی لو اراد اخذہ مصبوغا یضمن ما زاد الصبغ فیہ وحق المالک فی الثوب قائم صورۃ لا معنی الا تری انہ غیر مضمون علی السارق بالہلاک فرجحنا جانب السارق بخلاف الغصب لان حق کل واحد منہما قائم صورۃ ومعنی فاستویا من ہذا الوجہ فرجحنا جانب المالک لما ذکرنا۔ اگر ایک کپڑا چرایا کر اس کو سرخ رنگا یا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اس سے کپڑا نہیں لیا جائے گا اور وہ کپڑے کی قیمت کا بھی ضامن نہ ہوگا۔ اور یہ امام ابوحنیفہ و ابویوسف کا قول ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ کپڑا اس سے لے لیا جائے گا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دے دی جائے گی۔ اور یہ غصب پر قیاس ہے یعنی جیسے غاصب نے غصب کا کپڑا سرخ رنگا تو کپڑا مغصوب منہ کو دلایا جائے گا اور رنگنے سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ غاصب کو دلائی جائے گی اور ان دونوں میں علت جامع یہ ہے کہ کپڑا جو اصل ہے وہ قائم ہے اور رنگ اس کا تابع ہے۔ اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ رنگ بھی بظاہر و بمعنی قائم ہے حتی کہ اگر رنگا ہوا لینا چاہا تو جو کچھ رنگ سے زیادتی ہوئی اس کا ضامن ہوگا۔ اور مالک کا حق کپڑے میں بظاہر قائم ہے لیکن بمعنی نہیں قائم ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ چور کے پاس سے تلف ہو جائے تو چور اس کا ضامن نہ ہوگا۔ پس ہم نے چور و مالک میں سے چور کا پلہ بھاری سمجھا برخلاف غصب کے کیونکہ دونوں

---

[1] نقصان فاحش وہ کہ کچھ عین اور کچھ منفعت زائل ہو اور نقصان خفیف یہ کہ کچھ منفعت فقط زائل ہو۔ ع ۱۲۔

میں سے ہر ایک کا حق بظاہر و بمعنی قائم ہے تو اس راہ سے غاصب و مالک دونوں برابر ہوگئے مگر چونکہ کپڑا اصل ہے لہذا ہم نے مالک کا پلہ بھاری جانا۔ وان صبغه اسود اخذ منه فی المذہبین یعنی عند ابی حنیفة ومحمد رح وعند ابی یوسف رح هذا والاول سواء لان السواد زیادة عنده کالحمرة وعند محمد زیادة ایضا کالحمرة ولکنه لا یقطع حق المالك وعند ابی حنیفة رح السواد نقصان فلا یوجب انقطاع حق المالك۔ اور اگر چور نے یہ کپڑا سیاہ رنگا یا تو دو اماموں کے نزدیک اس سے لے لیا جائے گا یعنی امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک اس سے لے لیا جائے گا۔ اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک سیاہ رنگنے اور سرخ رنگنے کی دونوں صورتیں یکساں ہیں کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگ بھی مثل سرخی کے کپڑے میں زیادتی ہے۔ اور امام محمد رح کے نزدیک بھی اگرچہ سیاہی مثل سرخی کے زیادتی ہے لیکن رنگ تابع ہونے کی وجہ سے کپڑے سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک سیاہی ایک نقصان ہے تو مالک کا حق منقطع نہیں کر سکتا ف۔ اور محققین نے کہا کہ یہ امام اور صاحبین کا اختلاف نہیں ہے بلکہ اپنے اپنے زمانہ کی حالت ہے کیونکہ امام کے زمانہ میں بنو امیہ کی سلطنت میں سرخ رنگ کی قدر تھی اور سیاہی ایک قسم کا عیب شمار ہوتا تھا پھر صاحبین کے زمانہ میں عباسیہ کی سلطنت میں سیاہ رنگ کی قدر ہوگئی لہذا یہ اختلاف بحسب زمانہ ہے۔ م۔

باب قطع الطریق

یہ باب رہزنوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ رہزنی کے چند شرائط ہیں۔ اول یہ کہ رہزن وہ لوگ ہوں گے جن کو ایسی قوت و شوکت حاصل ہو کہ راہ چلنے والے ان کا مقابلہ نہ کر سکیں اور وہ لوگ رہزنی کریں خواہ ہتھیار سے یا لاٹھیوں یا پتھر وغیرہ سے دوم یہ کہ رہزنی کا مقام شہر سے باہر دور ہو اور شرح طحاوی میں کہا کہ سفر کی مقدار ہو۔ سوم یہ کہ ایسا واقعہ دار الاسلام میں واقع ہو چہارم یہ کہ جو کچھ انہوں نے مال لیا وہ اس قدر ہو جس پر سزائے سرقہ لازم آتی ہے اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور امام مالک نے کہا کہ اس قدر مال ہونا شرط نہیں ہے اور پنجم یہ کہ سب رہزن راہ گیروں کے اجنبی ہوں حتی کہ اگر رہزنوں میں سے کوئی شخص اہل مال کا ذو رحم محرم ہو یا طفل یا مجنون ہو تو رہزنوں پر سزائے قطع واجب نہ ہوگی۔ اور ششم یہ کہ رہزن لوگ توبہ کرنے سے پہلے پکڑے جائیں حتی کہ اگر توبہ کے بعد گرفتار ہوئے تو ان سے حد ساقط ہو جائے گی۔ ع۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا۔ انما جزآء الذین یحاربون اللہ ورسوله ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم وارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض۔ یعنی جو لوگ اللہ تعالی و اس کے رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں فساد پھیلاویں ان کی سزا یہی ہے کہ قتل کئے جاویں یا سولی دیئے جاویں یا ان کے ہاتھ و پاؤں مختلف طرف سے کاٹے جاویں یا زمین سے دور کئے جاویں الخ۔ یہ رہزنوں کے بارہ میں ہے اور ان کا یہ واقعہ ہوا کہ کچھ دیہاتی لوگ عرینہ کے آکر مسلمان بنے پھر آب و ہوائے مدینہ ان کے مزاج کے موافق نہ ہوئی اور بخار آنے لگا اور پیٹ بڑھ گئے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ جہاں زکوۃ کے اونٹ رہا کرتے

ہیں وہاں جاکر اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پئیں۔ پس یہ لوگ وہاں گئے اور ایسا ہی کیا پھر جب اچھے ہوگئے تو اسلام سے پھر گئے اور چرواہوں کو بری طرح سے قتل کر کے تمام جگہ ہانک لے چلے۔ پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو آپ نے ان کے پیچھے آدمی روانہ کئے۔ پس وہ گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے ان میں سے ہر ایک کا دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کٹوا کر اور ان کی آنکھوں میں سلائی پھیر کر اور ایک روایت میں ہے کہ کیلیں ٹھونک کر مقام حرّہ میں ڈلوا دیا جہاں ایڑیاں رگڑ کر مر گئے کما فی الصحاح۔

بعض علماء نے کہا کہ آنکھوں میں کیل ٹھوکنا اس وجہ سے تھا کہ ان لوگوں نے چرواہوں کو بھی آنکھوں میں ببول کے کانٹے چھید کر بڑے عذاب سے ٹکڑے ٹکڑے کیا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ جبریل علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کی یہ تفسیر بیان کی کہ جس نے قتل کیا اور مال نہ لیا ہو وہ قتل کیا جائے۔ اور جس نے قتل کیا اور مال بھی لیا ہو وہ سولی دیا جائے اور جس نے صرف مال لیا و قتل نہ کیا تو اس کا دائیں طرف کا ہاتھ اور بائیں طرف کا پاؤں کاٹا جائے اور جس نے قتل نہیں کیا اور مال نہیں لیا بلکہ دھمکایا تو وہ زمین سے نفی کیا جائے۔ اور مترجم نے اردو تفسیر جامع میں توضیح سے تفسیر کر دی ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہیں پس شافعی و احمد اور ایک جماعت کے نزدیک یہ غرض ہے کہ اس ملک سے دوسرے ملک میں نکال دیئے جائیں۔ لیکن مخفی نہیں کہ دارالاسلام کے دوسرے ملک میں فساد پھیلا دیں گے لیکن شاید یہ مراد ہو کہ اکیلے اکیلے متفرق کر دیئے جاویں اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈال دیئے جائیں کیونکہ اس طرح وہ ملک سے نابود ہو جائیں گے اور ملک ان کے فساد سے پاک ہو جائے گا۔ قال واذا خرج جماعة ممتنعين او واحد يقدر على الامتناع فقصدوا قطع الطريق فاخذوا قبل ان ياخذوا مالا ويقتلوا نفسا حبسهم الامام حتى يحدثوا توبة وان اخذوا مال مسلم او ذمى والماخوذ اذا قسم على جماعتهم اصاب كل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا او ما تبلغ قيمته ذلك قطع الامام ايديهم وارجلهم من خلاف وان قتلوا ولم ياخذوا مالا قتلهم الامام حدا والاصل فيه قوله تعالى اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ الاية والمراد منه والله اعلم التوزيع على الاحوال وهى اربعة هذه الثلثة المذكورة والرابعة نذكرها ان شاء الله تعالى ولان الجنايات تتفاوت على الاحوال فاللائق تغلظ الحكم بتغلظها اما الحبس فى الاولى فلانه المراد بالنفى المذكور لانه نفى عن وجه الارض بدفع شرهم عن اهلها ويعزرون ايضا لمباشرتهم منكر الاخافة وشرط القدرة على الامتناع لان المحاربة لا يتحقق الا بالمنعة والحالة الثانية كما بيناها لما تلوناه وشرط ان يكون الماخوذ مال مسلم او ذمى ليكون العصمة مؤبدة ولهذا لو قطع الطريق على المستامن لا يجب القطع وشرط كمال النصاب فى حق كل واحد كيلا يستباح طرفه الا بتناوله ماله خطر والمراد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى كيلا يؤدى الى تفويت جنس المنفعة والحالة الثالثة كما بيناها لما تلوناه - اگر ایک جماعت جن کو امتناعی قدرت ہے یا ایک ہی شخص جس کو امتناعی قدرت ہے یعنی اپنے مقابل کا صدمہ دفع کر سکتے ہیں رہزنی کا قصد کر کے نکلے پھر قبل اس کے کہ کسی کا مال لیں یا کسی کو قتل کریں خود گرفتار کر لئے گئے تو امام اسلام ان کو قید رکھے یہاں تک کہ یہ لوگ توبہ کریں۔ اور اگر ان لوگوں نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لے لیا

اور یہ مال اس قدر ہے کہ اگر اس جماعت پر تقسیم کیا جائے تو ہر ایک کو دس درم یا زیادہ پہنچتا ہے یا ایسی چیز ہے کہ جس کی قیمت اس قدر پہنچتی ہے تو امام ان لوگوں کے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور اگر ان لوگوں نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو امام ان کو قصاص میں قتل کر ڈالے (اور اگر مال بھی لیا اور قتل بھی کیا ہو تو یہ چوتھی صورت آگے آتی ہے) اور اصل اس باب میں قولہ تعالیٰ۔ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیہ ہے۔ (اس میں چار سزائیں بیان فرمائیں یا قتل یا سولی یا ہاتھ پاؤں کا کاٹنا یا زمین سے نفی کرنا) اور مراد اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ چار حالتوں میں چار قسم کی سزا یعنی ہر حالت کے مناسب ایک قسم کی سزا ہے۔ پس تین حالتیں تو یہی ہیں جو اوپر ذکر ہوئیں۔ اور چوتھی حالت کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ آگے ذکر کریں گے پس ہر ایک حالت کے موافق اس کی سزا مذکور ہوئی اور اس دلیل سے کہ سزائیں باعتبار گناہوں کے متفاوت ہوتی ہیں پس بھاری جرم میں بھاری سزا لائق ہے۔ پس جرم اول میں محبوس کرنے کی سزا اس واسطے کہ آیت میں جو زمین سے نفی کرنا مذکور ہے اس سے یہی مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈالے جاویں کیونکہ یہی روئے زمین سے نفی کرنا ہے کہ ان لوگوں کا شر اہل ملک سے دور ہوگا اور رہزنوں کو تعزیر بھی دی جائے گی کہ انہوں نے ڈرانے کا فعل ممنوع کیا ہے۔ پھر شیخ قدوری رح نے رہزنوں کے واسطے قدرت امتناع شرط کی ہے کیونکہ جب تک یہ قدرت نہ ہو تب تک لڑائی نہیں ہو سکتی ہے۔ اور حالت دوم یعنی جبکہ مال لیا اور قتل نہیں کیا تو اس کا حکم وہی ہے جو ہم اوپر تلاوت کر چکے اور اس شیخ قدوری نے یہ شرط لگائی کہ مال کسی مسلمان یا ذمی کا ہو یہ اس واسطے کہ مال کی عصمت دائمی ہو۔ لہذا اگر حربی امان لے کر آیا اور اس پر رہزنی کی تو قطع واجب نہیں ہے۔

اور شیخ قدوری رح نے کمتر دس درم کا نصاب پورا ہونا بھی ایک رہزن کے حق میں شرط کیا تاکہ اس کا ہاتھ و پاؤں مباح نہ ہو۔ مگر جب ہی کہ وہ کوئی قدر و قیمت کی چیز لیوے اور مراد یہ کہ دایاں ہاتھ کاٹا جائے و بایاں پاؤں کاٹا جائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ جنس منفعت جاتی رہے اور تیسری صورت وہ ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور دلیل اس کی وہی آیت ہے۔ ویقتلون حدا حتی لو عفا الاولیاء عنھم لا یلتفت الی عفوھم لانہ حق الشرع والرابعۃ اذا قتلوا واخذوا المال فالامام بالخیار ان شاء قطع ایدیھم وارجلھم من خلاف وقتلھم او صلبھم وان شاء قتلھم وان شاء صلبھم وقال محمد رح یقتل او یصلب ولا یقطع لانہ جنایۃ واحدۃ فلا یوجب حدین ولان مادون النفس یدخل فی النفس فی باب الحد کحد السرقۃ والرجم ولھما ان ھذہ عقوبۃ واحدۃ تغلظت لتغلظ سببھا وھو تفویت الامن علی التناھی بالقتل واخذ المال ولھذا کان قطع الید والرجل معا فی الکبریٰ حدا واحدا وان کانا فی الصغریٰ حدین والتداخل فی الحدود لا فی حد واحد ثم ذکر فی الکتاب التخییر بین الصلب وترکہ وھو ظاھر الروایۃ وعن ابی یوسف رح انہ لا یترکہ لانہ منصوص علیہ والمقصود التشھیر لیعتبر بہ غیرہ ونحن نقول اصل التشھیر بالقتل والمبالغۃ فی الصلب فیخیر فیہ ثم

اور قاتل رہزن بطور سزائے حد کے قتل کئے جائیں گے حتیٰ کہ اگر مقتولین کے اولیاء ان کو عفو کر دیں تو ان کے عفو کرنے پر کوئی لحاظ نہ کیا جائے گا۔ اور اس پر اماموں کا اجماع ہے کیونکہ یہ حق شرعی ہے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر رہزنوں نے لوگوں کو قتل کیا اور مال لے لیا تو امام کو اختیار ہے کہ چاہے ان کے

دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور قتل کرے یا سولی دے اور اگر چاہے تو صرف ان کو قتل کر دے اور اگر چاہے تو صرف ان کو سولی دے۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ قتل کرے یا سولی دے اور ہاتھ پاؤں نہیں کاٹ سکتا کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے تو اس پر دو حدیں لازم نہ ہوں گی اور اس لئے کہ قتل نفس کی سزا میں اس سے کم سزا داخل ہو جاتی ہے۔ یعنی باب الحدود میں اگر ایک شخص پر قتل ہونا لازم ہوا اور مثلاً ہاتھ کاٹا جانا بھی لازم ہوا تو یہ قتل کی سزا میں داخل ہو کر صرف قتل کیا جائے گا۔ جیسے اگر کسی پر چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوا اور زنا کی وجہ سے رجم واجب ہوا تو صرف رجم کر دیا جائے گا۔ اور امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ پاؤں کاٹ کر قتل کرنا یا سولی دینا ایک ہی سزا شمار کی گئی ہے جو بوجہ سخت جرم کے سزا سخت ہو گئی ہے اور سخت جرم یہ ہے کہ اس نے قتل کر کے اور مال لے کے انتہا درجہ پر امن کھو دیا۔ اور اسی وجہ سے رہزنی میں ہاتھ اور پاؤں کا ایک ساتھ کاٹنا ایک ہی سزائے حد ہے اگرچہ سرقہ میں یہ دو حدیں ہیں اور باب حدود میں تداخل ہونا کئی حدیں جمع ہونے میں ہوتا ہے اور ایک ہی حد میں نہیں ہو سکتا۔

پھر قدوریؒ نے کتاب میں ذکر کیا کہ اس کو سولی دینے یا نہ دینے میں اختیار ہے اور ظاہر الروایۃ یہی ہے اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ سولی دینے کو نہ چھوڑے کیونکہ وہ نص قرآنی میں وارد ہے اور اس سے مقصود یہ ہے کہ اس کی شہرت دی جاوے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو اور ہم کہتے ہیں کہ اصلی شہرت دینا قتل سے ہے اور سولی دینے میں شہرت کی زیادتی ہے پس امام اس میں مختار ہے پھر قدوریؒ نے فرمایا۔ قال ويصلب حيا ويبعج بطنه برمح الى ان يموت ومثله عن الكرخیؒ وعن الطحاویؒ انه يقتل ثم يصلب توقيا عن المثلة وجه الاول وهو الاصح ان الصلب على هذا الوجه ابلغ فى الردع وهو المقصود به۔ کہ ایسے رہزن کو زندہ سولی پر چڑھایا جائے اور ایک نیزے سے اس کا پیٹ شق کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ مر جاوے اور اس کے مثل کرخیؒ سے مروی ہے اور طحاویؒ سے روایت ہے کہ قتل کر کے تب سولی دیا جاوے تاکہ مثلہ کرنے سے بچاؤ ہو۔ اور روایت اول اصح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح سولی دینے میں زیادہ خوفناک عبرت ہے اور یہی اس سزا کا مقصود ہے۔ قال ولا يصلب اكثر من ثلثة ايام لانه يتغير بعدها فيتاذى الناس به وعن ابى يوسفؒ انه يترك على خشبة حتى يتقطع ويسقط ليعتبر به غيره قلنا حصل الاعتبار بما ذكرناه والنهاية غير مطلوبة۔ اور سولی پر تین دن سے زیادہ نہ چھوڑا جائے کیونکہ وہ بعد تین دن کے بگڑ جائے گا تو اس کی بدبو سے لوگوں کو اذیت ہو گی۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ سولی پر چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر گر پڑے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ تین دن رکھنے سے عبرت حاصل ہو گئی اور نہایت درجہ مطلوب نہیں ہے۔ قال واذا قتل القاطع فلا ضمان عليه فى مال اخذه اعتبارا بالسرقة الصغرى وقد بيناه۔ اگر رہزن قتل کیا گیا تو جو مال اس نے لیا ہے اس کا تاوان اس پر واجب نہیں ہے اور یہ سرقہ صغری پر قیاس ہے اور ہم اس کو بیان کر چکے۔ فان باشر القتل احدهم اجرى الحد عليهم باجمعهم لانه جزاء المحاربة وهى تتحقق بان يكون البعض ردأ للبعض حتى اذا زلت

اقدامھم الحاز والیھم وانما الشرط القتل من واحد منھم وقد تحقق۔ اگر رہزنوں میں سے قتل کا ارتکاب ایک نے کیا ہو تو سزائے قتل ان سبھوں پر جاری کی جائے گی کیونکہ یہ تو سزائے محاربہ ہے اور محاربہ یوں بھی ہوتا ہے کہ بعضے لڑیں اور بعضے ان کی مدد پر ہوں حتی کہ اگر لڑنے والوں کے قدم اکھڑیں تو اپنے مددگاروں میں پناہ لیں اور شرط یہی ہے کہ ان میں سے کسی سے قتل پایا جائے اور یہ پایا گیا۔

قال والقتل وان کان بعصا اوبحجر او بسیف فھو سواء لانه یقع قطعاً للطریق بقطع المادۃ۔ اور قتل کرنا خواہ لاٹھی سے ہو یا تلوار سے ہو سب برابر ہیں کیونکہ راہگیروں کی راہ مارنے سے رہزنی متحقق ہو جاتی۔

وان لم یقتل القاطع ولم یاخذ مالا وقد جرح اقتص منه فیما فیه القصاص واخذ الارش منه ممافیه الارش وذلک الی الاولیاء لانه لاحد فی ھذہ الجنایة فظھر حق العبد وھو ما ذکرناہ فیستوفیه الولی۔ اور اگر رہزن نے کسی کو قتل نہیں کیا اور نہ مال لیا ہو ولیکن مجروح کیا ہے تو جن زخموں میں بدلا لیا جاتا ہے ان میں بدلا لیا جائے گا۔ اور جن میں مالی جرمانہ لیا جاتا ہے اس میں جرمانہ لیا جائے گا اور یہ حق مجروح کے اولیاء کو حاصل ہے کیونکہ اس جرم میں سزائے حد نہیں ہے تو بندہ کا حق ظاہر ہوا یعنی بدلا یا جرمانہ لینا اور اس کو حاصل کرنے کا حق اولیاء کو ہوتا ہے ف یعنی مثلاً اگر رہزن نے کان کاٹ لیا ہو تو اس کے بدلے رہزن کا کان کاٹا جائے گا اور اگر ران زخمی کر دی تو اس پر جرمانہ لیا جائے گا۔ وان اخذ مالا ثم جرح قطعت یدہ ورجله وبطلت الجراحات لانه لما وجب الحد حقاللہ سقطت عصمة النفس حقاللعبد کما یسقط المال۔ اور اگر رہزن نے مال لے لیا پھر مجروح کیا ہو تو اس کا دایاں ہاتھ و بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ اور زخموں کا عوض باطل ہو گیا کیونکہ جب حق الٰہی کے واسطے حد واجب ہوئی تو نفس کی عصمت ساقط ہو گئی جیسے مال کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے۔ وان اخذ بعد ما تاب وقد قتل عمداً فان شاء الاولیاء قتلوہ وان شاؤا عفوا عنه لان الحد فی ھذہ الجنایة لایقام بعد التوبة لاستثناء المذکور فی النص ولان التوبة تتوقف علی رد المال ولاقطع فی مثله فظھر حق العبد فی النفس والمال حتی یتوفی الولی القصاص او یعفو ویجب الضمان اذا ھلک فی یدہ او استھلک۔ اور اگر رہزن بعد توبہ کرنے کے پکڑا گیا حالانکہ اس نے عمداً قتل کیا ہے تو اولیاء مقتول کو اختیار ہے چاہیں تو رہزن کو قصاص میں قتل کریں اور چاہیں اس کو عفو کریں۔ کیونکہ رہزنی میں بعد توبہ کرنے کے سزائے حد نہیں قائم کی جاتی ہے۔ کیونکہ نص قرآنی میں استثناء ہے اور اس لئے کہ توبہ صحیح ہونا تو مال پھیر دینے پر ہے اور ایسی صورت میں سزائے قطع نہیں ہے تو بندہ کا حق نفس و مال میں ظاہر ہوا تو ولی قصاص کو اختیار رہا کہ چاہے قصاص حاصل کرے یا عفو کر دے اور اگر رہزن نے مال تلف کیا یا تلف ہو گیا ہو تو اس پر ضمان واجب ہو گی۔ وان کان من القطاع صبی او مجنون او ذورحم محرم من المقطوع علیه سقط الحد عن الباقین فالمذکور فی الصبی والمجنون قول ابی حنیفة وزفر وعن ابی یوسفؒ انه لو باشر العقلاء یحد الباقون وعلی ھذا السرقة الصغری له ان المباشر اصل والرد تابع ولاخلل فی مباشرۃ العاقل ولااعتبار بالخلل فی التبع وفی عکسه ینعکس المعنی والحکم ولھما انه جنایة واحدۃ قامت بالکل فاذا لم یقع فعل بعضھم موجباً کان فعل الباقین بعض العلة وبه لایثبت الحکم فصار کالخاطی مع العامد واما ذو الرحم المحرم فقد قیل تاویله اذا کان المال مشترکا بین المقطوع علیھم والاصح انه مطلق لان الجنایة واحدۃ علی ما ذکرناہ فالامتناع فی حق البعض

يوجب الامتناع فی حق الباقين بخلاف ما اذا كان فيهم مستامن لان الامتناع فی حقه لخلل فی العصمة وهو يخصه اما هنا الامتناع لخلل فی الحرز والقافلة حرز واحد - اور اگر رہزنوں میں کوئی طفل یا مجنون ہو یا جن پر رہزنی کی گئی ان کا کوئی ذورحم محرم ہو تو باقی رہزنوں سے بھی حد ساقط ہو جائے گی۔ پس جاننا چاہیئے کہ طفل ومجنون کے بارہ میں ابو حنیفہ وزفرؒ کا قول مذکور ہے اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر رہزنی کا ارتکاب اہل عقل نے کیا ہو تو سوائے طفل ومجنون کے باقیوں کو سزائے حد دی جائے گی اور یہی سرقہ صغریٰ میں حکم ہے۔ اس دلیل سے کہ جو شخص مرتکب ہوا وہ اصل ہے اور جو مددگار رہا وہ تابع ہے اور عاقل کے ارتکاب میں کچھ خلل نہیں اور تابع یعنی طفل ومجنون میں خلل ہونے کا اعتبار نہیں۔ پس اگر تابع سے حد ساقط ہو تو اصل ارتکاب والوں سے ساقط نہ ہوگی اور اگر اس کے برعکس ہو تو معنی وحکم برعکس ہو جائے گا یعنی اگر تابع میں خلل نہ ہو اور اصل ارتکاب کرنے والوں میں خلل ہو تو ساقط ہو جائے گی۔

اور امام ابو حنیفہ وزفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو سب کے ساتھ قائم ہوا ہے تو جب ان میں سے بعض کا فعل موجب حد نہ ہوا یعنی پوری علت نہ ہوا تو باقیوں کا فعل تھوڑی علت رہ گیا اور جزو علت موجود ہونے سے حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ تو ایسا ہو گیا جیسے عمداً ایک فعل کرنے والے کے ساتھ میں ایک خطا کا رشریک ہو گیا یعنی مثلاً ایک شخص نے عمداً آدمی سمجھ کر تیر مارا اور دوسرے نے اس کو شکار سمجھ کر تیر مارا جس سے وہ مر گیا تو عمداً مارنے والا بھی قصاص سے چھوٹ جائے گا۔ رہا یہ کہ رہزنوں میں راہ والوں کا کوئی ذورحم محرم ہو تو شیخ جصاص رازی نے کہا کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ جن پر رہزنی واقع ہوئی ان کے مال باہم مشترک ہوں تب رہزنوں سے حد ساقط ہو گی۔ اور اصح یہ ہے کہ مشترک ہو یا نہ ہو ہر حال میں حد ساقط ہے کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو ان سب رہزنوں کی ذات سے قائم ہوا ہے۔ پس اگر بعض کے حق میں حد ممتنع ہوئی تو باقیوں کے حق میں بھی ممتنع ہونا لازم ہوا بخلاف اس کے اگر مسافروں میں کوئی حربی امان لے کر داخل ہوا ہو تو اس کے حق میں رہزنوں سے سزائے حد ساقط ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس کے خون حرام ہونے میں خلل ہے اور یہ اسی مستامن کے ساتھ خاص ہے اور رہا اس مقام پر تو حد ممتنع ہونا اس وجہ سے ہے کہ حرز میں خلل ہے حالانکہ پورا قافلہ ایک ہی حرز ہے۔ واذا سقط الحد صار القتل الى الاولياء لظهور حق العبد على ما ذكرناه فان شاؤا قتلوا وان شاؤا عفوا واذا قطع بعض القافلة الطريق على البعض لم يجب الحد لان الحرز واحد فصارت القافلة كدار واحدة - اور جب حد ساقط ہو گئی تو قصاص کا حق اولیاء کو حاصل ہوا کیونکہ جب حق الہٰی نہیں رہا تو بندوں کا حق ظاہر ہوا۔ پس اولیاء کو اختیار ہے چاہے قتل کریں اور چاہیں عفو کریں اور اگر ایک قافلہ میں بعض نے بعض پر رہزنی کی تو رہزنوں کی حد واجب نہ ہو گی کیونکہ حرز واحد ہے تو پورا قافلہ بمنزلہ ایک گھر کے ہو گیا۔ ومن قطع الطريق ليلا او نهارا في المصر او بين الكوفة والحيرة فليس بقاطع الطريق استحسانا وفي القياس يكون قاطع الطريق

وهو قول الشافعیؒ لوجوده حقيقة وعن ابی یوسفؒ انه يجب الحد اذا كان خارج المصر وان كان بقربه لانه لا يلحقه الغوث وعنه ان قاتلوا نهارا بالسلاح او ليلا به او بالخشب فهم قطاع الطريق لان السلاح لا يلبث والغوث يبطئ بالليالی ونحن نقول ان قطع الطريق بقطع المارة ولا يتحقق ذلك فی المصر ويقرب منه لان الظاهر لحوق الغوث الا انهم يوخذون برد المال

ایصالا للحق الی المستحق ویؤدبون ویحبسون لارتکابھم الجنایۃ ولو قتلوا فالامر فیہ الی الاولیاء لما بینا۔ اگر شہر میں یا کوفہ اور حیرہ کے درمیان جن میں ایک میل کا فاصلہ ہے رات یا دن میں رہزنی کی تو استحساناً یہ رہزن نہیں ہے اور قیاس مقتضی یہ ہے کہ رہزن ہو اور یہی شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ درحقیقت رہزنی پائی گئی اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جب شہر سے باہر رہزنی کرے تو سزا لئے قطع واجب ہوگی اگرچہ شہر سے نزدیک ہو کیونکہ اس کی فریاد پر مدد نہیں پہنچ سکتی ہے۔

اور ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر دن میں ہتھیار سے لڑائی کی یا رات میں ہتھیار یا لاٹھیوں سے لڑائی کی تو یہ لوگ رہزن ہوں گے کیونکہ ہتھیار میں اتنی دیر نہیں ہوتی کہ مددگار پہنچے اور رات کو مددگار پہنچنے میں دیر ہوتی ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ رہزنی مسافروں کی راہ مارنے سے ہوتی ہے اور یہ بات شہر میں یا شہر کے قریب نہیں ہو سکتی اس لئے کہ لبظاہر یہاں مددگار پہنچ جائے گا۔ ولیکن شہر کے پاس ایسا کرنے میں مجرموں کو مال واپس کرنے کے لئے گرفتار کیا جائے گا ولیکن شہر کے پاس ایسا کرنے کے لئے گرفتار کیا جائے گا تاکہ مال اپنے مالکوں کو پہنچ جائیں اور مجرموں کو تعزیر دی جائے گی۔ اور قید خانہ میں رکھے جائیں گے کیونکہ وہ جرم کے مرتکب ہوئے ہیں اور اگر انہوں نے کسی کو قتل کیا ہو تو مقتول کے اولیاء کو اختیار ہے کہ چاہے قصاص لے یا عفو کرے

ف لیکن فتوی ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔ فرع۔ ومن خلق رجلا حتی قتلہ فالدیۃ علی عاقلتہ عند ابی حنیفۃؒ وھی مسألۃ القتل بالمثقل وسنبین فی باب الدیات انشاء اللہ تعالی وان خنق فی المصر غیر مرۃ قتل بہ لانہ صار ساعیا فی الارض بالفساد فیدفع شرہ بالقتل واللہ اعلم۔ اگر کسی دوسرے کا گلا گھونٹ کر اس کو مار ڈالا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقتول کی دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی اور یہ بھاری چیز سے مار ڈالنے کا مسئلہ ہے اور ہم اس کو باب الدیات میں انشاء اللہ تعالی بیان کریں گے۔ اور اگر اس شخص نے شہر کے اندر بارہا گلا گھونٹا ہو تو قتل کر دیا جائے کیونکہ وہ ملک میں فساد پھیلانے والا ہو گیا تو قتل کر کے اس کا شر دور کیا جائے۔ واللہ تعالی اعلم۔

کتاب السیر

یہ کتاب سیر کے بیان میں ہے۔ السیر جمع سیرۃ وھی الطریقۃ فی الامور وفی الشرع تختص بسیر النبی علیہ السلام فی مغازیہ۔ سیر جمع سیرۃ کی ہے اور وہ کاموں میں ایک طریقہ کو کہتے ہیں۔ اور شرع میں مختص وہ طریقہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جہادوں میں برتاؤ کیا ف۔ اور شرع میں جہاد یہ ہے کہ دین حق کی جانب بلانا اور جو قبول نہ کرے اس سے قتال کرنا۔ ش د۔ اور ظاہر یہ ہے کہ سوائے عرب کے جو شخص مطیع ہونے و جزیہ دینے پر بھی راضی نہ ہو اس سے قتال کرنا۔ م۔ اور اس کی تعریف یہ ہے کہ فی سبیل اللہ قتال کرنے میں اپنی وسعت صرف کر دے خواہ اس طرح کہ خود قتال کا مرتکب ہو یا غازیوں کی مدد کرے خواہ مال سے یا رائے دینے سے یا ان کی جمعیت بڑھانے سے یا دوسرے وجہ سے۔ ابن الکمال۔ اور جہاد کے تابع رباط ہے اور رباط یہ ہے کہ سرحد اسلام پر جس کے بعد دار الکفر ہے قیام کرے یہی مختار ہے۔ د۔ اور جہاد کی فضیلت بہت بڑی ہے اور کیوں نہ ہو کہ آدمی بہت مشقت اٹھا کر اللہ تعالی کی رضامندی چاہنے پر اپنی جان و مال فدا کرتا ہے۔ پھر اس سے بھی زیادہ مشکل

یہ ہے کہ اپنے نفس کو برابر ظاہر و باطن میں خوشی و کسل ہر حالت میں اللہ تعالیٰ کی طاعت پر قائم رکھے۔ اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جہاد سے لوٹتے وقت فرمایا کہ ہم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لوٹے اسی واسطے حدیث عبداللہ ابن مسعود میں ہے کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اعمال میں سے کون افضل ہے فرمایا کہ نماز کو اپنے وقت پر پڑھنا۔ میں نے عرض کیا کہ پھر تو فرمایا کہ والدین کی فرمانبرداری کرنا میں نے عرض کیا کہ پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا اور اگر میں آپ سے زیادہ پوچھتا تو زیادہ ارشاد فرماتے رواہ البخاری۔

اور حدیث ابوہریرہؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کونسا کام افضل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولوں پر سچا یقین دل میں لانا عرض کیا گیا کہ پھر کونسا عمل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا عرض کیا گیا کہ پھر کونسا عمل ہے فرمایا کہ حج مبرور۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ و رسول پر ایمان لانا نماز و روزہ و زکوٰۃ کو شامل تھا یعنی جب سچا یقین کیا تو اس سے نماز ترک کرنا ممکن نہیں ہے لہذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں وارد ہے کہ آپ نے قسم کے ساتھ بعد نماز فریضہ کے جہاد فی سبیل اللہ کو قرار دیا رواہ الترمذی۔ اور واضح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم جو جہاد کرتے تھے وہ نماز و فرائض کے بخوبی پابند تھے لہذا حدیث عمران بن حصین میں آیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاد کی صف میں آدمی کا کھڑا ہونا اس کے ساٹھ برس عبادت سے افضل ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں جہاد ایک امر اہم اور فرض عین تھا یہاں تک کہ مکہ فتح ہو گیا اسی واسطے حدیث ابی ہریرہ میں وارد ہے کہ پوچھا گیا کہ کون عمل ہے کہ جہاد کی برابری کرے فرمایا کہ تم اس کو نہیں کر سکو گے۔ پس کئی بار عرض کیا گیا اور آپ ہر بار یہی ارشاد فرماتے تھے پھر فرمایا کہ مجاہد فی سبیل اللہ کی مثال ایسے شخص ہے جو برابر روزہ رکھے اور رات بھر نماز میں قائم رہے کسی وقت نماز اور روزہ میں فتور نہ کرے یہاں تک کہ مجاہد واپس آوے رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابوہریرہ کی حدیث ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ پر ایمان لاکر اور اس کے وعدوں کی تصدیق کر کے اپنا گھوڑا اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا تو اس کا دانہ پانی سے سیراب ہونا اور لید اور پیشاب کرنا قیامت کے روز اس کے اعمال خیر کی میزان میں ہوگا رواہ البخاری۔ اور جہاد سے تابع رباط بھی ہے اور اس کی فضیلت میں بہت سی حدیثیں ہیں چنانچہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ اللہ کی راہ میں ایک روز کا رباط کرنا ایک ماہ کے روزے اور شب بیداری سے بہتر ہے اور اگر اس حالت میں مر گیا تو جو اعمال خیر کرتا تھا وہ برابر جاری رکھے جائیں گے اور اس پر اس کا رزق جاری رہے گا اور وہ فتنوں سے محفوظ ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ اور وہ قیامت کے روز شہید اٹھایا جایا ئے گا الطبرانی۔ اور قیامت کے فزع اکبر سے محفوظ ہو ابن ماجہ والطبرانی۔ وحدیث ابی امامہ میں ہے کہ مرابط کی ایک نماز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے اور اس کے ایک دینار یا درم کا خرچ کرنا سات سو اشرفیاں صدقہ کرنے سے بہتر ہے۔ مف۔ قال

الجهاد فرض على الكفاية اذا قام به فريق من الناس سقط عن الباقين اما الفرضية فلقوله تعالى فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُوْنَكُمْ كَآفَّةً ولقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة واراد به فرضا باقيا وهو فرض على

الکفایة لانه ما فرض لعینه اذ ھو افساد فی نفسه وانما فرض لاعزاز دین الله ودفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقین کصلوٰة الجنازة ورد السلام۔

جہاد فرض کفایہ ہے یعنی اگر بعضوں نے جہاد قائم کیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہوگی پس فرض ہونے کی دلیل یہ قول الٰہی عزوجل ہے قاتلوا المشرکین کافة الآیة یعنی مشرکوں سے قتال کرو سب کے سب جیسے مشرکین تم سے سب کے سب قتال کرتے ہیں۔ اور بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم الجہاد ماض الخ۔ یعنی جہاد برابر قیامت تک جاری ہے، اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں کہ لوگ جہاد کرتے رہیں گے بلکہ مراد یہ کہ جہاد تاقیامت ایک فریضہ باقیہ ہے یعنی کبھی منسوخ نہیں ہوا۔ اور یہ فرض کفایہ ہے کیونکہ جہاد بالذات فرض نہیں ہوا اس واسطے کہ وہ بذات خود افساد ہے اور فرض اس واسطے ہوا کہ دین الٰہی عزوجل کو عزت ہو اور بندوں سے شرک وفساد کا فتنہ دور ہو تو جب یہ مقصود بعض لوگوں سے حاصل ہوگیا تو باقیوں کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہوگی جیسے نماز جنازہ اور جواب سلام میں ہے ف۔ چنانچہ اگر ایک جماعت نے ایک جنازہ پر نماز پڑھ دی تو باقیوں سے ساقط ہے اور اگر مجلس میں سے کسی نے سلام کرنے والے کو جواب دے دیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہوگی اور اگر کسی نے نماز جنازہ نہ پڑھی یا جواب سلام نہ دیا تو سب کے سب گنہگار ہوئے۔ اسی طرح جہاد کا جو مقصود ہے یعنی ملک سے فساد بدافعالی وفتنہ شرک وکفر دور کر کے اللہ تعالیٰ کی توحید وعدل قائم کرنا اگر یہ بعض کی ہمت سے حاصل ہوگیا تو باقیوں سے ساقط ہوجاتا ہے اور اگر کوئی گروہ جہاد قائم نہ کرے تو سب گنہگار ہوں گے اور اظہر یہ کہ اس ملک والے سب گنہگار ہوں گے۔ درمختار میں نقل کیا کہ تجھے یہ وہم نہ ہو کہ اگر اہل شام نے جہاد قائم کیا تو اہل ہندوستان سے اس کی فرضیت ساقط ہوگی بلکہ جو لوگ اہل کفر سے بہت قریب ہوں ان پر فرض ہوا پھر ان کی نسبت دور پھر ان سے دور حتیٰ کہ اگر قریب والوں سے کفایت نہ ہو تو ان کے بعد والوں پر قائم کرنا اور شرکت فرض ہے حتیٰ کہ تمام مکلفین مسلمانوں کی ضرورت پڑے تو سب کی ذات پر مثل روزہ نماز کے فرض ہوجائے گا۔ اور لکھا کہ اگر غلام وعورتیں قائم کریں اور کفایت ہو تو کافی ہے۔

الحاصل فرض کفایہ یہی ہے کہ بعض قائم کریں تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہوجاوے۔ فان لم یقم به احد اثم جمیع الناس بترکه۔ پھر اگر کسی فریق نے جہاد قائم نہ کیا تو سب کے سب اس کے ترک سے گنہگار ہوں گے۔ لان الوجوب علی الکل۔ اس واسطے کہ واجب ہونا تو سب پر ہے ف۔ یعنی فرض کفایہ کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ سب پر فرض ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر بعض نے ادا کیا تو باقیوں سے گناہ ساقط ہوجاتا ہے اگرچہ ثواب خاص کر انہیں کو ملتا ہے جنہوں نے قائم کیا ہے تو جب کسی نے قائم نہ کیا تو سب ترک فرض کے گنہگار ہوئے۔ ولان فی اشتغال الکل به قطع مادة الجهاد من الکراع والسلاح فیجب علی الکفایة۔ اور اس دلیل سے فرض کفایہ ہے کہ اگر سب ہی لوگ جہاد کرنے میں مشغول ہوجاویں تو جہاد کا اسباب یعنی گھوڑے وہتھیار منقطع ہوجاویں تو بطور کفایہ واجب ہے ف۔ یعنی اگر سب کے سب جہاد میں مشغول ہوں تو کوئی ہتھیار بنانے والا نہیں ہے اور نہ گھوڑوں کی نسل قائم ہو لہٰذا فرض کفایہ ہے لیکن مخفی نہیں کہ جو لوگ

جہاد کے واسطے ہتھیار بنا دیں یا گھوڑوں کی نسل بڑھا دیں یا زراعت کر کے رسد پہنچا دیں سب جہاد میں شامل ہیں۔ م۔

علاوہ اس کے ہر ایک پر فرض عین ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شہروں سے سب لوگ ایکبارگی نکل جائیں بلکہ کبھی ایک گروہ جاوے اور کبھی دوسرا گروہ جاوے تو معاش کا معاملہ معطل نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ سب اس وقت ہے کہ سب کی پکار بطور عام نہ ہو مثلاً دشمنوں نے مسلمانوں کے کسی ملک پر ہجوم کیا تو وہاں کے ہر شخص پر جہاد فرض عین ہے خواہ پکارنے والا عادل ہو یا فاسق ہو پس اس شہر کے سب لوگوں پر واجب ہوگا کہ جا کر جہاد میں شریک ہوں اور اگر یہ لوگ دشمن کو دفع کرنے کے واسطے کافی نہ ہوں تو ان کے قریب والوں پر بھی فرض ہو جائے گا اور اگر وہ بھی کافی نہ ہوں تو ان کے پاس والوں پر بھی فرض ہو جائے گا اور اسی طرح ہوگا یہاں تک کہ تمام مشرق و مغرب کے مسلمانوں پر فرض ہو جائے گا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے جہاد میں جانے کا قصد کیا مگر اس سبب سے بیٹھ رہا کہ لوگ نہیں جاتے ہیں یا سلطان نہیں جاتا ہے یا اس نے منع کر دیا ہے تو وہ شخص گنہگار نہیں ہوگا۔ مف۔ بالجملہ جہاد فرض کفایہ ہے۔ الا ان یکون النفیر عاما فحینئذ یصیر من فروض الاعیان لقولہ تعالٰے انفروا خفافا وثقالا الآیۃ۔ لیکن اگر پکار بطور عام ہو جائے تو اس وقت میں جہاد فرض عین ہو جائے گا کیونکہ اللہ تعالٰے نے فرمایا انفروا خفافا وثقالا الآیہ۔ یعنی روانہ ہو تم لوگ خواہ ہلکے ہو یا بھاری ہو ف یعنی سوار ہو یا پیدل ہو خواہ فقیر ہو یا توانگر ہو بالجملہ جب سب کی پکار بطور عام ہو تو بالاجماع فرض عین ہو جاتا ہے اور اس میں بیمار و بوڑھے بھی جاویں تا کثرت سے دشمنوں پر خوف ہو۔ وقال فی الجامع الصغیر الجہاد واجب الا ان المسلمین فی سعۃ حتی یحتاج الیہم فاول ھذا الکلام اشارۃ الی الوجوب علی الکفایۃ وآخرہ الی النفیر العام وھذا لان المقصود عند ذلک لا یتحصل الا باقامۃ الکل فیفترض علی الکل۔ اور جامع صغیر میں فرمایا کہ جہاد واجب ہے لیکن مسلمانوں کو گنجائش ہے یہاں تک کہ ان کی ضرورت پیش آوے ج۔ پس اس کلام کا اول جملہ تو فرض کفایہ ہونے کا اشارہ ہے اور آخری جملہ نفیر عام کی طرف اشارہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں مقصود نہیں حاصل ہوگا مگر جب ہی کہ سب لوگ جہاد قائم کریں تو سب پر فرض عین ہو جائے گا ف پھر جن لوگوں کو نفیر عام پہنچے ان پر فرض عین ہو گیا۔ پس اگر یہ لوگ کافی ہوں تو باقیوں پر ابھی فرض کفایہ رہے گا پھر اگر پاس کے ملکوں کے اہل اسلام کی ضرورت پڑے اور ان کو نفیر پہنچے تو ان پر بھی فرض عین ہو جائے گا اسی طرح مشرق و مغرب کے تمام مسلمانوں پر فرض ہو جائے گا الذخیرہ۔ وقتال الکفار واجب وان لم یبدؤا للعمومات۔ اور کافروں سے قتال کرنا واجب ہے اگرچہ کافر لوگ پیشقدمی نہ کریں کیونکہ احادیث و آیات عام ہیں ف یعنی نصوص سے یہ حکم نکلتا ہے کہ کافروں پر جہاد کرو تاکہ اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہو اور عدل قائم ہو اور فساد شرک و کفر و ظلم دور ہو خواہ کفار پیش قدمی کریں یا نہ کریں۔ ولا یجب الجہاد علی الصبی لان الصبی مظنۃ المرحمۃ ولا عبد ولا امراۃ لتقدم حق المولے والزوج ولا اعمی ولا مقعد ولا اقطع لعجزھم اور طفل پر جہاد واجب نہیں ہوتا کیونکہ وہ محل رحمت ہے اور غلام و زوجہ پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ غلام کے مولیٰ کا حق اور زوجہ کے شوہر کا حق مقدم ہے اور اندھے لنگڑے اور پاؤں کٹے پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ لوگ عاجز ہیں ف اور اگر مولیٰ نے یا شوہر نے غلام یا۔

زوجہ کو اجازت دے دی تو چاہیئے کہ فرض کفایہ ہو جائے۔ مف۔ اور قرضدار پر بغیر اجازت قرضخواہ کے واجب نہیں ہے اور سا اگر قرضدار کی اجازت سے کوئی کفیل ہو اور خواہ کفیل مال ہو یا جان ہو تو اس سے اجازت لینا بھی شرط ہے۔ ھ۔ اور یہ اس وقت کہ قرضہ فی الحال ہو اور اگر میعادی ہو تو جانا جائز ہے بشرطیکہ میعاد سے پہلے واپس آنا معلوم ہو۔ الذخیرہ۔ اور ایسے عالم پر بھی واجب نہیں ہے کہ اس سے بڑھ کر دوسرا نہ ہو۔ السراجیہ۔

اور جس شخص کے والدین یا ایک زندہ ہو تو بغیر ان کی اجازت کے فرض نہیں ہے جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث عبداللہ ابن عمرو اور ابو داؤد کی حدیث ابن مسعودؓ میں مصرح ہے اور بدون اجازت والدین کے کوئی سفر جس میں خطر ہو حلال نہیں ہے اور بے خطر حلال ہے جیسے طلب علم کے واسطے جانا۔ م ھ۔ فان ھجم العدو علی بلد وجب علی جمیع الناس الدفع تخرج المرأۃ بغیر اذن زوجھا والعبد بغیر اذن المولی لانہ صار فرض عین وملک الیمین ورق النکاح لا یظھر فی حق فروض الاعیان کمافی الصلوٰۃ والصوم بخلاف ماقبل النفیر لان بغیرھما مقنعا فلا ضرورۃ الی ابطال حق المولی والزوج۔ پھر اگر دشمن نے کسی ملک پر ہجوم کیا تو تمام لوگوں پر اس کا دفع کرنا واجب ہے حتی کہ زوجہ بغیر اجازت اپنے شوہر کے اور غلام بغیر اجازت اپنے آقا کے نکلیں گے۔ (اور شوہر وغیرہ منع کرنے سے گنہگار ہوگا۔ الذخیرہ) کیونکہ جہاد فرض عین ہو گیا اور ملک رقبہ و ملک نکاح کا اثر فرض عین میں ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ جیسے فرض نماز روزۂ رمضان میں کسی کو ممانعت کا حق نہیں بخلاف اس کے جب تک نفیر عام نہیں ہے بیشک مولے و شوہر کا حق مقدم ہے کیونکہ بغیر غلام و عورت کے کفایت ہو جاتی ہے تو مولی و شوہر کا حق باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ اور واضح ہو کہ جہاد فرض ہونے کے واسطے ایک قید دیگر ہے یعنی آدمی کو استطاعت ہو تو نا تمام مریض پر نکلنا واجب نہیں اور ہتھیاروں پر قادر ہونا بھی ضرور ہے اور اگر ایک شخص جانے کہ لڑے تو مارا جائے گا اور نہ لڑے تو قید ہوگا تو اس کو قتال واجب نہیں ہے۔ ش و غیرہ۔ ویکرہ الجعل ما دام للمسلمین فئ لانہ یشبہ الاجر ولا ضرورۃ الیہ لان مال بیت المال معد لنوائب المسلمین فاذا لم یکن فئ لاباس بان یقوی بعضھم بعضا لان فیہ دفع الضرر الاعلی بالحاق الادنی یؤیدہ ان النبی علیہ السلام اخذ دروعا من صفوانؓ وعمرؓ کان یغزی الاعزب عن ذی الحلیلۃ ویعطی الشاخص فرس القاعد۔ اور جہاد کے عوض کچھ مال لینا مکروہ ہے جب تک مسلمانوں کے بیت المال میں مال ہو کیونکہ یہ مزدوری کے مشابہ ہے اور کوئی ضرورت پیش نہیں آئی ہے کیونکہ بیت المال اسی واسطے ہے کہ مسلمانوں کے حوادث میں کام آوے۔ پھر اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو تو کچھ مضائقہ نہیں کہ بعضے بعضوں کو قوت دیں کیونکہ ایسا کرنے میں تھوڑا ضرر اٹھا کر بڑا یعنی کافروں کا ضرر دور کرنا ہوتا ہے۔ اور اس کی تائید یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین میں صفوان سے چند زرہیں لی تھیں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی واحمد۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ زوجہ والے مرد کی طرف سے بغیر زوجہ والے کو بھیجتے اور جو شخص جہاد میں جانے کے قابل نہ تھا اس کا گھوڑا جہاد میں جانے والے کو دیتے تھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ف۔ اور حدیث عبداللہ ابن عمرو رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غازی کے واسطے اپنا ثواب ہے اور مال سے اس کی مدد کرنے والے کو اپنے مال اور غازی دونوں کا ثواب ہے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور جعل سے یہاں مراد یہ ہے کہ یہاں غازیوں کے واسطے لوگوں سے مال لینا تاکہ ان کو قوت حاصل ہو اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام المسلمین لوگوں کو حکم کرے کہ بعضے بعضوں کو

زادراہ و گھوڑے ہتھیار سے مدد دیں۔

باب کیفیۃ القتال

واذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدینۃ او حصنا
یہ باب قتال کی کیفیت کے بیان میں ہے۔ دعوھم الی الاسلام لما روی ابن عباس رض ان النبی علیہ السلام ما قاتل قوما حتی دعاھم الی الاسلام۔ اور جب اہل اسلام دار الحرب میں داخل ہو کر کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کریں تو کافروں کو اسلام کی جانب بلاویں کیونکہ ابن عباس رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے قتال نہیں کیا یہاں تک کہ ان کو جانب اسلام بلایا۔ رواہ عبدالرزاق والحاکم بسند صحیح۔ ف۔ فان اجابوا کفوا عن قتالھم لحصول المقصود وقد قال صلعم امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ۔ الحدیث۔ پھر اگر کافروں نے دعوت اسلام کو قبول کر لیا تو ان کے قتال سے باز رہیں کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ لوگ لا الہ الا اللہ کہیں ف اور میرے رسول ہونے کا اقرار کریں اور جو کچھ میں لایا ہوں اس کو مانیں پس جس نے لا الہ الا اللہ کہا اس نے اپنا مال و جان محفوظ کر لیا مگر بحق اسلام اور اس کا حساب اللہ تعالیٰ پر ہے۔ البخاری و مسلم۔ وان امتنعوا دعوھم الی اداء الجزیۃ بہ امر رسول اللہ علیہ السلام امراء الجیوش ولانہ احد ما ینتھی بہ القتال علی ما نطق بہ النص وھذا فی حق من یقبل منہ الجزیۃ ومن لا تقبل منہ کالمرتدین وعبدۃ الاوثان من العرب لا فائدۃ فی دعائھم الی قبول الجزیۃ لانہ لا یقبل منھم الا الاسلام قال اللہ تعالیٰ تقاتلونھم او یسلمون۔ اور اگر کافروں نے اسلام سے انکار کیا تو ان کو جزیہ دینے کی طرف بلاویں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکروں کے سرداروں کو یہی حکم فرمایا اور اس لئے کہ موافق نص کے جن چیزوں سے قتال ختم ہوتا ہے یہ بھی ایک چیز ہے اور یہ حکم ایسے کافروں کے حق میں ہے جن سے جزیہ قبول ہوگا۔ اور جن لوگوں سے جزیہ قبول نہیں کیا جاتا ہے جیسے مرتد لوگ اور عرب کے بت پرست لوگ تو ان کو قبول جزیہ کی دعوت کرنا بے فائدہ ہے کیونکہ ان سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہ ہوگا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تقاتلونھم او یسلمون ف یعنی تم لوگ ان سے قتال کروگے یہاں تک کہ وہ مسلمان ہو جاویں اور حدیث بریدہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا نمازیوں کی جماعت پر کسی کو سردار کرتے تو اس کو اپنی ذاتی معاملہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھنے کی اور اپنے ساتھی مسلمانوں سے بھلائی کرنے کی وصیت فرماتے پھر کہتے کہ جہاد کرو اللہ تعالیٰ کے نام پر اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتال کرو جس نے اللہ تعالیٰ سے کفر کیا جہاد کرو اور خیانت یا غدر مت کرو اور کفار مقتولوں کو مثلہ مت کرو یعنی مقتول کے ہاتھ پاؤں ناک کان وغیرہ مت کاٹو اور کسی بچہ کو قتل مت کرو اور جب تو اپنے مشرک دشمنوں سے بھڑ جاوے تو ان کو تین باتوں میں سے ایک بات کی طرف دعوت کر الخ۔ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہے اور حدیث میں ہے کہ میں جزیرۂ عرب سے یہود و نصاریٰ کو نکال دوں گا یہاں تک کہ اس میں سوائے مسلمان کے کسی کو نہیں چھوڑوں گا۔ رواہ مسلم واحمد و ترمذی

فان بذلوها فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين لقول علی رضی اللہ عنہ انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا والمراد بالبذل القبول وكذا المراد بالاعطاء المذكور فيه فی القرآن والله اعلم - اور اگر کافروں نے جزیہ دینا قبول کیا تو ان کے واسطے وہی انصاف ہوگا جو مسلمانوں کے واسطے ہے اور انصاف سے وہی باران پر ہوگا - جو مسلمانوں پر ہوتا ہے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کافروں نے اس واسطے جزیہ دیا کہ ان کے خون مثل ہمارے خون کے اور ان کے مال مثل ہمارے مالوں کے محفوظ ہوں۔ رواہ الشافعی والدارقطنی - اور اس کی اسناد ضعیف ہے اور صحیحین کی حدیث ابوہریرہ وغیرہ سے یہ معنی ثابت ہیں - ولا يجوز ان يقاتل من لم تبلغه الدعوة الى الاسلام الا ان يدعوه لقوله عليه السلام فی وصيته امراء الاجناد فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله ولانهم بالدعوة يعلمون انا نقاتلهم على الدين لا على سلب الاموال وسبي الذرارى فلعلهم يجيبون فنكفى مؤنة القتال ولو قاتلهم قبل الدعوة اثم للنهى ولا غرامة لعدم العاصم وهو الدين او الاحراز بالدار فصار كقتل النسوان والصبيان - اور جائز نہیں ہے کہ ایسے کافر سے قتال کیا جائے جس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی ہے مگر آنکہ پہلے اس کو دعوت دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سرداران لشکر کو وصیت میں فرمایا کہ پہلے ان کو لا الہ الا اللہ کی دعوت دیں یعنی کلمہ توحید کی گواہی دیں۔

اور اس دلیل سے کہ وہ لوگ دعوت اسلام کی وجہ سے آگاہ ہو جائیں گے کہ ہم لوگ ان سے دین پر لڑتے ہیں اور ان کے اموال چھین لینے کے اور ان کے اہل وعیال قید کرنے کے واسطے نہیں لڑتے ہیں۔ پس امید ہے کہ وہ لوگ قبول کریں تو لڑائی کی مشقت بچ جاوے اور اگر دعوت اسلام سے پہلے ان لوگوں سے قتال کیا تو بوجہ ممانعت کے گناہگار ہوگا ولیکن ان مقتولوں کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ کوئی چیز موجب عصمت نہیں ہے - یعنی دین اسلام یا دار الاسلام کی حفاظت نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حملہ کرنے میں کافروں کی عورتیں یا بچے قتل ہو جاویں - ويستحب ان يدعو من بلغته الدعوة مبالغة فى الانذار ولا يجب ذلك لانه صح ان النبی عليه السلام اغار على بنی المصطلق وهم غارون وعهد الى اسامة ان يغير على ابنى صباحا ثم يحرق والغارة لا تكون بدعوة - اور جن کفار کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے ان کو بھی قتال سے پہلے دعوت کر لینا مستحب ہے تاکہ انذار میں مبالغہ ہو اور یہ بات واجب نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو مصطلق پر چھاپا مارا حالانکہ وہ غافل تھے۔ رواہ البخاری ومسلم - اور اسامہ بن زید سے عہد کر دیا تھا کہ فلسطین کے موضع ابنی پر صبح کو چھاپہ مارے پھر موضع جلا دے رواہ ابوداؤد وابن ماجہ - اور چھاپہ مارنا دعوت کے ساتھ نہیں ہے ہوتا ہے ف - اور اس زمانہ میں اسلام اگرچہ مشرق ومغرب میں مشتہر ہو گیا ہے تاہم بعضے ملک ایسے ہیں جن کو اسلام کا شعور نہیں ہے اور اگر اسلام پہنچ گیا لیکن ان کو جزیہ کا حال معلوم نہیں ہے تو قتال نہ کرنا چاہئے یہاں تک کہ جزیہ کی طرف بلا دے - لیکن اگر ان کو بطور استحباب دعوت اسلام کرنے میں غالب گمان سے ضرر معلوم ہو مثلاً وہ لوگ اپنا سامان مہیا کر لیں یا قلعہ کو درست کر لیں تو اس کو ترک کرے - مف - قال فان ابوا ذلك استعانوا بالله

علیہم وحاربوہم لقولہ علیہ السلام فی حدیث سلیمان بن بریدۃ فان ابوا ذلک فادعہم الی اعطاء الجزیۃ الی ان قال فان ابوھا فاستعن باللہ علیہم وقاتلہم ولانہ تعالیٰ ھو الناصر لاولیائہ والمدمر علی اعدائہ فیستعان بہ فی کل الامور۔ پھر اگر جزیہ دینے سے بھی انکار کیا تو اہل اسلام اللہ عزوجل سے استعانت چاہیں اور کفار سے قتال کریں حدیث سلیمان بن بریدہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اگر لا الہ الا اللہ کی گواہی دینے سے انکار کریں تو ان کو جزیہ ادا کرنے کی دعوت کر یہاں تک کہ فرمایا پھر اگر ادائے جزیہ سے بھی انکار کریں تو ان کے اوپر اللہ تعالیٰ سے استعانت طلب کر اور ان سے قتال کر۔ رواہ مسلم والاربعہ۔ اور اس دلیل سے بھی استعانت چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ ہی اپنے اولیاء کو فتح دینے والا اور اپنے اعداء کو ہلاک کرنے والا ہے تو جملہ امور میں اسی سے استعانت چاہی جائے گی۔

ولنصبوا علیہم المجانیق کما نصب رسول اللہ علیہ السلام علی الطائف وحرقوہم لانہ علیہ السلام احرق البویرۃ۔ اور کفار پر منجنیق قائم کریں جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف پر قائم کی تھی اور ان کو جلا دیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بویرہ کو جلا دیا۔ ف۔ منجنیق ایک بڑا گوپھن ہوتا ہے جس سے قلعوں پر پتھر مارتے تھے۔ اور اس زمانہ میں توپوں کی وجہ سے بیکار و متروک ہے لیکن حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ توپیں مارنا بھی جائز ہے۔ اور بویرہ کے جلانے کی حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود بنی نضیر کے درختان خرما جلا دیئے اور کاٹ ڈالے اور انہیں کا نام بویرہ تھا۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ۔ اور اس سے یہ نہیں نکلا کہ خود کفار کا جلانا جائز ہے لیکن ان کے فساد دور کرنے کے واسطے مثل قتل کے ان کا جلانا بھی جائز ہے۔

قال وارسلوا علیہم الماء وقطعوا اشجارہم وافسدوا زروعہم لان فی جمیع ذلک الحاق الکبت والغیظ بہم وکسر شوکتہم وتفریق جمعہم فیکون مشروعا۔ اور کافروں پر پانی رواں کریں یعنی اگر موقع پاویں تو ان کو غرق کر دیں اور ان کے درخت کاٹ ڈالیں اور ان کی کھیتیاں خراب کر دیں کیونکہ ان سب باتوں میں کافروں پر خواری اور غم ڈالنا اور ان کی شوکت توڑنا اور ان کی جماعت متفرق کرنا حاصل ہے تو یہ ہر ایک فعل مشروع ہوگا۔ ف۔ اور اگر غالب گمان سے اسلام کی فتح معلوم ہو تو پھلدار درختوں کا کاٹنا اور کھیتی برباد کرنا مکروہ ہے۔ م ف۔

ولا باس برمیہم وان کان فیہم مسلم اسیر او تاجر لان فی الرمی دفع الضرر العام بالذب عن بیضۃ الاسلام وقتل الاسیر والتاجر ضرر خاص ولانہ قلما یخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتبارہ لانسد بابہ۔ اور کافروں پر پتھر برسانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اگرچہ ان کے درمیان مسلمان قیدی یا تاجر ہو کیونکہ پتھروں سے مارنے میں مجمع اسلام سے ضرر عام دور ہوتا ہے۔ پس اگر مسلمان کا لحاظ کر کے ایسا کرنا ممنوع ہو تو جہاد کا دروازہ بند ہو جائے۔ ف۔ وعلی ہذا اگر کافروں کے قلعہ میں چند مسلمان خواہ قیدی یا تاجر کسی طرح ہوں تو قلعہ کے اندر توپوں کے گولے اتارنا بھی جائز ہے لیکن نیت کافروں کے قتل کی ہو اگرچہ مسلمان مارے جاویں۔

وان تترسوا بصبیان المسلمین او بالاساری لم یکفوا عن رمیہم لما بینا ویقصدون بالرمی الکفار لانہ ان تعذر التمییز فعلا فلقد امکن قصدا والطاعۃ بحسب الطاقۃ وما اصابوا منہم لا دیۃ علیہم ولا کفارۃ لان الجہاد فرض والغرامات لا تقرن بالفروض بخلاف حالۃ المخمصۃ لانہ لا یمتنع مخافۃ الضمان لما فیہ من احیاء نفسہ اما الجہاد فبنی علی اتلاف النفس فیمتنع حذر الضمان۔ اگر کافروں نے مسلمانوں کے بچوں یا مسلمان قیدیوں کو اپنے آگے

ڈھال بنایا تو بھی مجاہدین ان کو تیر یا پتھر مارنے سے نہ رکیں کیونکہ مسلمانوں کا عام ضرر دور کرنے کے واسطے قیدیوں یا بچوں کا ضرر برداشت کیا جائے گا۔ اور مجاہدین پتھروں یا تیروں کے مارنے میں کافروں کی نیت کریں۔ اگر مارنے میں مسلمانوں و کافروں کا امتیاز نہیں کر سکتے ہیں تو نیت میں یہ امتیاز کرنا ممکن ہے اور فرمانبرداری اسی قدر واجب ہوتی ہے جہاں تک بندہ کی وسعت میں ہو اور ران کی مار سے جو صدمہ مسلمانوں کے بچوں یا قیدیوں کو پہنچے ان پر کوئی دیت واجب نہ ہوگی اور کفارہ قتل بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ جہاد تو فرض ہے اور فرائض ادا کرنے کا لگاؤ تاوان سے نہیں ہوتا بخلاف حالت مخمصہ کے کیونکہ مخمصہ میں تاوان کے خوف سے باز نہ رہے اس لئے کہ اس میں اپنی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہے اور رہا جہاد تو وہ کافروں کی جان تلف کرنے پر مبنی ہے پس تاوان کے خوف سے باز رہے گا ف۔ توضیح یہ ہے کہ اگر بھوک سے آدمی کی حالت مخمصہ کی پہنچے یعنی اگر نہ کھائے تو مر جانے کا خوف ہے اور اس وقت کچھ میسر نہیں ہے سوائے غیر کے کھانے کے تو اس پر واجب ہے کہ غیر کا کھانا بقدر ضرورت کھالے مگر جو کچھ کھایا اس کا ضامن ہوگا تو باوجود فرض ہونے کے تاوان لازم آیا اسی طرح اس مقام پر بھی باوجودیکہ جہاد فرض ہے اگر مجاہدین کے تیر یا پتھر یا بندوق یا تلوار سے کوئی مسلمان قیدی یا مسلمانوں کا بچہ جن کو کافروں نے اپنے آگے ڈھال بنایا تھا مارا گیا تو چاہئے کہ اس وقت کافروں کو مغلوب کرنے کے واسطے مارنا جائز ہو ولیکن مسلمان مقتول کے عوض دیت یا کفارۂ قتل لازم ہو مگر مصنف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق بیان کیا کہ مخمصہ کی صورت میں اس وجہ سے تاوان برداشت کرے گا کہ خود اس کی جان بچتی ہے اور جہاد کی صورت میں تاوان نہیں برداشت کرے گا۔ کیونکہ یہاں تو کافروں کو ہلاک کرنا ہے پس اگر کافروں کے ہلاک کرنے میں اس پر دیت یا کفارۂ قتل لازم آوے تو وہ جہاد سے پرہیز کرے گا پس جہاد مسدود ہو جائے گا۔ حالانکہ دار الکفر میں ہر قلعہ کے اندر کوئی نہ کوئی مسلمان موجود ہوتا ہے تو کافر ہمیشہ اس کو اپنے آگے کریں گے تاکہ مجاہدین اپنے جہاد و حملہ سے باز رہیں اور اس میں اسلام کے واسطے ضرر عام ہے حالانکہ قطعاً ضرر عام کو شرع نے جائز نہیں رکھا اور یہ اسی جہت سے لازم آیا تھا کہ مجاہدین پر دیت لازم ہو تو ثابت ہوا کہ دیت لازم نہیں ہوتی ہے۔ م۔

اور واضح ہو کہ دار الکفر میں قرآن مجید یا عورتوں کا لے جانا اس خوف سے منع ہے کہ وہ کافروں کے قبضہ میں آجاویں اور ہتک حرمت ہو۔ قال ولا باس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمین اذا کان عسکرا عظیما یومن علیہ لان الغالب ھو السلامۃ والغالب کالمتحقق ویکرہ اخراج ذلک فی سریۃ لا یومن علیھا لان فیہ تعریضھن علی الضیاع والفضیحۃ وتعریض المصاحف علی الاستخفاف فانھم یستخفون بھا مغایظۃ للمسلمین وھو التاویل الصحیح لقولہ علیہ السلام لا تسافروا بالقرآن فی ارض العدو ولو دخل مسلم الیھم بامان لا باس بان یحمل معہ المصحف اذا کانوا قوما یوفون بالعھد لان الظاھر عدم التعرض والعجائز یخرجن فی العسکر العظیم لاقامۃ عمل یلیق بھن کالطبخ والسقی والمداواۃ فاما الشواب فمقامھن فی البیوت ادفع للفتنۃ ولا یباشرن القتال لانہ یستدل بہ علی ضعف المسلمین الا عند الضرورۃ ولا یستحب اخراجھن للمباضعۃ والخدمۃ فان کانوا لابد مخرجین فبالاماء دون الحرائر۔ اگر مجاہدین کا لشکر عظیم ہو جس پر

خوف نہ کیا جائے تو عورتوں اور مصاحف مجید کے ساتھ لے جانے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ غالب حالت سلامتی کی ہے اور غالب کا حکم مثل متحقق کے ہے اور اگر لشکر صغیر ہو جس کو سریہ کہتے ہیں تو عورتوں اور مصاحف کا لیجانا مکروہ ہے جبکہ لشکر پر خوف ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کو لے جانے میں ان کے ضائع اور فضیحت کرنے کا سامنا کرنا ہے اور مصاحف کو لے جانے میں ان کی حقارت ہے کیونکہ کفار جب ان پر قابو پا دیں گے تو مسلمانوں کو جلانے کے لئے ان کی حقارت کریں گے اور حدیث میں جو وارد ہوا کہ دشمنوں کے ملک میں قرآن کے ساتھ سفر مت کرو۔ کما رواہ البخاری ومسلم۔ تو اس کی تاویل صحیح یہی ہے کہ ان کی حقارت کا خوف ہے اور اگر کوئی مسلمان امان لے کر کافروں کے یہاں گیا تو اس کو اپنے ساتھ مصحف مجید لے جانے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ یہ کفار ایسی قوم ہوں کہ اپنا عہد پورا کرتے ہیں کیونکہ ظاہراً وہ تعرض نہیں کریں گے اور بوڑھی عورتیں لشکر عظیم کے ساتھ جاویں تاکہ کھانا پکانا اور پانی پلانا و مریضوں و زخمیوں کا علاج کرنا اور اس کے مانند کام کریں کمافی حدیث انس رواہ ابوداؤد۔

اور رہیں جوان عورتیں تو ان کا اپنے گھروں میں ٹھہرنا لازم ہے کہ اس میں فتنہ زیادہ تر دور رہے گا اور عورتیں قتال نہ کریں کیونکہ اس سے مسلمانوں کا ضعف ہوگا اور یہاں اگر ضرورت ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر مجاہدین اپنی بیبیوں کو بغرض جماع وخدمت کے ساتھ لے جائیں تو یہ بھی بہتر نہیں ہے اور اگر خواہ مخواہ لے جانا ہی ضرور ہو تو باندیوں کو لے جائیں نہ آزادیوں کو ف اور اصح یہ ہے کہ بوڑھی عورتوں کا بھی لے جانا جائز نہیں ہے الذخیرہ۔ اور مصحف مجید کے مانند ہر ایسی کتاب کا لے جانا ممنوع ہے جس کی تعظیم واجب ہو جیسے کتب حدیث وفقہ۔ ت۔ اور اگر امام نے کسی شہر کو فتح کیا اور اس میں کوئی مسلمان یا ذمی ہے جو خاص طور پر نہیں پہچانا گیا ہے تو ان میں سے کسی کا قتل کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص باہر نکل گیا تو باقیوں کا قتل جائز ہے مف۔ ولا تقاتل المرأۃ الا باذن زوجھا ولا العبد الا باذن سیدہ لما بینا الا ان یھجم العدو علی بلد للضرورۃ۔ اور کوئی عورت قتال نہ کرے مگر اپنے شوہر کی اجازت سے اور کوئی غلام قتال نہ کرے مگر اپنے مولیٰ کی اجازت سے کیونکہ بغیر ضرورت کے شوہر و مولیٰ کا حق مقدم ہے لیکن اگر کسی شہر پر دشمن ہجوم کریں تب بوجہ ضرورت کے بلا اجازت جائز ہے ف ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ سفروں میں بہتر ساتھی چار عدد ہیں اور چھوٹے لشکروں میں بہتر لشکر چار سو ہیں اور بڑا لشکر چار ہزار بہتر ہے اور جب بارہ ہزار ہوں تو کمی کی وجہ سے مغلوب نہ ہوں گے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور کمتر سریہ تین عدد ہیں اور ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ یکصد ہیں۔ وینبغی للمسلمین ان لا یغدروا ولا یغلوا ولا یمثلوا لقولہ علیہ السلام لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا والغلول السرقۃ من المغنم والغدر الخیانۃ ونقض العھد والمثلۃ المرویۃ فی قصۃ العرنیین منسوخۃ بالنھی المتاخر ھو المنقول۔ اور مسلمانوں کو چاہئے کہ غدر نہ کریں اور غلول نہ کریں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غلول نہ کیجیو اور غدر نہ کیجیو اور مثلہ نہ کیجیو۔ کمافی حدیث مسلم وغیرہ۔

اور مال غنیمت سے چوری کرنا غلول ہے اور عہد توڑنا اور خیانت کرنا غدر ہے اور مقتول کی ناک کان وغیرہ کاٹ کر شکل بگاڑنا مثلہ ہے اور عرنیہ والوں کے حال میں جو مثلہ مروی ہے وہ اس کے پیچھے ممانعت سے منسوخ ہے یہی منقول ہوا ہے ف عرنیہ والوں کا قصہ ہم سابق میں نقل کر چکے ہیں کہ عرنیہ کے چند لوگ آکر مسلمان ہوئے اور مدینہ میں بیمار ہوگئے تو آپ نے ان کو زکوٰۃ کے اونٹوں میں بھیجا کہ ان کا دودھ اور پیشاب پئیں۔

پھر جب اچھے ہو گئے تو چرواہوں کو قتل کر کے گلہ ہانک لے گئے مگر گرفتار کر کے لائے گئے۔ پس آپ نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کا اور ان کی آنکھوں میں سلائی پھیرنے کا حکم دیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ اور حضرت انسؓ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد کوئی خطبہ نہیں پڑھا مگر ضرور اس میں مثلہ سے منع کیا۔ رواہ البیہقی۔ اور صحیح کی بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرینہ والوں نے چرواہوں کی آنکھیں ببول کے کانٹوں سے پھوڑی تھیں تو ان کے قصاص میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق متقاصہ کے عرینہ والوں کی آنکھیں پھوڑیں اور ابن سعد نے بھی یہی روایت کی ہے اور ابن ابی شیبہ نے عمران ابن حصین سے روایت کی کہ بعد اس کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک خطبہ میں ہم کو صدقہ پر آمادگی دلاتے اور مثلہ سے منع فرماتے تھے۔ اور بیہقی نے معرفت میں کہا کہ عرینہ والوں کا قصہ یا تو منسوخ ہے جیسا کہ قتادہ ابن سیرین سے مروی ہے اور یہی شافعی کا قول ہے یا عرینہ والوں کو مثلہ کرنا چرواہوں کا عوض تھا، میں کہتا ہوں کہ وجہ یہی ہے کہ مثلہ ہمیشہ سے ممنوع ہے اور عرینہ والوں سے قصاص لیا گیا تھا۔ ولا یقتلوا امرأة ولا صبیا ولا شیخا فانیا ولا مقعدا ولا اعمی لان المبیح للقتل عندنا هو الحراب ولا یتحقق منهم ولهذا لا یقتل یابس الشق والمقطوع الیمنی والمقطوع یده ورجله من خلاف والشافعی یخالفنا فی الشیخ والمقعد والاعمی لان المبیح عنده الکفر والحجة علیه ما بینا وقد صح ان النبی علیه السلام نهی عن قتل الصبیان والذراری وحین رای رسول الله صلی الله علیه وسلم امرأة مقتولة قال هاه ما کانت هذه تقاتل فلم قتلت۔ اور مسلمانوں پر واجب ہے کسی عورت کو یا طفل کو یا شیخ فانی کو یا لنگڑے یا اندھے کو قتل نہ کریں کیونکہ لڑائی ہمارے نزدیک قتل کو مباح کرنے والی ہے اور ان لوگوں سے متحقق نہیں ہو سکتی اسی واسطے جس کا ایک جانب کا دھڑ خشک ہو یا دایاں ہاتھ کٹا ہو یا ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا پاؤں کٹا ہو وہ بھی قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور شافعی رحمہ اللہ شیخ فانی ولنگڑے واندھے میں اس وجہ سے خلاف کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک قتل مباح کرنے والا کفر ہے اور حجت ان پر وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے اور حدیث میں ثابت ہوا کہ آپ نے عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع کیا اور ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو مقتول دیکھ کر فرمایا کہ ہاں یہ عورت تو نہیں لڑتی تھی پھر کیوں قتل کی گئی ف۔ اور شافعی کے دوسرے قول میں شیخ فانی اور اندھے ولنگڑے اور ہاتھ پاؤں کٹے نہیں قتل کئے جائیں گے اور یہی مالک واحمد کا قول ہے۔ کما فی الوجیز۔ اور عورتوں اور بچوں کے قتل سے ممانعت کی حدیث صحیح بخاری ومسلم میں ہے اور عورت مقتول دیکھ کر عورتوں اور بچوں کے قتل سے انکار فرمایا اور یہ معنی حدیث طبرانی وابن حبان واحمد وابن ماجہ میں مذکور ہیں بالجملہ عورتوں اور بچوں کے قتل ممنوع ہونے پر اجماع ہے اور واضح ہو کہ مراد اس سے یہ ہے کہ قصداً امتیاز کر کے عورت وبچہ کو قتل نہ کرے۔ اور جس صورت میں امتیاز ممکن نہیں ہے جیسے قلعہ پر دھاوا کرنے میں یا مشرکوں پر چھاپہ مارنے میں تو کچھ مواخذہ نہیں ہے کہ بچے یا عورتیں قتل ہو جائیں چنانچہ ابوداؤد وترمذی کی حدیث صعب ابن جثامہ میں مذکور ہے پھر شیخ فانی سے مراد وہ بوڑھا مرد ہے جو قتال نہیں کر سکتا اور صفیں بگڑ جانے کے وقت چلا کر دلیری نہیں دلاتا اور نہ حیلہ وتدبیر کر سکتا ہے اور نہ فنون جنگ میں صاحب رائے ہے ورنہ قتل کیا جائے گا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

درید ابن صمہ کو جو ایک سو بیس برس کا تھا قتل کر دیا کیونکہ وہ فنون جنگ میں ہوشیار وصاحب رائے تھا و بالجملہ ان لوگوں کا قتل اسی وقت تک نہیں جائز ہے کہ ان سے ضرر نہ ہو اور واستثنا فرمایا۔ قال الا ان یکون احد ھولاء ممن لہ رای فی الحراب او تکون المرأۃ ملکۃ لتعدی ضررھا الی العباد وکذا یقتل من قاتل من ھؤلاء دفعا لشرہ ولان القتال مبیح حقیقۃ ولا یقتلوا مجنونا لانہ غیر مخاطب الا ان یقاتل فیقتل دفعا لشرہ غیر ان الصبی والمجنون یقتلان ماداما یقاتلان وغیرھما لا باس بقتلہ بعد الاسر لانہ من اھل العقاب لتوجہ الخطاب نحوہ وان کان یجن ویفیق فھو فی حال افاقتہ کالصحیح —

لیکن اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص لڑائی میں رائے وتدبیر رکھتا ہو یا عورت ملکہ ہو تو اس کو قتل کرنا جائز ہے کیونکہ اس کا ضرر بندوں پر پہنچتا ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص قتال کرے تو وہ بھی قتل کیا جائے گا تاکہ اس کا ضرر دور رہو۔ اور اس لئے کہ قتال درحقیقت اس کا قتل مباح کرتا ہے۔ (اور اسی طرح جو راہب اپنی صومعہ یا گرجا گھر میں ہو اور لوگوں سے ملتا نہ ہو اس کا قتل بھی نہیں جائز ہے) اور مسلمانوں کو چاہیئے کہ مجنون کو قتل نہ کریں کیونکہ اس کو شریعت کا خطاب نہیں ہے لیکن اگر وہ لڑائی کرے تو قتل کر دیا جائے گا تاکہ ضرر دور رہو۔ لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک طفل ومجنون کا قتل کرنا اسی وقت تک جائز ہے کہ جب تک یہ دونوں لڑتے رہیں یعنی بعد قید کر لینے کے ان کو قتل نہیں جائز ہے اور باقیوں کے قتل میں بعد قید کے مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ اہل عذاب سے ہیں کیونکہ عقل وبلوغ کی وجہ سے ان پر حکم الٰہی متوجہ ہو چکا ہے اور اگر وہ کبھی مجنون اور کبھی اچھا ہو جاتا ہو تو وہ افاقہ کی حالت میں مثل تندرست کے ہے۔ ویکرہ ان یبتدئ اباہ من المشرکین فیقتلہ لقولہ تعالٰی وصاحبھما فی الدنیا معروفا ولانہ یجب علیہ احیائہ بالانفاق فیناقضہ الاطلاق فی افنائہ۔ اور مشرکوں میں سے اپنے باپ کو پیش قدمی کر کے قتل کرنا مکروہ ہے کیونکہ اللہ تعالٰی نے فرمایا وصاحبھما فی الدنیا معروفا یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اچھی طور پر زندگی بسر کر (پس اگر باپ مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں سے قتال کرنے آیا اور بیٹا مجاہدین میں ہے تو یہاں بھلائی یہی ہے کہ اپنی طرف سے پیش قدمی کر کے باپ کو قتل نہ کرے) اور اس دلیل سے کہ بیٹے پر واجب ہوتا ہے کہ نفقہ دے کر باپ کو زندہ رکھے تو اس کو مار ڈالنے کی مطلقاً اجازت ہونا اس کے منافی ہوگا۔ فان ادرکہ امتنع علیہ حتی یقتلہ غیرہ لان المقصود یحصل بغیرہ من غیر اقتحامہ المأثم وان قصد الاب قتلہ بحیث لا یمکنہ دفعہ الا بقتلہ لا باس بہ لان مقصودہ الدفع الا تری انہ لو شھر الاب المسلم سیفہ علی ابنہ ولا یمکنہ دفعہ الا بقتلہ لما بینا فھذا اولی۔ پھر اگر باپ نے بیٹے کو پایا یعنی دونوں کا لڑائی میں مقابلہ ہو گیا۔ مف۔ یا یہ معنی کہ بیٹے نے باپ کو پایا تو اس کو روک رکھے یہاں تک کہ دوسرا شخص اس کو قتل کر دے (یعنی باپ چاہتا ہے کہ اس کو قتل کر ڈالے ولیکن بیٹے کو یہ قدرت ہے کہ اپنے آپ کو بچا کر باپ کو قتل کر دے تو بیٹے کو چاہیئے کہ سوائے قتل کے دوسرے طور پر اس کو لڑائی میں مشغول رکھے مثلاً اس کے گھوڑے کی کونچے کاٹ دے یا گھوڑے سے گرا دے یا کسی جگہ اس کو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ کوئی دوسرا مسلمان آکر اس کو قتل کر دے اور یہی حکم ماں ودادی دادا وغیرہ محارم کا ہے۔ مف) کیونکہ جو مقصود ہے وہ بغیر اس کے ارتکاب گناہ کے غیر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اور اگر کافر باپ نے اس کو قتل کرنا چاہا حالانکہ یہ کسی طرح دفع نہیں)

کر سکتا سوائے اس کے کہ باپ کو قتل کر دے تو ایسی صورت میں قتل کرنا کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ فرزند مسلم کا قصد یہ ہے کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مسلمان باپ نے اپنے بیٹے پر تلوار کھینچی اور بیٹا کسی طرح دفع نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ خود باپ کو قتل کر دے تو اس کو قتل کر نا روا ہے اسی جہت سے کہ وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنا چاہتا ہے تو یہاں کافر باپ کو قتل کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔ ف۔ اور بیٹے کو روا نہیں ہے کہ باپ کو چھوڑ کر بھاگ جاوے کیونکہ ایسا کرنے میں بیٹا مسلمانوں کا دشمن ٹھہرایا جائے گا۔ اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ کافر باپ کو بھاگ جانے دے بلکہ اس کو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ دوسرا اس کو قتل کرے اور اگر اس طرح روکنے میں خود قتل ہوتا ہو تو باپ کو قتل کر دے۔ کیونکہ اس پر اپنی جان کی حفاظت فرض ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر باپ و بیٹا دونوں سفر میں ہوں اور دونوں پیاس سے مرنے لگے اور بیٹے کے پاس صرف اس قدر پانی ہے کہ ایک کی جان بچ سکتی ہے تو بیٹے پر فرض ہو گا کہ اپنی جان بچاوے ورنہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے والا ہو گا۔ اور اگر کسی نے اپنے کافر باپ کو سنا کہ وہ اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدی کے ساتھ ذکر کرتا ہے تو بیٹے کو روا ہے کہ اس کو قتل کر دے کیونکہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی زبان سے سنا کہ وہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دیتا ہے۔ پس ضبط نہ ہوا اور اس کو قتل کر دیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ پر کچھ انکار نہیں فرمایا اور واضح ہو کہ اگر باپ مسلمان ہو اور بیٹا مشرکوں کی طرف ہو تو باپ کے واسطے مکروہ نہیں ہے کہ کافر بیٹے کو قتل کر دے اور اسی طرح چچا و ماموں و دیگر ذوی الارحام اگر کافر ہوں اور کافروں کی طرف سے لڑنے آویں تو ان کا قتل کرنا مکروہ نہیں ہے اور اگر یہ لوگ مسلمان ہوں ولیکن خلیفۂ اسلام سے باغی ہوں تو مکروہ ہے کہ مثل باپ کے پیش قدمی کر کے ان کو قتل کر دے۔ اور اگر باپ محصن نے زنا کیا اور بیٹا بھی ایک گواہ ہے حتیٰ کہ رجم کا حکم ہوا اور گواہ پہلے رجم کرتے ہیں تو چاہیئے کہ قتل کا قصد نہ کرے بلکہ کنکری پھینک مارے۔ م۔ف۔

باب الموادعة ومن يجوز امانه

یہ باب مصالحت میں اور جس کی امان جائز ہے اس کے بیان میں ہے۔ واذا رای الامام ان يصالح اهل الحرب او فريقا منهم فكان في ذلك مصلحة للمسلمين فلا باس به لقوله تعالى وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ ووادع رسول الله عليه السلام اهل مكة عام الحديبية على ان يضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين ولان الموادعة جهاد معنى اذا كان خيرا للمسلمين لان المقصود وهو دفع الشر حاصل به ولا يقتصر الحكم على المدة المروية لتعدى المعنى الى ما زاد عليها بخلاف ما اذا لم تكن خيرا لانه ترك الجهاد صورة ومعنى اگر امام نے مسلمانوں کے واسطے بہتر دیکھا کہ اہل حرب سے یا ان میں کے کسی فریق سے مصالحہ کریں حالانکہ ایسا کرنے میں مسلمانوں کے حق میں بہتری ہے تو صلح کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله۔ یعنی اگر کافر لوگ مصالحت کے واسطے جھکیں تو تو بھی مصالحت کے واسطے جھک اور اللہ تعالیٰ پر توکل کر اور رسول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں اہل مکہ کے ساتھ دس برس تک اس شرط پر مصالحہ کیا کہ

آپ کے اور کافروں کے درمیان لڑائی موقوف رہی۔ رواہ ابوداؤد واحمد وغیرہ۔

اور اس دلیل سے جائز ہے کہ مصالحہ بھی ازراہ معنی جہاد ہے جبکہ مسلمانوں کے واسطے بہتر ہو کیونکہ شر دفع کرنا جو اصلی مقصود جہاد ہے وہ اس سے حاصل ہے۔ اور واضح ہو کہ دس برس کی مدت جو روایت کی گئی ہے تو صلح جائز ہونا اسی مدت پر مقصود نہیں ہے کیونکہ جس معنی کی وجہ سے جواز ہے وہ اس سے زیادہ مدت تک بھی متعدی ہے یعنی اگر زیادہ مدت تک مصلحت ہو تو بھی جائز ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب مصالحہ میں مسلمانوں کے حق میں مصلحت نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے جہاد کا چھوڑنا ازراہ ظاہر و باطن دونوں طرح لازم آتا ہے ف۔ بالجملہ مصلحت کی صورت میں بالاتفاق سب فقہاء کے نزدیک جائز ہے اور غیر مصلحت میں بالاجماع نہیں جائز ہے اور بیہقی نے کہا کہ اہل مکہ کی صلح دو برس تک چند راویوں نے روایت کی۔ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ صلح دو برس تک باقی رہی تھی ورنہ قرارداد صلح دس برس کے واسطے تھی اور بیہقی کا یہ کلام خوب ہے اور وجہ یہ ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت میں بنوخزاعہ تھے اور قریش نے بنوبکر کی مدد کر کے خزاعہ پر حملہ کیا۔ پس قریش نے جب یہ عہد توڑا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چڑھائی کر کے مکہ فتح کر لیا اور یہ دو برس کے بعد ہوا۔ مف۔ وان صالحھم مدۃ ثم رای نقض الصلح انفع نبذ الیھم الامام و قاتلھم لانہ علیہ السلام نبذ الموادعۃ التی کانت بینہ وبین اھل مکۃ ولان المصلحۃ لما تبدلت کان النبذ جھادا و ایفاء العھد ترک الجھاد صورۃ ومعنی فلا بد من النبذ تحرزا عن الغدر وقد قال علیہ السلام فی العھود وفاء لاغدر ولا بد من اعتبار مدۃ یبلغ فیھا خبر النبذ الی جمیعھم ویکتفی فی ذلک بمضی مدۃ یتمکن ملکھم بعد علمہ بالنبذ من انفاذ الخبر الی اطراف مملکتہ لان بذلک ینتفی الغدر۔

اور اگر امام نے کافروں سے ایک مدت کے واسطے صلح کی پھر اس نے صلح توڑ دینا مصلحت دیکھا تو امام عہد توڑنے کی خبر کافروں کو بھیج دے اور ان سے قتال کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ عہد جو آپ کے اور اہل مکہ کے درمیان تھا قریش پر پھینک دیا یعنی توڑ کر قریش کو آگاہ کر دیا۔ (یعنی جب ڈیڑھ برس کے بعد قریش نے بنوبکر کے ساتھ ہو کر بدعہدی سے خزاعہ پر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف تھے حملہ کر کے قتل کیا تو آپ نے قریش پر ان کا عہد پھینک مارا اور لڑائی کا سامان کر کے مکہ پر چڑھائی کی۔ کما رواہ البیہقی وغیرہ) اور اس دلیل سے کہ جب مسلمانوں کی مصلحت بدل گئی تو عہد پھینک دینا جہاد ہے اور عہد کو پورا کرنا ظاہر و باطن ترک جہاد ہے۔ (حالانکہ ظاہر و باطن دونوں طرح ترک جہاد جائز نہیں) تو عہد پھینک دینا ضرور ہوا اور پھینک دینے کے یہ معنی کہ کافروں کو آگاہ کرے کہ ہم نے تمہارا عہد تم کو پھیر دیا تاکہ غدر سے پرہیز ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عہود کے حق میں فرمایا کہ عہد وفا ہے اور غدر نہیں ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ اور اس کے واسطے ایک ایسی مدت معتبر ہونا ضرور ہے جس میں معاہدہ رد کرنے کی خبر کافروں کے سب میں پہنچ جاوے اور اس کے واسطے حقیقۃً آگاہی ضرور نہیں ہے بلکہ اتنی مدت گزرنا کافی ہے کہ کافروں کا بادشاہ معاہدہ رد ہونے سے آگاہ ہو کر اپنے اطراف مملکت میں خبر پہنچا سکے کیونکہ ایسا کرنے سے بدعہدی نہ ہوگی ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب کافروں کے بادشاہ کو آگاہ کیا کہ ہم نے عہد توڑ دیا تو اس کے بعد فوراً حملہ نہ کرے کیونکہ وہ لوگ عہد کے دھوکے پر لڑائی سے غافل ہیں تو فوراً حملہ کرنا بدعہدی ہوگا بلکہ اتنی مدت تک مہلت دے کہ سب کفار آگاہ ہو جائیں۔ لیکن سب کے آگاہ ہونے کا ہم کو علم نہیں ہو سکتا تو اتنی مدت گزر جانا کافی ہے کہ جس میں کافروں کا بادشاہ اپنے اطراف مملکت میں خبر بھیج کر سب کو آگاہ کر سکتا ہے۔ چنانچہ امیر معاویہ نے کفار روم کے

ساتھ معاہدہ کیا پھر لشکروں کو لے کر کافروں کی طرف روانہ ہوئے پھر ان کو عہد گزرنے کی اطلاع دے کر چاہا کہ ان پر حملہ کریں کہ ناگاہ ایک شخص گھوڑے پر سوار یہ کہتا ہوا کہ اللہ اکبر اللہ اکبر وفا لا غدر پیچھے سے آتا ہے پھر دیکھا گیا تو وہ عمرو ابن عبسہ صحابی ہیں، معاویہؓ نے ان سے دریافت کیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جس شخص سے کسی قوم کے درمیان عہد ہو تو وہ اس مدت کے اندر کوئی گرہ مضبوط نہ کرے اور نہ کھولے یہاں تک کہ مدت گزر جاوے یا عہد توڑنے کی اطلاع ان کو بھی یکساں دے دے پس یہ سن کر معاویہؓ اپنا لشکر لے کر لوٹ آئے۔ رواہ احمد و ابو داؤد و ترمذی ونسائی و ابن ماجہ و ابن حبانؒ۔ اور معنی یہ ہیں کہ مدت کے درمیان حملہ کا سامان مہیا نہ کرے مگر اس طور سے کہ ان کو بھی اطلاع دے دے تاکہ وہ لوگ بھی سامان کر سکیں۔ وان بدؤا بخيانة قاتلهم ولم ينبذ اليهم اذا كان ذلك باتفاقهم لانهم صاروا ناقضين للعهد فلا حاجة الى نقضه بخلاف ما اذا دخل جماعة منهم فقطعوا الطريق ولا منعة لهم حيث لا يكون هذا نقضا للعهد ولو كانت لهم منعة فقاتلوا المسلمين علانية يكون نقضا للعهد في حقهم دون غيرهم لانهم بغير اذن ملكهم ففعلهم لا يلزم غيرهم حتى لو كان باذن ملكهم صاروا ناقضين للعهد لانه باتفاقهم معنى۔ اور اگر کافروں نے خود بدعہدی کی ابتداء کی تو امام ان سے قتال کرے اور عہد توڑنے کی خبر ان کو نہیں بھیجے گا بشرطیکہ انہوں نے متفق ہو کر بدعہدی کی ہو یا کافروں کے کسی گروہ قوی نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے خیانت کی ہو۔ ف۔ کیونکہ جب ان لوگوں نے خود عہد توڑا تو اب اس کے توڑنے کی حاجت نہیں رہی بخلاف اس کے اگر کافروں کی ایک جماعت نے جن کو قوت وشوکت حاصل نہیں ہے دار الاسلام میں گھس کر رہزنی کی تو یہ عہد توڑنا نہیں ہے اور اگر ان رہزنوں کی قوت منعت حاصل ہو اور انہوں نے علانیہ مسلمانوں سے قتال کیا ہو تو یہ انہیں رہزنوں کے حق میں عہد شکنی ہوگا باقی کافروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ ان کا یہ فعل بدون اپنے بادشاہ کے اذن کے ہے اور ان کا فعل دوسروں پر لازم نہ ہوگا حتی کہ اگر اپنے بادشاہ کی اجازت سے یہ فعل کیا ہو تو سب کفار عہد توڑنے والے ہو جائیں کیونکہ درمعنی وہ سب اس پر متفق ہوئے ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر بعضے کافروں نے عہد کے خلاف مسلمانوں سے قتال کیا۔ پس اگر چند آدمی ہیں جن کو مقابلہ کی طاقت نہیں ہے تو یہ چور ہوں گے اور عہد نہیں ٹوٹے گا اور اگر ان کو مقابلہ کی طاقت ہے تو دیکھا جائے کہ اگر انہوں نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے ایسا کیا تو سب کی طرف سے بدعہدی ہے اور اگر بدون اجازت بادشاہ کے ایسا کیا تو صرف اسی جماعت کا عہد ٹوٹا حتی کہ امام کو اختیار ہے کہ ان کو گرفتار کر کے چاہے غلام بنا دے یا قتل کر دے اور باقی کافروں کا عہد قائم رہے گا۔ واذا رأى الامام موادعة اهل الحرب وان ياخذ على ذلك مالا فلا باس به لانه لما جازت الموادعة بغير المال فكذا بالمال لكن هذا اذا كان بالمسلمين حاجة اما اذا لم يكن لا يجوز لما بينا من قبل والماخوذ من المال مصارف الجزية هذا اذا لم ينزلوا بساحتهم بل ارسلوا رسولا لانه في معنى الجزية اما اذا احاط الجيش بهم ثم اخذ المال فهو غنيمة يخمسها وتقسم الباقي بينهم لانه ماخوذ بالقهر معنى - اور اگر امام کی رائے میں آیا کہ کافروں سے صلح کرے صلح کے عوض مال لے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ جب بغیر مال کے صلح جائز

ہے تو مال لے کر بدرجۂ اولی جائز ہے لیکن یہ اس وقت ہے کہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو اور اگر نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ اللہ کا کلمہ بلند کرنے کے واسطے جہاد کرے اور بغیر ضرورت کے مال لے کر جہاد چھوڑنا نہیں جائز ہے ہاں بضرورت جائز ہے کیونکہ معنی میں جہاد ہے پھر جو مال لیا گیا وہ اسی طور پر صرف کیا جائے گا جو جزیہ کا مصرف ہے اور یہ جزیہ کا حکم ہونا اس وقت ہے کہ مسلمانوں کا لشکر ان کے ڈانڈے پر نہ اترا ہو۔ بلکہ انہوں نے ایلچی بھیج کر صلح کی ہو کیونکہ یہ جزیہ کے معنی میں ہے اور اگر مسلمانوں کے لشکر نے ان کو گھیرا پھر ان سے مال لے کر ان سے صلح کی تو یہ مال غنیمت ہے کہ اس کے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ لے کر باقی چار حصہ سب مجاہدین میں تقسیم کئے جائیں کیونکہ یہ مال فی المعنی بطور مقہور کرنے کے لیا گیا ہے ف یعنی کافروں نے مجبور و مغلوب ہو کر مال دے کر صلح کی اور چونکہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہے۔ لہذا امام نے یہ صلح منظور کی تو یہ بھی مال غنیمت ہوا جیسے ظاہری قتال کے بعد مغلوب کر کے مال غنیمت آتا ہے۔ واما المرتدون فیوادعھم الامام حتی ینظر فی امرھم لان الاسلام مرجو منھم فجاز تاخیر قتالھم طمعا فی اسلامھم ولاتاخذ واعلیہ مالا لانہ لایجوز اخذ الجزیۃ منھم لما نبین۔ اور جو لوگ اسلام سے مرتد ہو گئے (اور کسی صوبہ پر غالب ہو کر خود مختار ہو گئے حتی کہ وہ صوبہ دار الحرب ہو گیا اور انہوں نے امام سے صلح کی درخواست کی اور امام کی رائے میں یہی مصلحت معلوم ہوا۔ ت ع۔) تو امام ان سے صلح کر لے یہاں تک کہ ان کے معاملہ میں غور کرے کیونکہ امید ہے کہ وہ لوگ مسلمان ہو جائیں تو اس امید پر ان سے لڑائی میں تاخیر کرنا جائز ہے اور صلح پر ان لوگوں سے مال نہ لیا جائے گا کیونکہ مرتدوں سے جزیہ لینا جائز نہیں ہے چنانچہ باب الجزیہ میں ہم بیان کریں گے۔ ولو اخذہ لم یردہ لانہ مال غیر معصوم ولو حاصر العدو المسلمین وطلبوا الموادعۃ علی مال یدفعہ المسلمون الیھم لایفعل الامام لما فیہ من اعطاء الدنیۃ والحاق المذلۃ باھل الاسلام الا اذا خاف الھلاک لان دفع الھلاک واجب بای طریق یمکن۔ اور اگر مرتدوں سے مال لے لیا تو ان کو واپس نہ کرے گا کیونکہ یہ مال محترم نہیں ہے اور اگر کافروں نے مسلمانوں کا محاصرہ کیا اور انہوں نے چاہا کہ مسلمان ان کو مال دے کر صلح کریں تو امام اس کو منظور نہیں کرے گا کیونکہ ایسا کرنے میں دیت دینا اور اہل اسلام پر ذلت لانا ہوگا لیکن اگر ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہے کیونکہ جس طرح ممکن ہو ہلاکت دور کرنا واجب ہے ف یعنی خواہ مال دینے سے یا قتال کرنے سے جس طرح ہلاکت دور ہو سکے دور کرنا چاہئے۔ ولا ینبغی ان یباع السلاح من اھل الحرب ولا یجھز الیھم لان النبی علیہ السلام نھی عن بیع السلاح من اھل الحرب وحملہ الیھم ولان فیہ تقویتھم علی قتال المسلمین فیمنع من ذلک وکذا الکراع لما بینا وکذا الحدید لانہ اصل السلاح وکذا بعد الموادعۃ لانہ علی شرف النقض اوالانقضاء فکانوا علینا وھذا ھو القیاس فی الطعام والثوب الا انا عرفناہ بالنص فانہ علیہ السلام امر ثمامۃ ان یمیر اھل مکۃ وھم حرب علیہ۔ حربی کافروں کے ہاتھ ہتھیار بیچنا نہیں چاہئے اور تاجر لوگ بھی ہتھیاروں کے گٹھے ان کی طرف نہ لے جاویں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حربی کافروں کے ہاتھ ہتھیار بیچنے اور ان کی طرف لادے لے جانے سے منع فرمایا۔ رواہ البزار وعلقہ البخاری۔ اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں سے لڑنے پر تقویت دینا ہوگا پس اس سے منع کیا جائے گا اور اسی دلیل سے ان کے ہاتھ گھوڑے بیچنے کا بھی یہی حکم ہے اور یہی لوہے کا حکم ہے۔ کیونکہ

ہتھیاروں کا مادہ یہی ہے اور اسی طرح صلح کے بعد بھی ان چیزوں کو حربیوں کے ہاتھ بیچنا یا وہاں لے جانا ممنوع ہے۔ کیونکہ صلح تو اس قابل ہے کہ ٹوٹ جائے یا اس کی مدت گزر جائے گی تو اس کا ضرر ہم لوگوں پر ہوگا اور اناج و کپڑے کے بارے میں قیاساً یہی حکم ہوتا لیکن ہم نے نص سے اس کا جواز معلوم کیا کیونکہ آنحضرت ﷺ نے ثمامہ بن اثال کو اجازت دی کہ اہل مکہ کو کھانے کا اناج بھیجے حالانکہ اہل مکہ آپ سے لڑائی کرتے تھے۔ اور اس کا قصہ یہ ہے کہ آپ نے ثمامہ کو قید کر کے مسجد کے ستون میں باندھا اور تین دن کے بعد کھول دیا۔ پس ثمامہ چلا گیا اور تھوڑی دیر کے بعد نہا کر واپس آیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اسلام لایا پھر وہ اپنی قوم میں گیا تو قریش نے اس سے کہلا بھیجا کہ تو دین سے خارج ہو گیا تو اس نے جواب دیا کہ نہیں میں بہتر دین میں داخل ہوا ہوں اور وہ دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اور قسم کھائی کہ واللہ تم کو یمامہ سے ایک دانہ نہیں ملے گا جب تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجازت نہ فرمائیں۔ پس قریش نے پریشان ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو لکھا اور بھلائی پر قسم دلائی تو آپ نے ثمامہ کو اجازت دی۔ کما رواہ ابن اسحق وابن ہشام والواقدی۔

فصل

اذا آمن رجل حر او امرأة حرة کافرا او جماعة او اهل حصن او مدینة صح امانهم ولم یکن لاحد من المسلمین قتالهم والاصل فیه قوله علیه السلام المسلمون تتکافأ دماؤهم ویسعی بذمتهم ادناهم ای اقلهم وهو الواحد ولانه من اهل القتال فیخافونه اذ هو من اهل المنعة فیتحقق الامان منه لملاقاته محله ثم یتعدی الی غیره ولان سببه لا یتجزی وهو الایمان وکذا الایمان لا یتجزی فیتکامل کولایة الانکاح — اگر کسی مرد آزاد یا عورت آزادہ نے کسی کافر کو یا ایک جماعت کفار کو یا کسی اہل قلعہ کو یا کسی شہر والوں کو امان دی۔ تو امان صحیح ہے اور مسلمانوں میں سے کسی کو ان کافروں سے قتال کرنا روا نہ ہوگا اور اصل اس میں یہ حدیث ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں اور ان کی ذمہ داری کے واسطے ان کا ادنی بھی سعی کرے گا یعنی مسلمانوں میں ادنی واعلی کا قصاص و دیت برابر ہے اور اگر ادنی یعنی ایک مسلمان بھی کسی کو پناہ دے تو وہ سب کے ذمہ لازم ہوگی۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ایک مرد آزاد بھی اہل قتال سے ہے تو اہل کفر اس سے خوف کریں گے۔ کیونکہ وہ اہل منعت سے ہے پس اس کی جانب سے امان صحیح ہو جائے گی کیونکہ امان اپنے محل پر واقع ہوئی ہے کیونکہ جس سے خوف تھا اس نے امان دی پھر یہ امان دوسرے مسلمانوں کی طرف متعدی ہوگی کیونکہ جو اس کا سبب ہے۔ یعنی ایمان وہ ٹکڑے نہیں ہو سکتا اور اسی طرح اس امان کے بھی ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو کل اہل ایمان کی طرف سے امان حاصل ہو گی۔ قال الا ان یکون فی ذلک مفسدة فینبذ الیهم کما اذا امن الامام بنفسه ثم رای المصلحة فی النبذ وقد بیناه ولو حاصر الامام حصنا وامن واحد من الجیش وفیه مفسدة ینبذ الامام الامان لما بینا ویؤدبه الامام لافتیاته علی رایه بخلاف ما اذا کان فیه نظر لانه ربما تفوت المصلحة بالتاخیر فکان معذورا۔ لیکن اگر مرد آزاد یا عورت آزادہ کے اس طرح پناہ دینے میں اسلام کے حق میں کوئی خرابی ہو تو امام اس عہد توڑنے کی اطلاع برابر کافروں کو دے دے جیسے امام نے بذات خود پناہ دی ہو پھر توڑ دینا مصلحت معلوم ہوا تو امان توڑنے کی اطلاع دیتا ہے۔ اور اگر امام نے کسی قلعہ کا محاصرہ کیا اور لشکر میں سے کسی شخص نے پناہ دے دی حالانکہ ایسا کرنے میں خرابی ہے تو امام اس امان توڑنے کی ان کو اطلاع دے دے اور اس لشکری کو بطور ادب کے کچھ سزا دے۔ کیونکہ اس نے اپنی رائے پر سبقت کی بخلاف اس کے اگر اس کے امان دینے میں مصلحت نظر آئے تو تادیب نہ کی جائے گی۔ کیونکہ کبھی تاخیر کرنے میں مصلحت جاتی رہتی ہے تو

وہ جلدی کرنے میں معذور ہوگا ف۔ اور حضرت ام ہانیؓ نے اپنے بعض دیوروں کو پناہ دی اور آنحضرت ﷺ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا بھائی علی کہتا ہے کہ میں فلاں شخص سے قتال کروں گا حالانکہ میں نے اس کو پناہ دی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تو نے پناہ دی ہم نے بھی اسے پناہ دی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت ام ہانیؓ نے عبداللہ ابن ابی ربیعہ اور حارث ابن ہشام اپنے دو دیور کو پناہ دی تھی اور یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے اور واضح ہو کہ طفل و مجنون کی پناہ بالاجماع نہیں جائز ہے اور غلام کا پناہ دینا جمہور کے نزدیک جائز ہے ولا یجوز امان ذمی لانہ متہم بہم وکذا لا ولایۃ لہ علی المسلمین۔ اور ذمی کا پناہ دینا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ کافروں کو پناہ دینے میں متہم ہے اور اس کی کوئی ولایت بھی مسلمانوں کے ذمہ نہیں ہے۔ قال ولا اسیر ولا تاجر یدخل علیہم لانہما مقہوران تحت ایدیہم فلا یخافونہما والامان یختص بمحل الخوف ولانہما یجبران علیہ فیعری الامان عن المصلحۃ ولانہم کلما اشتد الامر علیہم یجدون اسیرا او تاجرا فیتخلصون بامانہ فلا ینفتح لنا باب الفتح ومن اسلم فی دار الحرب ولم یہاجر الینا لا یصح امانہ لما بینا۔ اور جو مسلمان ان کے پاس قیدی ہے یا امن لے کر ان کے یہاں تجارت کو گیا ہے تو اس قیدی یا تاجر کا امان دینا حربیوں کے حق میں نہیں جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کافروں کے قبضہ میں مقہور ہیں تو کفار ان سے ڈرتے نہیں اور امان مختص بمحل خوف ہوتی ہے یعنی کفار کو جس سے خوف ہو اس کی امان جائز ہوتی ہے۔

اور اس دلیل سے کہ کفار ان دونوں پر امان کے واسطے جبر کریں گے پس یہ امان خارج از مصلحت ہوگی اور اس واسطے کہ اگر قیدی یا تاجر پا کر اس سے امان لے کر چھوٹ جائیں گے تو مجاہدین پر فتح کرنے کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ اور جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہو گیا اور ہجرت کر کے دار الاسلام میں نہیں آیا تو اس کا امان دینا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے کچھ خوف نہیں حالانکہ امان مختص بمحل خوف ہوتی ہے ف۔ اور واضح ہو کہ غلام یا تو مجور رہو گا یعنی تصرفات سے ممنوع ہوگا یا ماذون ہوگا یعنی اس کے مولی نے اس کو قتال کی اجازت دی ہے اور ان دونوں کے احکام میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یجوز امان العبد المحجور عند ابی حنیفۃؒ الا ان یاذن لہ مولاہ فی القتال وقال محمدؒ یصح وھو قول الشافعیؒ وابو یوسفؒ معہ فی روایۃ ومع ابی حنیفۃؒ فی روایۃ لمحمدؒ قولہ علیہ السلام امان العبد امان رواہ ابو موسی الاشعریؓ ولانہ مومن ممتنع فیصح امانہ اعتبارا بالماذون لہ فی القتال وبالموبد من الامان فالایمان لکونہ شرطا للعبادۃ والجہاد عبادۃ والامتناع لتحقق ازالۃ الخوف بہ والتاثیر اعزاز الدین واقامۃ المصلحۃ فی حق جماعۃ المسلمین اذ الکلام فی مثل ھذہ الحالۃ وانما لا یملک المسابقۃ لما فیہ من تعطیل منافع المولی ولا تعطیل فی مجرد القول ولابی حنیفۃؒ انہ محجور عن القتال فلا یصح امانہ لانہم لا یخافونہ فلم یلاق الامان محلہ بخلاف الماذون لہ فی القتال لان الخوف منہ متحقق ولانہ انما لا یملک المسابقۃ لما انہ تصرف فی حق المولی علی وجہ لا یعری عن احتمال الضرر فی حقہ والامان نوع قتال وفیہ ما ذکرناہ لانہ قد یخطی بل ھو الظاہر وفیہ سد باب الاستغنام بخلاف الماذون لانہ رضی بہ والخطاء نادر لمباشرتہ القتال وبخلاف المؤبد لانہ خلف عن الاسلام فھو بمنزلۃ الدعوۃ الیہ ولانہ مقابل بالجزیۃ ولانہ مفروض عند مسألتہم ذلک واسقاط الفرض نفع فافترقا ولو امن الصبی وھو لا یعقل لا یصح کالمجنون وان کان یعقل وھو محجور عن القتال فعلی الخلاف وان کان ماذونا لہ

فی القتال خالا مح انہ یصح بالاتفاق — اور غلام مجبور کا امان دینا امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے مگر اس صورت میں کہ مولی نے اس کو قتال کی اجازت دی ہو اور امام محمد نے کہا کہ صحیح ہے اور یہی شافعیؒ و مالک واحمدؒ کا قول ہے۔ اور ابو یوسف ایک روایت میں محمد کے ساتھ ہیں (اور اسی پر قدوری نے اعتماد کیا) اور دوسری روایت میں ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں (اور اسی پر مبسوط میں اعتماد کیا) اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ غلام کی امان بھی امان ہے اس کو ابو موسی اشعریؓ نے روایت کیا ہے (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے لیکن عبدالرزاق نے بسند جید فضیل سے روایت کی کہ ہم نے فارس کے ایک شہر کا ایک ماہ تک محاصرہ کیا پھر ایک روز ہم نے جانا کہ ہم صبح اس کو فتح کر لیں گے۔ پس ہم قتال سے واپس آئے اور وہاں ہمارا ایک غلام رہ گیا، پس کافروں نے اس سے پناہ مانگی تو اس نے امان نامہ لکھ کر ایک تیر کے ساتھ ان کو پھینک دیا پس ان لوگوں نے اپنے ہتھیار اتار کر اپنے کپڑے پہنے اور نکل کر ہمارے پاس آئے تو ہم نے ان سے کہا کہ تمہارا کیا حال ہے انہوں نے کہا کہ آپ لوگوں نے ہم کو امان دی ہے اور وہ امان نامہ نکال کر پیش کیا تو ہم نے کہا کہ یہ ایک غلام ہے اور غلام کو کسی بات کی طاقت نہیں ہے۔ تو انہوں نے کہا کہ ہم آپ کے غلام اور آزاد کو نہیں پہچانتے ہیں اور ہم تو امان پا کر آپ کے پاس حاضر ہوئے ہیں پس ہم نے یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا تو آپ نے جواب لکھا کہ مسلمان غلام بھی مسلمانوں میں ہے اور اس کی امان بھی مسلمانوں کی امان ہے۔ ورواہ ابن ابی شیبہ۔ مف) اور اس دلیل سے کہ غلام بھی مومن وصاحب قوت ہے تو اس کی امان بھی صحیح ہے۔ جیسے جس غلام کو قتال کی اجازت ہو اس کی امان صحیح ہوتی ہے اور جیسے غلام نے کسی کافر کو ذمی بننے کا عہد نامہ لکھ دیا تو صحیح ہوتا ہے اور غلام میں ہم نے ایمان کی شرط اس واسطے لگائی کہ عبادات کے واسطے ایمان شرط ہے اور جہاد بھی ایک عبادت ہے اور ہم نے صاحب قوت ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ اس سے خوف دور ہونا متحقق ہوتا ہے۔ اور غلام مجبور کو ماذون پر اس واسطے قیاس کیا۔ کہ دونوں کے امان دینے میں دین کا اعزاز کرنا اور مسلمانوں کے حق میں مصلحت قائم کرنا یکساں ہے اور یہ کلام ایسی صورت میں ہے کہ جب غلام کا امان دینا موافق مصلحت ہو اور رہا یہ کہ مجبور کو لڑائی کرنے کی قدرت نہیں ہے تو یہ اس وجہ سے کہ اگر خود مختار ہو تو مولی کی منفعت خدمت معطل ہو جائے۔ اور امان دینا صرف ایک قول ہے جس سے مولی کی خدمت میں کچھ حرج نہیں ہو سکتا۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ غلام قتال سے ممنوع ہے تو اس کی امان صحیح نہ ہوگی کیونکہ کفار کو اس سے خوف نہیں ہے تو امان اپنے موقع پر واقع نہ ہوگی بخلاف اس غلام کے جس کو قتال کی اجازت ہو کیونکہ اس سے خوف متحقق ہے۔ (لیکن ابن الہمام نے اس پر اعتراض کیا کہ کفار کو مجبور و ماذون میں کچھ امتیاز نہیں ہے تو ان کو سب سے خوف متحقق ہے) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام مجبور کو قتال کی قدرت نہیں کیونکہ وہ مولی کے حق میں اس طور پر تصرف ہوتا ہے کہ احتمال ضرر سے خالی نہیں ہے۔ اور امان دینا بھی ایک قسم کا قتال ہے اور قتال کرنے میں مولی کے حق میں ضرر ظاہر ہے کیونکہ غلام اس معاملہ میں شاید خطا کرے بلکہ یہی ظاہر ہے اور اس میں غنیمت حاصل ہونے کا دروازہ بند ہو جائے گا بخلاف غلام ماذون کے کیونکہ مولی اس کے کام پر راضی ہو چکا اور اس سے خطا ہو جانا شاذ و نادر ہے کیونکہ وہ قتال کر چکا ہے اور یہ حال عہد ذمہ کا نہیں

ہے یعنی اگر غلام مجبور نے کسی کافر کو ذمی ہونے کا عہد نامہ لکھ دیا تو وہ اس واسطے جائز ہوتا ہے کہ ذمی ہوجانا اس کافر سے مسلمان ہوجانے کا قائم مقام ہے تو یہ بمنزلہ دعوت اسلام کے ہے اور اس کے مقابل میں جزیہ بھی ہوتا ہے یعنی بہرصورت نفع ہے اور اس لئے کہ کفار جب ذمی ہونے کی درخواست کریں تو قبول کرنا فرض ہوتا ہے۔ اور فرض اتارنا عین نفع ہے تو عہد ذمہ میں اور لڑائی کی امان دینے میں فرق ظاہر ہوگیا اور اگر طفل نے امان دی حالانکہ وہ اسلام کو نہیں سمجھتا ہے تو اس کی امان مانند مجنون کے نہیں صحیح ہے اور اگر سمجھتا ہو مگر وہ قتال سے ممنوع ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور امام محمد اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح ہے۔ اور اگر اس کو قتال کی اجازت ہو تو اصح یہ کہ سب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہے۔

باب الغنائم وقسمتها

یہ باب مال ہائے غنیمت وان کے تقسیم کے بیان میں ہے۔ واذا فتح الامام بلدة عنوة ای قهرا فهو بالخیار ان شاء قسمها بین المسلمین کما فعل رسول الله علیه السلام بخیبر۔ اگر امام نے کسی شہر کو بطور عنوت یعنی قہر فتح کیا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے وہ ملک مسلمانوں میں تقسیم کردے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوبہ خیبر کو کیا تھا۔ وان شاء اقر اهله علیه ووضع علیهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج كذلك فعل عمرؓ بسواد العراق بموافقة من الصحابة ولم يحمد من خالفه وفي كل من ذلك قدوة فيتخير۔ اور چاہے وہاں کے لوگوں کو اس ملک پر برقرار رکھے اور ان پر جزیہ باندھے اور ان کی اراضی پر خراج باندھے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق پر بموافقت صحابہ رضی اللہ عنہم کیا تھا اور جس نے آپ سے مخالفت کی وہ محمود نہیں ہوا۔ بالجملہ بانٹ دینے میں فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش ہوا ہے پس سلطان جس کو چاہے اختیار کرے ف۔ زید ابن اسلم نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ایسا نہ ہو تا کہ پیچھے جو مسلمان ہوں ان کے واسطے کچھ نہ ہو تو جو شہر یا گاؤں میں فتح کرتا اس کو غازیوں میں تقسیم کردیتا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر میں کیا تھا۔ رواہ البخاری و مالک۔ اور سواد عراق پر بعد فتح کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہیں کے لوگوں کو اس غرض سے برقرار رکھا کہ آئندہ مسلمانوں کو جب کبھی ضرورت ہو اپنے قبضہ میں لاویں کیونکہ یہ برقراری لازمی نہیں ہوتی ہے۔ اور اس میں جمیع صحابہؓ نے موافقت کی سوائے بلال وسلمان وان کے ساتھیوں کے، پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو بلایا اور فرمایا کہ جو کچھ میں نے بموافقت صحابہؓ کیا ہے یہ حق ہے۔ ولیکن ان لوگوں نے نہ مانا اور اس کی حکمت کو نہ پایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم خیبر کو شاہد پیش کیا۔ پس دیگر صحابہؓ نے بعض حکمتوں کو بیان کرکے ان سے موافقت چاہی مگر انہوں نے کہا کہ یہ ہمارا حق ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ناخوش ہو کر بددعا کی کہ الٰہی بلال وان کے ساتھیوں کی مجھے کفایت فرما۔ چنانچہ ایک سال کے اندر ان سب کا انتقال ہوگیا۔ کذا ذکرہ تاج الشریعۃ۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ بددعا تو ان کے حق میں عین دعا ہوگئی کہ وہ اپنی مراد کو پہنچ گئے کیونکہ صحابہ سب ہی اس کی تمنا

کرتے تھے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا منہم من قضیٰ نحبہ ومنہم من ینتظر۔ پس یہ آیت صریح ہے کہ وہ لوگ موت کے منتظر رہتے لہذا جو صحابی جہاد میں شہید ہوتا کہتا فزت برب الکعبۃ یعنی قسم رب کعبہ کی میں اپنی مراد کو پہنچ گیا کیونکہ فیض دیدار و برکات انوار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور دار آخرت کے واسطے باکمال مستعد تھے لہذا جب سعید ابن جبیر تابعی کو حجاج ثقفی نے جو مشہور ظالم ہے جس نے ایک لاکھ سے زیادہ بیگناہ قتل کئے جب سعید کو قتل کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ تو میرے قتل سے پرہیز کر کیونکہ یہ تیرے حق میں بہتر نہیں ہے اس نے کہا کہ خاموش ہو۔ میں نے تجھ سے اچھے اچھے قتل کر ڈالے آپ نے فرمایا کہ تو سچ کہتا ہے جن کو تو نے قتل کیا ایسے لوگ تھے جو زندگی سے بیزار اور موت کی خواہش رکھتے تھے اور مجھ میں ابھی زندگی کی ایک رمق باقی ہے۔ پس میرا قتل کرنا تیرے حق میں برا ہوگا حجاج نے کچھ سماعت نہ کی ان کو شہید کر ڈالا۔ مگر رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت سعید رضؓ اعلیٰ شان کے ساتھ فرماتے ہیں کہ جلد آئیں تیرا منتظر ہوں۔ حجاج خواب سے نہایت پریشان چونکا، ہر چند اس کے وزراء و امراء نے تسلی دی مگر اس کو تسکین نہ ہوئی اور اس نے کہا کہ میرا یہ خیال نہیں ہے حتیٰ کہ چالیس دن کے بعد مر گیا۔ اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ میرا بندۂ مومن جب موت سے کراہت کرتا ہے حالانکہ موت اس کے لئے بہتر ہے تو میں اس کی ناگواری برداشت نہیں فرماتا اور نہیں چاہتا کہ اس کو صدمہ ہو۔ کما فی الصحیح۔

ظاہراً سعید ابن جبیر رضؓ نے جب اپنے دل میں ایک رمق زندگی کی خواہش دیکھی تو اسی سے استنباط کیا کہ حجاج ضرور اس عذاب میں پکڑا جائے گا۔ اسی واسطے اس کو نصیحت کی کہ میرے قتل سے درگزر کرے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حضرت عزرائیل نہایت محبوب کے ایلچی ہوتے تھے۔ فافہم۔ م۔ بالجملہ امام کو اختیار ہے کہ جو ملک قہر و غلبہ سے فتح کیا گیا چاہے اس کو غازیوں پر تقسیم کر دے اور چاہے وہاں والوں کو برقرار رکھ کر ان پر جزیہ و خراج باندھے۔ وقیل الاولی ھو الاول عند حاجۃ الغانمین والثانی عند عدم الحاجۃ لیکون عدۃ فی الزمان الثانی وھذا فی العقار اما فی المنقول المجرد لا یجوز المن بالرد علیھم لانہ لم یرد بہ الشرع فیہ وفی العقار خلاف الشافعیؒ لان فی المن ابطال حق الغانمین او ملکھم فلا یجوز من غیر بدل یعادلہ والخراج غیر معادل بقتلہ بخلاف الرقاب لان للامام ان یبطل حقھم راسا بالقتل والحجۃ علیہ ما رویناہ ولان فیہ نظرا لانھم کالاکرۃ العاملۃ للمسلمین العالمۃ بوجوہ الزراعۃ والمؤن مرتفعۃ مع ما انہ یحظی بہ الذین یاتون من بعد والخراج وان قل حالا فقد جل مالا ودوامہ وان من علیھم بالرقاب والاراضی یدفع الیھم من المنقولات بقدر ما تیھیا لھم العمل لیخرج عن حد الکراھۃ۔ اور بعض نے فرمایا کہ غازیوں کی ضرورت کے وقت ملک مفتوحہ تقسیم کر دینا بہتر ہے اور جب ضرورت نہ ہو تو وہاں کے لوگوں کو برقرار رکھنا بہتر ہے تاکہ آئندہ جب کبھی حاجت پیش آوے تو ان کے واسطے یہ سامان مہیا رہیں۔ پھر یہ سب اراضی غیر منقولہ کی صورت میں ہے اور رہا مال منقول تو اس کو بطور احسان کے وہاں کے لوگوں کو واپس دینا جائز نہیں وارد ہوا ہے اور غیر منقول یعنی اراضی وغیرہ غیر منقولات میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کیونکہ احسان کر کے برقرار رکھنے میں غازیوں کا حق یا ملک باطل کرنا لازم آتا ہے تو احسان کرنا بغیر کسی بدلہ کے جو مساوی ہو جائز نہیں ہے اور خراج اس کا مساوی

بدلہ نہیں ہے۔ بخلاف ان لوگوں کے رقبہ کے یعنی جن کافروں کا ملک فتح کیا ان لوگوں کو مملوک بناکر تقسیم کرنا ضرور نہیں ہے کیونکہ امام کو اختیار ہے کہ ان کو بالکل قتل کردے تو غازیوں کا حق ان کے رقبہ سے متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور ہمارا جواب یہ ہے کہ ایسی قیاسی دلیل بمقابلہ فعل صحابہ رضی اللہ عنہم کے باطل ہے پس فعل صحابہ حجت ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا کرنے میں یہ مصلحت ہے کہ کفار نے جن کو برقرار رکھا ہے مسلمانوں کے واسطے کاشتکار ہیں اور طریقہ زراعت سے واقف ہیں۔ اور زراعت کا خرچہ نکال ڈالا جاتا ہے باوجود اس کے یہ ملک واراضی ان لوگوں کے واسطے جو پیچھے آویں گے ایک سامان مہیا ہے اور خراج اگرچہ فی الحال قلیل ہے مگر چونکہ ہمیشہ ملتا رہے گا اس راہ سے کثیر ہے۔ اور اگر امام نے احسان کرکے ان کی گردنیں آزاد کیں اور اراضی پر ان کو برقرار رکھا تو مال منقولہ میں سے اس قدر دے دے کہ جس سے وہ کاشتکاری وغیرہ کا کام کرسکیں تاکہ حد کراہت سے نکل جائے ف۔ یہ اشارہ ہے کہ اگر امام نے ان کی عورتیں واولاد ودیگر اموال سب تقسیم کردیئے اور ان کو بطور کاشتکار کے اراضی پر چھوڑ دیا تو اس میں کراہت ہے کیونکہ بدون مال کے اراضی سے نفع نہیں اٹھا سکتے تو چاہیئے کہ اراضی میں کام کرنے کے لائق مال بھی چھوڑ دے۔ ذکرہ التمرتاشی۔ قال وهو فی الاساری بالخیار ان شاء قتلهم لانه علیه السلام قد قتل ولان فیه حسم مادة الفساد وان شاء استرقهم لان فیه دفع شرهم مع وفور المنفعة لاهل الاسلام وان شاء ترکهم احرارا ذمة للمسلمین لما بینا الا فی مشرکی العرب والمرتدین علی ما نبین ان شاء الله تعالیٰ۔ اور امام کو کافر قیدیوں میں اختیار ہے چاہے ان کو قتل کرے یعنی تین طرح کا اختیار ہے اوّل یہ کہ چاہے ان کو قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز قتل کیا ہے۔ کما رواہ البخاری۔

اور اس لئے کہ قتل کردینے میں مادۂ فساد مٹانا ہے اور دوم یہ کہ چاہے ان کو مملوک بنادے کیونکہ اس میں ان کی شرارت دور ہونے کے ساتھ مسلمانوں کے واسطے بھی بہت منفعت ہے اور سوم یہ کہ چاہے ان کو آزاد چھوڑ کر مسلمانوں کا ذمی بنادے جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق کے ساتھ کیا مگر مشرکین عرب اور اسلام سے مرتد ہونے کے واسطے یہ حکم نہیں ہے کیونکہ ان سے سوائے اسلام یا قتل کے کچھ قبول نہیں ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے۔ ولا یجوز ان یردهم الی دار الحرب۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ قیدیوں کو دار الحرب میں واپس کردے۔ فان اسلموا لا یقتلهم لاندفاع الشر بدونه پھر اگر قیدی لوگ مسلمان ہوگئے تو ان کو قتل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ بدون قتل کے ان کا شر دفع ہوگیا۔ وله ان یسترقهم توفیرا للمنفعة بعد انعقاد سبب الملك۔ اور امام کو یہ اختیار ہے کہ ان قیدیوں کو جو مسلمان ہوگئے ہیں مملوک بنادے تاکہ منفعت کثیر ہو کیونکہ ملکیت کا سبب پیدا ہوچکا ف۔ یعنی پہلے قید ہوکر مملوک ہوجانے کے بعد مسلمان ہوئے ہیں تو جائز ہے کہ ان کو مملوک بنادے۔ بخلاف اسلامهم قبل الاخذ لانه لم ینعقد السبب بعد۔ بخلاف اس کے اگر گرفتار ہونے سے پہلے مسلمان ہوگئے تو ان کو مملوک بنانا نہیں جائز ہے کیونکہ ابھی تک مملوک ہونے کا سبب نہیں پیدا ہوا۔ ولا یفادی بالاساری عند ابی حنیفةؒ وقالا یفادی بهم اساری المسلمین وهو قول الشافعیؒ لان فیه تخلیص المسلم وهو اولی من قتل الکافر والانتفاع به وله ان فیه معونة الکفرة لانه یعود حربا علینا ودفع شر حرابه خیر من استنقاذ الاسیر المسلم لانه اذا بقی فی ایدیهم کان ابتلاء فی حقه غیر مضاف الینا والاعانة بدفع اسیرهم

الیھم مضاف الینا اما المفاداۃ بمال یاخذ منھم لا یجوز فی المشھور من المذھب لما فی السیر الکبیر انہ لا باس بہ اذا بالمسلمین حاجۃ استدلالا باساری بدر ولو کان اسلم الاساری فی ایدینا لا یفادی بمسلم اسیر فی ایدیھم لانہ لا یفید الا اذا طاب نفسہ بہ وھو مامون علی اسلامہ ۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک کافر قیدیوں کا فدیہ نہیں لیا جائے گا یعنی جائز نہیں کہ ان کو فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے ۔ اور صاحبین نے فرمایا مسلمان قیدیوں کے بدلے ان کو چھوڑنا جائز ہے ۔ اور یہی قول شافعی و مالک و احمد ہے ۔ کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمان کی رہائی ہوتی ہے اور یہ کافر کو قتل کرنے اور نفع اٹھانے سے بہتر ہے ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنے میں کافروں کی تقویت ہے کیونکہ یہ چھوٹ کر ہم سے پھر لڑائی کرے گا اور اس کی لڑائی کی بدی دور کرنا مسلمان قیدی کے چھوڑانے سے بہتر ہے کیونکہ مسلمان قیدی اگر ان کے ہاتھوں میں گرفتار رہا تو یہ اسی کے حق میں مصیبت ہے تمام مسلمانوں پر نہیں ہے ۔ اور کافروں کو ان کا قیدی دے کر تقویت دینا سب مسلمانوں پر ضرر ہے اور لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کافر قیدی چھوٹا تو اس کے مقابل ایک مسلمان آیا جو اس کے دفع کرنے کو کافی ہے اور اس کی تعظیم اور عبادت کی آزادی اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی زیادہ رہی ۔ اسی واسطے امام ابو حنیفہؒ کی دوسری روایت موافق قول صاحبین و جمہور کے ہے اور کہا گیا کہ یہی اظہر ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشرک کے بدلے دو مسلمانوں کو چھوڑا یا تھا ۔ کما رواہ مسلم و ابو داؤد و ترمذی ۔ بلکہ کافرہ عورت کو دے کر مسلمان کو چھوڑانا بھی جائز ہے ۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسلمانوں کو جو مکہ میں قید تھے ایک عورت کے عوض جو حضرت ابو بکر نے سلمہ بن اکوع کو جہاد میں دی تھی چھوڑایا ۔ کما رواہ مسلم ۔ مف) رہا کافر قیدیوں کو مال لے کر چھوڑنا تو یہ مشہور مذہب میں نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں کافروں کی تقویت ہے ۔ اور امام محمد نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو تو مال کے عوض چھوڑنا جائز ہے چنانچہ جنگ بدر کے کفار قیدی بعوض مال کے چھوڑے گئے تھے (لیکن جب اس کے بعد عتاب آمیز آیت اتری تو اس سے استدلال ٹھیک نہیں ہے ۔ الغایۃ) اور اگر یہ کفار قیدی مسلمان ہو گئے تو ان کو دے کر ایسے مسلمان کو چھوڑانا جو کافروں کے ہاتھ میں قید ہے جائز نہیں ہے کیونکہ بیفائدہ ہے لیکن اگر مسلمان ہونے والا قیدی اپنی خوشدلی سے اس پر راضی ہو اور اس کے اسلام کی طرف سے بھی اطمینان ہو تو مضائقہ نہیں ہے ۔ قال

ولا یجوز المن علیھم ای علی الاساری خلافا للشافعیؒ فانہ یقول من رسول اللہ علیہ السلام علی بعض الاساری یوم بدر ولنا قولہ تعالیٰ اقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم ولانہ بالاسر والقسر ثبت حق الاسترقاق فیہ فلا یجوز اسقاطہ بغیر منفعۃ و عوض وما رواہ منسوخ بما تلونا ۔ اور کافر قیدیوں پر احسان کر کے چھوڑنا نہیں جائز ہے (یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اس میں شافعی رحمہ اللہ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض قیدیوں کو بطور احسان چھوڑ دیا تھا ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم یعنی مشرکوں کو جہاں پاؤ قتل کرو تو چھوڑنا جائز نہ ہوا اور اس لئے کہ قید و مقہور ہونے سے اس میں مملوک بنالئے جانے کا استحقاق ہو گیا تو اس استحقاق کو بغیر منفعت کے ساقط کرنا نہیں جائز ہے اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ اس آیت سے منسوخ ہو گئی جو ہم نے تلاوت کی ۔ واذا اراد الامام العود ومعہ مواشی فلم یقدر علی نقلھا الی دار الاسلام ذبحھا وحرقھا ولا یعقرھا ولا یترکھا وقال الشافعیؒ یترکھا لانہ علیہ السلام قد نھی

عن ذبح الشاة الا لماكلة ولنا ان ذبح الحيوان يجوز لغرض صحيح ولا غرض اصح من كسر شوكة الاعداء ثم يحرق بالنار لينقطع منفعته عن الكفار وصار كتخريب البنيان بخلاف التحريق قبل الذبح لانه منهى عنه وبخلاف العقر لانه مثلة وتحرق الاسلحة ايضا ومالا يحترق منها يدفن في موضع لا يطلع عليه الكفار ابطالا للمنفعة عليهم - اور جب امام نے دارالاسلام کی طرف لوٹنا چاہا حالانکہ اس کے ساتھ مویشی ہیں جن کو دارالاسلام میں لانا نہیں بنتا ہے تو ان کو ذبح کر کے جلادے اور ان کو مار کر نہ پھینکے اور نہ زندہ چھوڑے اور شافعیؒ نے کہا کہ ان کو زندہ چھوڑ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے ذبح سے منع کیا سوائے کھانے کے یعنی کھانے کے واسطے ذبح کرنا جائز ہے (یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جب شام کو لشکر بھیجے تو یزید ابن ابی سفیان کو منجملہ دس باتوں کے ایک یہ بھی وصیت کی کہ سوائے کھانے کے بکری یا گائے کو ہلاک نہ کریں۔ رواہ مالک وابن ابی شیبہ)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غرض صحیح کے واسطے حیوان کو ذبح کرنا جائز ہے حالانکہ کافروں کی قوت وشوکت توڑنے سے بڑھ کر کوئی غرض صحیح نہیں ہے تو ذبح جائز ہوا۔ پھر اس کو آگ سے اس واسطے جلادے کہ کافروں کا نفع بالکل منقطع ہو جائے تو ایسا ہو گیا جیسا ان کے گھر گرا دینا بخلاف اس کے ذبح سے پہلے جلانا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ ممنوع ہے۔ کما فی حدیث البخاری وغیرہ۔ اور بخلاف کونچہ کاٹنے کے کیونکہ وہ مثلہ حرام ہے اور ان کے ہتھیار بھی جلادیئے جاویں اور جو ہتھیار جلنے کے قابل نہ ہو ان کو ایسی جگہ دفن کر دے کہ کفار کو اطلاع نہ ہو سکے تاکہ کافروں کی منفعت بالکل جاتی رہے۔ ولا يقسم غنيمة في دار الحرب حتى يخرجها الى دار الاسلام وقال الشافعیؒ لا باس بذلك واصله ان الملك للغانمين لا يثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعنده يثبت ويبتنى على هذا الاصل عدة من المسائل ذكرناها في كفاية المنتهى له ان سبب الملك الاستيلاء اذا ورد على مال مباح كما في الصيود ولا معنى للاستيلاء سوى اثبات اليد وقد تحقق ولنا انه عليه السلام نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب والخلاف ثابت فيه والقسمة بيع معنى فتدخل تحته ولان الاستيلاء اثبات اليد الحافظة والناقلة والثاني منعدم لقدرتهم على الاستنقاذ ووجوده ظاهر ثم قيل موضع الخلاف ترتب الاحكام على القسمة اذا قسم الامام لا عن اجتهاد لان حكم الملك لا يثبت بدونه وقيل الكراهة وهي كراهة تنزيه عند محمدؒ فانه قال على قول ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ لا يجوز القسمة في دار الحرب وعند محمدؒ الافضل ان يقسم في دار الاسلام ووجه الكراهة ان دليل البطلان راجح الا انه تقاعد عن سلب الجواز فلا يتقاعد عن ايراث الكراهة —

اور دارالحرب میں امام مال غنیمت کو تقسیم نہ کرے گا یہاں تک کہ اس کو دارالاسلام میں نکال لاوے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ دارالحرب کی تقسیم میں مضائقہ نہیں اور اس کی اصل یہ ہے کہ دارالاسلام میں لا کر محفوظ کر لینے سے پہلے غنیمت میں غازیوں کی ملک ہمارے نزدیک نہیں ثابت ہوتی اور شافعی کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہے۔ اور اس اصل پر چند مسائل نکلتے ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے (ازانجملہ اگر غازی نے غنیمت کی باندی سے وطی کی پس بچہ ہوا تو دعوی پر نسب ثابت اور باندی اس کی ام ولد ہوگی۔ اور ہمارے نزدیک نہیں ازانجملہ غنیمت کی کوئی چیز فروخت کرنا اور ازانجملہ اگر کوئی غازی دارالحرب میں مرگیا تو شافعی کے نزدیک اس کا حصہ میراث ہے اور ہمارے نزدیک نہیں ہے ازانجملہ کوئی چیز تلف کردے تو ضامن نہیں ہے اور شافعیؒ کے نزدیک ضامن ہے۔ ازانجملہ قبل تقسیم کے جو لشکر مدد کے واسطے پہنچا وہ ہمارے نزدیک مال غنیمت میں شریک ہوگا اور شافعیؒ کے

نزدیک نہیں ہوگا۔ ع۔) اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مال مباح پر استیلاء واقع ہو تو اس کے مالک ہو جانے کا سبب ہوتا ہے جیسے شکار پر کوئی شخص مستولی ہوگیا تو وہ اس کی ملک ہے اور استیلاء کے سوائے اس کے کچھ معنی نہیں کہ اس پر اپنا قبضہ قائم کرے اور دار الحرب کے مال غنیمت میں یہ بات ثابت ہوگئی تو وہ غازیوں کی ملک ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دار الحرب میں مال غنیمت بیچنے سے منع فرمایا ہے۔ (یہ حدیث غریب ہے پائی نہیں گئی) اور دار الحرب میں مال غنیمت بیچنے میں بھی اختلاف ہے اور تقسیم کرنا بھی فی المعنی بیع ہے تو ممانعت کے تحت میں داخل ہوگا۔ اور اس دلیل سے کہ استیلاء یہ ہے کہ اپنا قبضہ حفاظت کرنے والا اور نقل کرنے والا قائم کرے۔ حالانکہ نقل کرنے والا قبضہ نادارد ہے کیونکہ کافروں کو ابھی قدرت ہے کہ اپنا مال ان کے ہاتھوں سے نکال لیں اور اس کا وجود ظاہر ہے (کیونکہ مسلمان ابھی ان کے ملک میں ہے تو ابھی انہیں کی قوت ظاہر ہوگی) پھر کہا گیا کہ اختلاف کا مقام یہاں ہے کہ جب امام نے بغیر اجتہاد کے مال تقسیم کیا تو بٹوارے کے احکام مترتب ہوں گے یا نہیں کیونکہ بدون ملکیت کے احکام ملک ثابت نہیں ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ اختلاف کراہت میں ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ کراہت تنزیہی ہے۔ چنانچہ امام محمد نے سیر کبیر میں کہا کہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے قول پر دار الحرب میں بٹوارہ نہیں جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دار الاسلام میں تقسیم کرے اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم باطل ہونا راجح ہے مگر یہ دلیل جائز نہ ہونے پر موثر نہیں ہے تو کراہت پیدا کرنے سے کم نہ ہوگی۔ قال والردا والمقاتلة فی العسکر سواء لاستوائهم فی السبب وهو المجاوزة او شهود الوقعة على ماعرف وكذلك اذا لم يقاتل لمرض اوغيره لما ذكرنا۔ اور لشکر قتال کرنے والا اور مددگار دونوں برابر ہیں کیونکہ سبب میں دونوں یکساں ہیں اور سبب ہمارے نزدیک سرحد سے اتر جانا اور شافعیؒ کے نزدیک معرکۂ قتال میں حاضر ہونا جیسا کہ اپنے محل پر معلوم ہو چکا (بہر حال اس میں اتفاق ہے کہ مددگار بھی حصہ غنیمت میں بالاتفاق لڑنے والے کے برابر ہے) اور اسی طرح اگر غازی نے بوجہ مرض وغیرہ کے قتال نہ کیا ہو تو بھی حصہ غنیمت میں برابر ہے کیونکہ سبب میں دونوں مساوی ہیں۔ واذا لحقهم المدد فی دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة الى دار الاسلام شاركوهم فيها خلافا للشافعی وبعد انقضاء القتال وهو بناء على ما مهدنا من الاصل وانما ينقطع حق المشاركة عندنا بالاحراز اوبقسمة الامام فی دار الحرب اوبيعه المغانم فيها لان بكل واحد منها يتم الملك فينقطع حق شركة المدد۔ اور اگر غازیوں نے مال غنیمت کو ہنوز دار الاسلام میں نہیں نکالا تھا کہ مددگار لشکر دار الحرب میں ان سے جا ملا تو مددگار بھی مال غنیمت میں ان کے شریک ہوں گے۔ اس میں شافعیؒ کا اختلاف ہے اگرچہ بعد ختم جنگ کے ہو اور یہ اسی اصل پر مبنی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور ہمارے نزدیک شرکت کا حق جب ہی منقطع ہو جاتا ہے کہ غازیوں نے مال غنیمت نکال کر دار الاسلام میں محفوظ کر لیا ہو یا دار الحرب میں امام نے غنیمت تقسیم کی یا فروخت کی ہو کیونکہ ان تینوں باتوں میں سے ہر بات سے ملکیت پوری ہو جاتی ہے تو مددگاروں کا حق شرکت منقطع ہو جائے گا۔ قال ولاحق لاهل سوق العسكر فی الغنيمة الا ان يقاتلوا وقال الشافعیؒ فی احد قوليه يسهم لهم لقوله عليه السلام الغنيمة لمن شهد الوقعة ولانه وجد الجهاد معنى بتكثير السواد ولنا انه لم يوجد المجاوزة على قصد القتال فانعدم السبب الظاهر فيعتبر

السبب الحقیقی وھو القتال فیفید الاستحقاق علی حسب حالہ فارسا او راجلا عند القتال وما رواہ موقوف علی عمرؓ او تاویلہ ان یشھدھا علی قصد القتال ۔ اور بازاری لوگوں کے واسطے غنیمت میں کچھ حق نہیں یعنی لشکر کے ساتھ جو بازار ہے تو بازاریوں کے واسطے غنیمت میں کوئی حصہ نہ ہوگا۔ مگر اس صورت میں کہ یہ لوگ بھی قتال کریں (یہی قول مالک و احمد کا اور یہی ایک قول شافعی ۔ ع ۔) اور شافعی نے دوسرے قول میں کہا کہ ان کے واسطے بھی حصہ لگایا جائے گا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنیمت اس شخص کے واسطے ہے جو واقعہ قتال میں حاضر ہو۔ (رواہ ابن ابی شیبہ والطبرانی من قول عمرؓ ۔ اور بیہقی نے کہا کہ یہی صحیح ہے) اور اس واسطے کہ بازاریوں کی طرف سے فی المعنی جہاد پایا گیا کیونکہ انہوں نے سواد لشکر کو زیادہ کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتال کے قصد سے ان کا سرحد سے اترنا نہیں پایا گیا تو سبب ظاہری نمارد ہوا تو سبب حقیقی یعنی قتال معتبر ہوگا۔ پس اگر اس نے قتال کیا تو قتال کے وقت جو اس کی حالت ہو یعنی پیادہ ہو تو پیادہ کا حصہ اور اگر سوار ہو تو سوار کا حصہ اس کا استحقاق ہوگا۔ اور شافعیؒ نے جو حدیث روایت کی وہ حضرت عمرؓ کا قول ہے یعنی شافعی کے واسطے حجت نہیں اور تاویل اس کی یہ ہے کہ قتال کے قصد سے واقعہ جنگ میں حاضر ہو۔ وان لم تکن للامام حمولۃ تحمل علیھا الغنائم قسمھا بین الغانمین قسمۃ ایداع لیحملوھا الی دار الاسلام ثم یرتجعھا منھم فیقسمھا قال العبد الضعیف ھکذا ذکر فی المختصر ولم یشترط رضاھم وھو روایۃ السیر الکبیر والجملۃ فی ھذا ان الامام اذا وجد فی المغنم حمولۃ یحمل الغنائم علیھا لان الحمولۃ والمحمول مالھم وکذا اذا کان فی بیت المال فضل حمولۃ لانہ مال المسلمین ولو کان للغانمین او لبعضھم لا یجبرھم فی روایۃ السیر الصغیر لانہ ابتداء اجارۃ وصار کما اذا انفقت دابۃ فی مفازۃ ومع رفیقہ فضل حمولۃ ویجبرھم فی السیر الکبیر لانہ دفع الضرر العام بتحمیل ضرر

خاص ۔ اگر دار الحرب میں امام کے پاس اس قدر باربرداریاں نہ ہوں کہ اموال غنیمت لاد لاوے تو بطور امانت رکھنے کے غازیوں میں اس کو تقسیم کر دے تاکہ وہ لوگ دار الاسلام میں لاویں پھر سبھوں سے واپس لے کر ان میں حصہ رسد تقسیم کر دے۔

شیخ مصنفؒ نے کہا کہ ایسا ہی مختصر قدوری میں مذکور ہے اور اس میں غازیوں کی رضامندی کی شرط نہیں لگائی اور یہی سیر کبیر کی روایت ہے اور حاصل کلام اس مقام پر یہ ہے کہ اگر امام نے مال غنیمت میں ایسی باربرداریاں پائیں جن پر مال غنیمت لادی جائے تو انہیں پر لاد کر دار الاسلام میں لاوے کیونکہ باربرداری مع مال کے غازیوں کا ہے۔ اور اسی طرح اگر بیت المال میں زائد باربرداریاں ہوں تو بھی یہی کرے کیونکہ وہ بھی مسلمانوں کا مال ہے اور اگر باربرداریاں غازیوں یا بعض کی ہوں تو سیر صغیر کی روایت میں ان پر جبر نہیں کر سکتا کیونکہ یہ ابتدائی اجارہ ہے اور ایسا ہو گیا جیسے جنگل میں کسی کا جانور مر گیا اور اس کے ساتھی کے پاس اس کی حاجت سے زاید ایک جانور ہے تو اس پر کرایہ کے واسطے جبر نہیں کر سکتا۔ اور سیر کبیر کی روایت میں غازیوں پر جبر کرے گا کیونکہ خاص ضرر اٹھانے میں عام ضرر دور ہوتا ہے۔ ولا یجوز بیع الغنائم قبل القسمۃ فی دار الحرب لانہ لا ملک قبلھا وفیہ خلاف الشافعیؒ وقد بینا الاصل اور دار الحرب میں تقسیم سے پہلے اموال غنیمت بیچنا نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے پہلے ملک نہیں ہے اور اس میں شافعیؒ کا اختلاف ہے اور اصل بناء اختلاف کو ہم بیان کر چکے۔ ومن مات من الغانمین فی دار الحرب فلا حق لہ

فی الغنیمة ومن مات منھم بعد اخراجھا الی دار الاسلام فنصیبہ لورثتہ لان الارث یجری فی الملک ولا ملک قبل الاحراز وانما الملک بعدہ وقال الشافعیؒ من مات منھم بعد استقرار الھزیمة یورث نصیبہ لقیام الملک فیہ عندہ وقد بیناہ۔ اور غازیوں میں جو شخص دار الحرب میں مرگیا تو غنیمت میں اس کا کچھ حق نہیں ہے تو دار الاسلام میں غنیمت محفوظ ہو جانے کے بعد جو غازی مرا اس کا حصہ اس کے وارثوں کی میراث ہے کیونکہ میراث تو ملکیت میں جاری ہوتی ہے اور احراز سے پہلے ملک نہیں ہے بلکہ بعد احراز کے ملک ہوتی ہے اور شافعی نے فرمایا کہ کافروں کی ہزیمت پوری ہونے کے بعد جو غازی مرا اس کا حصہ میراث ہوگا۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک اس میں غازی کی ملکیت ثابت ہوگئی اور ہم اس اصل کو اوپر بیان کر چکے ہیں۔ قال ولا باس بان یعلف العسکر فی دار الحرب ویاکلوا مما وجدوہ من الطعام قال العبد الضعیف ارسل ولم یقید بالحاجة وقد شرطھا فی روایة ولم یشترطھا فی الاخری وجہ الاولی انہ مشترک بین الغانمین فلایباح الانتفاع بہ الا للحاجة کما فی الثیاب والدواب وجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی خیبر کلوھا واعلفوھا ولان الحکم یدار علی دلیل الحاجة وھو کونہ فی دار الحرب لان الغازی لایستصحب قوت نفسہ وعلف ظھرہ مدة مقامہ فیھا والمیرة منقطعة فبقی علی اصل الاباحة للحاجة بخلاف السلاح لانہ یستصحبہ فانعدم دلیل الحاجة وقد تمس الیہ الحاجة فیعتبر حقیقتھا فیستعمل ثم یردہ فی المغنم اذا استغنی عنہ والدابة مثل السلاح والطعام کالخبز واللحم وما یستعمل فیہ کالسمن والزیت۔ اور مضائقہ نہیں کہ دار الحرب میں لشکر کو چارہ دیں اور اناج وغیرہ جو کچھ طعام پاویں کھاویں اور اس روایت میں یہ قید نہیں لگائی کہ بضرورت ایسا کریں اور سیر صغیر کی روایت میں بشرط ضرورت یہ جائز ہے اور سیر کبیر میں ضرورت شرط نہیں ہے۔ اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے یہ مال سب مجاہدین میں مشترک ہے تو اس سے انتفاع مباح نہیں ہے مگر جبکہ ضرورت ہو جیسے کپڑوں اور چوپاؤں میں ہے۔

اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام خیبر کے بارہ میں فرمایا کہ تم اس کو کھاؤ اور اپنے جانوروں کو کھلاؤ اور اس کو لاد مت لے جاؤ۔ اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار دلیل حاجت پر ہے اور دار الحرب میں ہونا دلیل حاجت ہے کیونکہ غازی اپنے ساتھ اپنا کھانا اور اپنے جانوروں کا چارہ وہاں رہنے کی مدت تک ساتھ نہیں لے جاتے ہیں۔ اور اناج کی رسد وہاں پہنچنا منقطع ہے تو بوجہ ضرورت اصلی اباحت باقی رہی بخلاف ہتھیاروں کے کیونکہ غازی ان کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے تو حاجت کی دلیل جاتی رہی اور کبھی ہتھیاروں کی بھی حاجت ہوتی ہے تو حقیقی حاجت معتبر ہے پس ہتھیار کو استعمال میں لاوے۔ پھر جب اس کے کام سے فارغ ہو تو مال غنیمت میں واپس کر دے اور جانور کا حکم مثل ہتھیاروں کے ہے اور طعام سے مراد مانند روٹی و گوشت اور گھی اور تیل وغیرہ کے ہے۔ قال ویستعمل الحطب وفی بعض النسخ الطیب۔ اور لکڑیوں کو جلانے کے کام میں لادیں اور بعض نسخوں میں ہے کہ خوشبو عطر وغیرہ اپنے کام میں لادیں۔ ویدھنوا بالدھن ویوقحوا بہ الدابة لمساس الحاجة الی جمیع ذلک۔ اور ان کو اختیار ہے کہ تیل کو استعمال میں لاویں اور جانور کے پیروں میں لگاویں کیونکہ اس سب کی حاجت پائی جاتی ہے۔ ویقاتلوا بما یجدونہ من السلاح کل ذلک بلا قسمة وتاویلہ اذا احتاج الیہ بان لم یکن لہ سلاح وقد بیناہ۔ اور جو ہتھیار پاویں ان کو لے کر اس کے ذریعہ سے قتال کریں اور یہ سب بغیر تقسیم کے مباح ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ غازی کو اس ہتھیار کی ضرورت ہو مثلاً اس کے پاس ہتھیار نہ ہو اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولا یجوزان یبیعوا من ذلک شیئا ولا یتمولونہ لان البیع یترتب علی الملک ولا ملک علی ما

قد منا ہ وانما ھو اباحۃ وصار کالمباح لہ الطعام وقولہ ولا یتمولونہ اشارۃ الی انہم لا یبیعونہ بالذھب والفضۃ والعروض لانہ لا ضرورۃ الی ذلک فان باعہ احدھم رد الثمن الی الغنیمۃ لانہ بدل عین کانت للجماعۃ واما الثیاب والمتاع فیکرہ الانتفاع بہا قبل القسمۃ من غیر حاجۃ للاشتراک الا انہ یقسم الامام بینہم فی دار الحرب اذا احتاجوا الی الثیاب والدواب والمتاع لان المحرم یستباح للضرورۃ فالمکروہ اولی وھذا لان حق المدد محتمل وحاجۃ ھؤلاء متیقن بہا فکان اولی بالرعایۃ ولم یذکر القسمۃ فی السلاح ولا فرق بالحقیقۃ فانہ اذا احتاج واحد یباح لہ الانتفاع فی الفصلین فان احتاج الکل یقسم فی الفصلین بخلاف ما اذا احتاجوا الی السبی حیث لا یقسم لان الحاجۃ الیہ فی فضول الحوائج - اور یہ نہیں جائز ہے کہ ان چیزوں میں سے کسی کو بعوض سونے چاندی کے فروخت کریں اور نہ ان کو اپنے واسطے مالی ذخیرہ کریں کیونکہ بیع تو ملکیت پر ہوتی ہے۔ اور قبل احراز کے ملکیت نادر دہے۔ اور یہ استعمال بطور اباحت ہے تو ایسا ہوگیا جیسے کسی کے واسطے طعام مباح کر دیا گیا۔ اور قدوری نے جو یہ فرمایا اور نہ اپنے واسطے ان کو مالی ذخیرہ کریں، اس میں اشارہ ہے کہ سونے و چاندی کی طرح اسباب کے عوض بھی فروخت نہیں کریں گے کیونکہ اس کی کچھ ضرورت نہیں ہے پھر اگر کسی نے فروخت کیا ہو تو اس کے دام لے کر مال غنیمت میں واپس کرے کیونکہ یہ عوض ایسے مال عین کا ہے جس میں ایک جماعت کا حق ہے رہا کپڑے و متاع سے انتفاع اٹھانا قبل تقسیم کے بدون حاجت کے مکروہ ہے کیونکہ اس میں سب غازیوں کا اشتراک ہے لیکن اگر غازیوں کو کپڑے و جانور و متاع کی حاجت پڑے تو امام دار الحرب میں ان کے درمیان تقسیم کردے کیونکہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیز مباح ہوجاتی ہے تو مکروہ بدرجۂ اولی مباح ہوجائے گی۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ دار الاسلام سے مدد آنا امر احتمالی ہے اور جو غازی بالفعل موجود ہیں ان کی حاجت یقینی ہے تو انھیں کی رعایت اولی ہے۔ اور امام محمدؒ نے ہتھیاروں میں تقسیم کا ذکر نہیں کیا اور در حقیقت کپڑے و ہتھیاروں میں کچھ فرق نہیں ہے۔ چنانچہ اگر بعض کو احتیاج ہو تو اس کو کپڑے و ہتھیار دونوں کو امام تقسیم کردے گا بخلاف اس کے اگر پکڑی ہوئی عورتوں کی ضرورت ہوئی تو تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ یہ ضرورت اصلی نہیں بلکہ ضرورات زائدہ میں سے ہے پس معلوم ہوا کہ طعام و ایندھن و تیل و کپڑے و ہتھیاروں کی ضرورت اصلی ہے۔ قال ومن اسلم منہم معناہ فی دار الحرب احرز باسلامہ نفسہ لان الاسلام ینافی ابتداء الاسترقاق واولادہ الصغار لانہم مسلمون باسلامہ تبعا وکل مال ھو فی یدہ لقولہ علیہ السلام من اسلم علی مال فہو لہ ولانہ سبقت یدہ الحقیقیۃ الیہ ید الظاھرین غلبۃ او ودیعۃ فی ید مسلم او ذمی لانہ فی ید صحیحۃ محترمۃ ویدہ کیدہ - اور کافروں میں سے جو شخص کہ دار الحرب میں مسلمان ہوگیا تو اس نے اپنے اسلام کی وجہ سے ایک تو اپنی جان کو محفوظ کرلیا کیونکہ اسلام کے ساتھ ابتدائی مملوک ہونا ممکن نہیں ہے اور دوم اس نے اپنی نابالغ اولاد کو بھی محفوظ کرلیا کیونکہ وہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہو کر مسلمان ہیں۔ اور اس نے ایسے مال کو بھی محفوظ کرلیا جو اس کے قبضہ میں ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لایا کسی مال پر یعنی مال اس کے پاس ہے تو یہ مال اسی کا ہے۔ رواہ سعید ابن منصور باسناد صحیح مرسلا و ابوداؤد و احمد۔ اور اس دلیل سے کہ غازیوں کے قبضہ سے پہلے اسکا حقیقی قبضہ اس مال پر باقی ہے اور اسنے اپنے ایسے مال کو بھی بچالیا جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت ہے کیونکہ اس مال پر قبضہ محترمہ صحیح ہے اور جسکے پاس ودیعت ہے اسکا قبضہ مانند قبضہ مالک کے ہے۔ فان ظہرنا علی دار الحرب فعقارہ فیئ وقال الشافعیؒ ھو لہ لانہ فی یدہ فصار کالمنقول ولنا ان العقار فی ید اھل الدار وسلطانہا اذ ھو من جملۃ دار الحرب فلم یکن فی یدہ حقیقۃ وقیل ھذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسفؒ الآخر وفی قول محمدؒ وھو قول ابی یوسفؒ الاول ھو کغیرہ من الاموال بناء علی ان الید حقیقۃ لا یثبت علی العقار عندھما وعند محمدؒ یثبت۔ اور اگر ہم لوگ

دارالحرب پر غالب ہوئے تو اس[1] کا غیر منقولہ مال سب مال غنیمت ہو جائے گا اور امام شافعی (مالک اور احمد) نے کہا کہ غیر منقولہ بھی اسی کا ہوگا کیونکہ وہ اس کے قبضہ میں ہے تو مثل مال منقولہ کے ہو گیا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال غیر منقولہ بادشاہ دارالحرب و اہل ملک کے قبضہ میں ہے کیونکہ یہ اراضی بھی منجملہ دارالحرب کے ہے تو درحقیقت اس کے قبضہ میں نہ تھا۔ اور بعض نے کہا کہ غیر منقولہ کا غنیمت ہونا ابوحنیفہؒ کا قول اور دوسرا قول امام ابویوسفؒ کا ہے اور ابویوسفؒ کے قول اول اور قول محمدؒ میں غیر منقولہ بھی مثل دیگر اموال کے ہے اور یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ غیر منقولہ پر ابوحنیفہ و ابویوسفؒ کے نزدیک حقیقی قبضہ نہیں ثابت ہوتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ثابت ہوتا ہے۔ وزوجتہ فئ لانہا کافرۃ حربیۃ لاتتبعہ فی الاسلام۔ اور اس نومسلم کی زوجہ بھی مال غنیمت میں ہو جائے گی کیونکہ یہ کافرہ حربیہ عورت ہے جو اسلام میں اپنے شوہر کی تابع نہیں ہوگی۔ وکذا حملہا فئ خلافا للشافعیؒ وہو یقول انہ مسلم تبعا کالمنفصل ولنا انہ جزءہا فیرق برقہا والمسلم محل للتملک تبعا لغیرہ بخلاف المنفصل لانہ حر لانعدام الجزئیۃ عند ذلک۔ اور اس عورت کا حمل بھی مال غنیمت ہوگا یعنی شوہر اگرچہ مسلمان ہو گیا لیکن اس کی زوجہ کافرہ کو جو حمل ہے وہ مثل اس کی زوجہ کے مال غنیمت ہو جائے گا۔ اور اس میں امام شافعیؒ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے باپ کے تابع ہو کر مسلمان قرار پاوے گا جیسے وہ بچہ جو پیدا ہو چکا ہے مسلمان شمار ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل ابھی اس عورت کا جزء ہے تو عورت کے رقیق ہونے کے ساتھ وہ بھی رقیق ہو جائے گا اور مسلمان اس قابل ہوتا ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر مملوک ہو جاوے بخلاف اس بچہ کے جو پیدا ہو چکا کیونکہ وہ آزاد ہے۔ کیونکہ عورت کے پیٹ سے جدا ہو جانے کے بعد جزئیت باقی نہیں رہی۔ واولادہ الکبار فئ لانہم کفار حربیون ولاتبعیۃ۔ اور اس کی بالغ اولاد بھی مال غنیمت ہو جائے گی کیونکہ یہ لوگ حربی کافر ہیں اور ان میں تابع ہونا نادر ہے۔ ومن قاتل من عبیدہ فئ لانہ لما تمرد علی مولاہ خرج من یدہ فصار تبعا لاہل دارہم اور اس کے غلاموں میں سے جس نے قتال کیا ہو وہ بھی مال غنیمت ہے کیونکہ جب اس نے اپنے مولی سے تمرد کیا تو اس کے قبضہ سے نکل گیا تو دارالحرب والوں کے تابع ہو گیا۔ وماکان من مالہ فی ید حربی فہو فئ غصبا کان اووديعۃ لان یدہ لیست بمحترمۃ۔ اور اس نومسلم کا جو مال کسی حربی کے قبضہ میں ہو وہ مال غنیمت ہے خواہ بطور غصب ہو خواہ بطور ودیعت ہو کیونکہ حربی کا قبضہ کچھ قبضہ محترمہ نہیں ہے۔ وماکان غصبا فی ید مسلم اوذمی فہو فئ عند ابی حنیفہؒ وقال محمدؒ لایکون فیا قال العبد الضعیف رحمہ اللہ کذا ذکر محمدؒ الاختلاف فی السیر الکبیر وذکروا فی شرح الجامع الصغیر قول ابی یوسف مع قول محمدؒ لہما ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومۃ بالاسلام فیتبعہا مالہ فیہا ولہ انہ مال مباح فیملک بالاستیلاء والنفس لم تصر معصومۃ بالاسلام الاتری انہا لیست بمتقومۃ الا انہ محرم التعرض فی الاصل لکونہ مکلفا واباحۃ التعرض بعارض شرہ وقد اندفع بالاسلام بخلاف المال لانہ خلق عرضۃ للامتہان فکان محلا للتملک ولیست فی یدہ حکما فلم تثبت العصمۃ۔

اور اس نومسلم کا جو کچھ مال کسی مسلمان یا ذمی کے قبضہ میں بطور غصب ہو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال غنیمت ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کہ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں اسی طرح اختلاف ذکر کیا ہے اور جامع صغیر کے شارحین نے امام ابویوسفؒ کو امام محمدؒ کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی صاحبین کے

---

[1] یعنی جو شخص دارالحرب میں مسلمان ہوا ہے اس کا غیر منقولہ مال۔ ۱۲ م

نزدیک غنیمت نہیں ہوگا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مال اس کے نفس کے تابع ہے حالانکہ اس کا نفس بوجہ اسلام کے معصوم محفوظ ہوگیا تو مال بھی اس کے تابع ہوکر محفوظ ہوگیا اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال دراصل مباح ہے تو غلبہ کرنے سے وہ ملک میں آجاتا ہے تو غالب ہوکر ملک میں آجائے گا اور اس کا نفس کوئی قیمتی چیز نہیں ہے لیکن دراصل اس سے تعرض کرنا حرام ہے کیونکہ وہ مکلف ہے اور تعرض جہاد مباح ہونا بسبب شرارت کفر کے تھا حالانکہ اس کے مسلمان ہوجانے سے دفع ہوگیا بخلاف مال کے کیونکہ وہ اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ متبذل طور پر کام میں لایا جاوے تو وہ ملک میں آنے کے قابل ہے اور وہ حکماً اس کے قبضہ میں بھی نہیں ہے تو اس کا محترم ہونا ثابت نہ ہوا۔ واذا خرج المسلمون من دار الحرب لم یجز ان یعلفوا من الغنیمة ولا یاکلوا منها لان الضرورة قد ارتفعت والاباحة باعتبارها ولان الحق قد تأكد حتى يورث نصيبه ولا كذلك قبل الاخراج الى دار الاسلام اور جب مسلمان لوگ دار الحرب سے نکل آویں تو جائز نہیں کہ غنیمت میں سے اپنے جانوروں کو چارہ کھلاویں اور نہ خود اس میں سے کھاویں۔ کیونکہ ضرورت جاتی رہی اور اباحت باعتبار ضرورت تھی اور اس دلیل سے کہ غنیمت میں مسلمانوں کا حق زیادہ مضبوط ہوگیا حتی کہ اب جو کوئی مرے تو اس کا حصہ میراث ہوتا ہے اور دار الحرب سے نکلنے سے پہلے یہ حال نہیں ہے۔ ومن فضل معه علف او طعام ردّه الى الغنيمة۔ اور جس غازی کے پاس چارہ دانہ یا اناج بچ رہا ہو وہ مال غنیمت میں واپس کردے۔ معناه اذا لم يقسم۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تقسیم نہ کیا گیا ہو ف۔ یعنی اگر امام نے اناج وغیرہ دار الحرب میں تقسیم کرایا ہو تو واپسی کی ضرورت نہیں ہے اور اگر تقسیم نہ کیا ہو اس وجہ سے کہ ضرورت نہیں تھی تو غازیوں نے بقدر ضرورت کے دار الحرب میں بطور مباح استعمال کیا تھا جب وہاں سے دار الاسلام میں نکل آئے تو جو کچھ جس کے پاس بچ رہا ہو وہ اس کو غنیمت میں واپس کردے۔ وعن الشافعي مثل قولنا۔ اور امام شافعیؒ سے ایک روایت مثل ہمارے قول کے ہے۔ وعنه انه لا يرد اعتبارا بالمتلصص۔ اور شافعیؒ سے دوسری روایت یہ کہ واپس نہیں کرے بقیاس متلصص کے ف۔ متلصص وہ شخص جو بطور چور کے دار الحرب میں جاکر کافروں کا مال نکال لایا ہو یعنی اگر ایک یا دو آدمی جن کو قوت منعت نہیں ہے بدون اجازت امام کے دار الحرب میں گیا اور وہاں سے کچھ چیز و مال لایا تو یہ اسی کے واسطے ہے اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا۔ اس واسطے کہ وہ غنیمت نہیں ہے کیونکہ غنیمت وہ ہے جو قہر سے لے جاوے مع اجازت امام کے اور یہ مال ایسا نہیں بلکہ گویا مباح چیز ہے جس پر اس ایک آدمی کا ہاتھ پہلے پہنچا۔ع۔ جیسے دار الاسلام کے شکار مباح کا حال ہے کہ جس نے اس کو پہلے پکڑا اسی کا مال ہوگیا۔ تو یہ دانہ و اناج بھی اسی غازی کے واسطے خاص ہے۔ ولنا ان الاختصاص ضرورة الحاجة وقد زالت۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اختصاص تو بضرورت حاجت تھا اور اب حاجت زائل ہوگئی ف۔ یعنی یہ دانہ و اناج اس غازی کے واسطے بوجہ ضرورت دار الحرب کے خاص تھا ورنہ وہ سب کا مال غنیمت ہے اور اب ضرورت نہیں رہی تو غنیمت میں واپس دے۔ بخلاف المتلصص لانه كان احق به قبل الاحراز فكذا بعده۔ بخلاف متلصص کے کہ اس نے جو کچھ لیا وہ دار الاسلام میں لانے سے پہلے بھی خود ہی اس کا مستحق تھا تو دار الاسلام میں لانے کے بعد بھی اسی کا حق ہے ف۔ پس اس پر قیاس نہیں ہوسکتا۔ وبعد القسمة تصدقوا به ان كانوا اغنياء وانتفعوا به ان كانوا محاويج۔ اور اگر دار الحرب میں یہ غلہ امام نے ان میں تقسیم کردیا تھا پھر دار الحرب سے نکلنے کے بعد کچھ بچا ہوا پس اگر خود تو انگر ہوں

تو بچے ہوئے کو صدقہ کریں اور اگر محتاج ہوں تو اس سے خود نفع اٹھا دیں ف کیونکہ دار الحرب کی تقسیم بلحاظ ضرورت کے تھی اور جب دار الحرب سے نکلنے کے بعد باقی رہا تو معلوم ہوا کہ اس قدر غلہ اس کو بلا ضرورت ملا ہے پس وہ اس کو روا نہیں ہے بلکہ اس میں غازیوں کا حق ہے لیکن اگر مرد محتاج ہے تو اس سے نفع اٹھا دے لانہ صار فی حکم اللقطة لتعذر الرد علی الغانمین۔ کیونکہ یہ غلہ لقطہ کے حکم میں ہو گیا اس واسطے کہ غازیوں کو واپس دینا محال ہے ف یہ رہا یہ مسئلہ کہ اگر دار الاسلام میں لانے کے بعد بچا ہوا غلہ انہوں نے غنیمت میں واپس نہ کیا بلکہ خود صرف کر ڈالا تو اس کا جواب فرمایا۔ فان کانوا انتفعوا بہ بعد الاحراز ترد قیمتہ الی المغنم ان کان لم یقسم۔ پھر اگر دار الاسلام میں لانے کے بعد بچے ہوئے غلہ سے خود انتفاع اٹھایا ہو تو اس کی قیمت مال غنیمت میں واپس کریں بشرطیکہ دار الحرب میں امام نے غلہ کی تقسیم نہ کی ہو۔ وان قسمت الغنیمة فالغنی یتصدق بقیمتہ والفقیر لاشیٔ علیہ لقیام القیمة مقام الاصل فاخذ حکمہ۔ اور اگر دار الحرب میں یہ مال ان لوگوں میں تقسیم کر دیا گیا ہو تو تونگر پر واجب ہے کہ جو بچا ہوا غلہ خرچ کر ڈالا ہے اس کی قیمت فقیروں کو صدقہ کر دے اور اگر خود فقیر ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ اس کی قیمت بجائے اصل کے قائم ہے تو اصل کا حکم لے لیا ف یعنی اگر بچا ہوا غلہ موجود ہوتا تو محتاج کو جائز تھا کہ اپنے خرچ میں لا دے اور صدقہ نہ کرے اسی طرح اس کا قائم مقام اس کی قیمت ہے وہ بھی صدقہ کرنی لازم نہیں ہے بلکہ گویا اس نے اصل غلہ کو خرچ کیا۔

فصل فی کیفیة القسمة

یہ فصل مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں ہے۔ قال ویقسم الامام الغنیمة فیخرج خمسہا۔ لقولہ تعالیٰ فان للہ خمسہ وللرسول استثنی الخمس۔ قدوری نے فرمایا کہ امام مال غنیمت کو تقسیم کرے۔ پس غنیمت میں سے پانچواں حصہ نکال لے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان للہ خمسہ الآیہ۔ یعنی غنیمت میں سے اللہ تعالیٰ کے واسطے پانچواں حصہ ہے اور رسول کے واسطے پس پانچواں حصہ مستثنیٰ کیا ف یہ دسواں پارہ شروع میں ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنا نام پاک صرف تعظیم و تکریم کے واسطے ذکر فرمایا۔ اور مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اہل قرابت و یتیم بچہ و مساکین و ابن السبیل ہیں۔ جیسا کہ آیت میں مصرح ہے۔

الحاصل تقسیم کا کام خود امام کرے اور اوّل اس میں سے پانچواں حصہ نکال لے۔ ویقسم اربعة اخماس بین الغانمین۔ اور باقی چار پانچویں حصے غنیمت حاصل کرنے والوں کے درمیان تقسیم کر دے ف یعنی کل غنیمت کے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ نکال لے اور باقی چار حصے غازیوں میں اس طرح تقسیم کرے جیسے آئندہ مذکور ہوگا۔ غرض کہ باقی چار حصہ سب غازیوں کے ہیں۔ لانہ علیہ السلام قسمہا بین الغانمین۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان چار حصوں کو غانمین میں تقسیم کر دیا ف چنانچہ طبرانی کی طویل حدیث ابن عباس میں مرفوع ہے کہ پانچواں حصہ نکالنے کے بعد باقی کو غانمین میں تقسیم کیا ورواہ الطبری عن قتادہ مرسلا۔ ثم للفارس سہمان وللراجل سہم۔ عند ابی حنیفة رح۔ پھر سوار کے واسطے اس میں سے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے۔ وقالا للفارس ثلثة اسہم وہو قول الشافعی رح۔ اور سوار کے واسطے تین سہام ہیں اور یہی شافعی رح کا قول ہے ف اور یہی مالک و احمد و اکثر اہل علم کا قول ہے اور امام محمد رح نے آثار میں ابو حنیفہ رح کے اسناد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی خلافت میں اس تقسیم پر راضی ہونا کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ ہے

روایت کیا۔ پھر کہا کہ یہی ابو حنیفہ رح کا قول ہے ولیکن ہم اس کو نہیں لیتے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک سوار کے واسطے تین حصہ ہیں اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے ھ۔ لما روی ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی علیہ السلام اسہم للفارس ثلثۃ اسہم وللراجل سہما۔ اس دلیل سے جو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین حصے دیئے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا ف۔ رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد والترمذی و ابن ماجہ۔ ت۔ ولان الاستحقاق بالغناء۔ اور اس دلیل سے کہ استحقاق غنیمت بقدر کفایت ہے ف۔ یعنی لڑائی میں جس قدر جس کی ذات سے کفایت حاصل ہو اسی قدر وہ غنیمت کا مستحق ہے۔ وغناؤہ علی ثلثۃ امثال الراجل۔ اور سوار کا تین پیدلوں کے برابر کفایت کرنا ثبوت ہوتا ہے۔ لانہ للکر والفر والثبات کیونکہ سوار تو حملہ کرنے اور بھاگ جانے اور ثابت رہنے کے واسطے کافی ہے۔ والراجل للثبات لاغیر۔ اور پیدل صرف ثابت رہنے کے واسطے ہے کچھ اور نہیں کر سکتا ف۔ یعنی پیدل جہاں ہے وہاں سے آدمی کی حرکت سے زیادہ اس سے کوئی کفایت نہیں ہو سکتی ہے بخلاف سوار کے کہ اس نے فوراً حملہ کر کے دشمن کو بھگایا اور ضرورت ہوئی تو خود فوراً پلٹ کر پیدل کی مدد کو آ گیا اور جب موقع ہوا تو اپنی جگہ سے لڑتا رہا اور یہ بات پیدل سے ممکن نہیں ہے۔ پس جب پیدل سے تین گونہ وہ زائد کافی ہے تو پیدل سے سہ چند حصہ غنیمت کا مستحق ہے۔ ولابی حنیفۃ رح ماروی ابن عباس رض ان النبی علیہ السلام اعطی للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور ابو حنیفہؒ کی وہ دلیل ہے جو ابن عباس رضؓ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کو دو حصہ دیئے اور پیدل کو ایک حصہ دیا ف۔ لیکن ابن الہمامؒ نے کہا کہ یہ حدیث ابن عباسؓ سے غریب ہے یعنی پائی نہیں جاتی ہے۔ بلکہ اسحٰق بن راہویہ نے مسند میں اس کے خلاف روایت کی کہ حدثنا محمد بن الفضیل بن غزوان ثنا الحجاج عن ابی صالح عن ابن عباس رضؓ قال اسہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للفارس ثلثۃ اسہم وللراجل سہما۔ یعنی ابن عباس نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین سہام دیئے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ وروی نحوہ بطریق اخر عنہ رض۔ مف۔ یہی طبرانی وغیرہ کی روایت میں ہے۔ لیکن مصنف نے حدیث ابن عباس کو کہیں پایا حتی کہ اس پر جزم کیا اور کہا۔ فتعارض فعلاہ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں فعل متعارض ہوئے ف۔ ایک وہ کہ ابن عمر رضؓ نے روایت کیا اور دوم جو ابن عباس نے روایت کیا لیکن آپ کو معلوم ہوا کہ اول تو صحاح میں موجود ہے اور دوم روایت ابن عباس کا ثبوت نہیں ہوتا علاوہ اس کے جو ابوداؤد کی حدیث مجمع بن جاریہ و روایت طبرانی و ابن مردویہ وغیرہ میں آیا وہ ضعف ووہم وجرح سے خالی نہیں تو معارضہ قائم نہ ہوگا کیونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ معارضہ کے واسطے قوت میں مساوات شرط ہے۔ مع۔ لیکن مصنفؒ نے اس کو معارض قرار دیا اور فرمایا۔ فیرجع الی قولہ۔ یعنی جب معارضہ فعل ظاہر ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا ف۔ اور فعل سے استدلال بوجہ معارضہ کے نہیں ہو سکتا۔ وقد قال علیہ السلام للفارس سہمان وللراجل سہم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے ف۔ لیکن ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ یہ روایت نہیں ملتی ہے اور جس نے کہا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی اس کی غلطی ہے۔ بالجملہ مصنفؒ کی غرض یہ ہے کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ اقول ہے۔ کیف وقد روی عن ابن عمر ان النبی علیہ السلام قسم للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور کیونکر تاویل نہ ہو حالانکہ خود ابن عمر

رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا ہے اس کو ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے بطریق متعدد روایت کیا اور یہ اسانید ثقات ہیں۔ لیکن بعض نے بعض سے مخالفت کی ہے اور حق یہ ہے کہ اثبت و اقوی کی روایت ابن عمرؓ سے یہی ہے کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ دیا ہے۔ واذا تعارضت روایتاہ ترجح روایۃ غیرہ۔ اور جب ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دونوں روایتیں باہم متعارض ہوگئیں تو دوسرے صحابی کی روایت مرجح ہوئی ف۔ یعنی ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح ہوئی۔ لیکن مخفی نہیں کہ ابن عباسؓ کی روایت میں بھی اسحٰق بن راہویہ نے سوار کے واسطے تین حصہ روایت کئے تو اس سے بھی استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اس کے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اولیٰ تو صحیح بخاری و صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور دوسری روایت مصنف ابن ابی شیبہ و دارقطنی میں ہے اور صحیحین کی روایات اصح و اقوی ہیں پھر معارضہ نہ رہا۔

شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب ابن ابی شیبہ کے اسناد میں ثقات مثل روایت بخاری ہیں تو ہم اس کو نہیں مانتے کہ صحیحین مطلقاً مقدم ہیں چنانچہ ہم اس کو کئی مرتبہ بیان کر چکے ہیں بلکہ قوت اسناد کا اعتبار ہے۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو اسامہ و ابن نمیر قالا ثنا عبید اللہ عن نافع عن ابن عمران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل للفارس سہمین وللراجل سہما۔ یہ اسناد ثقات صحیحین ہے اور دارقطنی نے کہا کہ ابوبکر نیشاپوری نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ابن ابی شیبہ کا وہم ہے کیونکہ احمد بن حنبل و عبد الرحمن بن بشیر وغیرہما نے ابن نمیر سے اس کے خلاف روایت کیا۔ اور ابو اسامہ سے بھی اس کے خلاف مروی ہے یعنی للفارس ثلثہ اسہم۔ یعنی سوار کو دو حصہ کی جگہ تین حصہ روایت ہیں۔ لیکن نعیم نے عبد اللہ بن المبارک سے اوپر کے اسناد سے سوار کے واسطے دو حصہ روایت کئے۔ ابن الہمام نے کہا کہ نعیم ثقہ اور ابن المبارک اثبت ہیں۔ پھر متابعت میں دارقطنی نے یونس بن عبد الاعلیٰ ثنا ابن وہب اخبرنی عبید اللہ ابن عمر الخ اور حجاج ابن منہال ثنا حماد ابن سلمہ ثنا عبید اللہ الخ سے یہی روایت کی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ پس اسی پر شیخ ابن الہمام نے زور دیا کہ یہ روایت ثابت ہے اور اسناد ثقہ ہے۔ پس اگر دوسری روایت جس میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں اصح مانی جاوے تو بھی ان دونوں کو متفق کرنا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ ایک کو متروک کیا جاوے لہٰذا ہم نے دونوں میں اس طرح توفیق دی کہ اصل تقسیم یہ ہے کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہو اور جس روایت میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں وہ بطور عطیہ نقل کی ہے اور رہا یہ قیاس کہ پیدل کے بہ نسبت سوار سے سہ چند کفایت ہوتی ہے کیونکہ سوار میں کر و فر زیادہ ہے تو اس کا مصنف نے یہ جواب دیا۔ ولان الکر والفر من جنس واحد فیکون غناؤہ مثلی غناء الرجل فیفضل علیہ بسہم ولانہ تعذر اعتبار مقدار الزیادۃ لتعذر معرفتہ فیدار الحکم علی سبب ظاہر وللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فکان استحقاقہ علی ضعفہ۔ اس واسطے کہ آگے بڑھ کر حملہ کرنا یا پیچھے ہٹنا دونوں ایک ہی جنس ہیں (کیونکہ پیچھے ہٹنا جب ہی اچھا ہوتا ہے کہ حملہ کے واسطے ہو ورنہ بھاگنے میں لڑائی کا کوئی فائدہ نہیں) تو پیدل کے بہ نسبت سوار سے دو چند نفع ہے تو پیدل پر اس کو ایک حصہ زیادہ دیا جائے گا اور اس وجہ سے بھی کہ مقدار کی زیادتی اعتبار کرنا متعذر ہے یعنی یہ حساب ٹھیک نہیں نہیں ہو سکتا کہ پیدل سے سوار نے کس قدر کام زیادہ دیا کیونکہ اس کا پہچاننا متعذر ہے تو ظاہری سبب پر زیادتی کا حکم دائر ہوگا اور سوار میں دو سبب ظاہر ہیں۔ ایک اس کی ذات اور دوسرا اس کا گھوڑا اور پیدل میں ایک سبب صرف اس کی ذات ہے تو سوار کا استحقاق پیدل سے دو چند ہوا۔ ولا یسہم الا لفرس واحد وقال ابو یوسف یسہم لفرسین

لما روی ان النبی علیہ السلام اسھم لفرسین۔ اور غازی کو صرف ایک گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا اور یہی قول مالک و شافعی کا ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ مف۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اس کو دو گھوڑوں کا حصہ دیا جاوے (اور یہی امام احمد کا قول ہے) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو گھوڑوں کا حصہ دیا ف چنانچہ ابو عمرہ بشیر بن عمر ابن محصن نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دو گھوڑوں کو چار حصے اور مجھے ایک حصہ دیا، پس میں نے پانچ حصہ پائے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور مکحول سے روایت ہے کہ زبیر رضی اللہ عنہ جنگ خیبر میں دو گھوڑے لائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پانچ حصے دیئے۔ رواہ عبدالرزاق مرسلاً۔ ولان الواحد قد یعیی فیحتاج الی الآخر ولھما ان البراء بن اوس قاد فرسین ولم یسھم رسول اللہ علیہ السلام الا لفرس واحد۔ اور اس دلیل سے کہ ایک گھوڑا کبھی تھک جاتا ہے تو دوسرے گھوڑے کی ضرورت ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ براء ابن اوس رضی اللہ عنہ دو گھوڑے لے گئے تھے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایک گھوڑے کا حصہ دیا ف یہ حدیث غریب ہے بلکہ اس کے برعکس واقدی نے مغازی میں اور ابن مندہ نے کتاب الصحابہ میں براء ابن اوس سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پانچ حصے دیئے لیکن یہ بھی روایت غریب ہے۔ اور امام مالک نے مؤطا میں کہا کہ میں نے نہیں سنا کہ سوائے ایک گھوڑے کے زیادہ حصہ دیا گیا ہو۔ مف۔

اور شافعیؒ نے کہا کہ حدیث ابی عمرہ منقطع و غیر محفوظ ہے اگرچہ اوزاعی نے اس کو مکحول سے منقطع قبول کر لیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود تین گھوڑے جن کا نام سکب و ضریب و مرتجز تھا لائے تھے مگر آپ نے صرف ایک گھوڑے کا حصہ لیا تھا۔ مف۔ ولان القتال لا یتحقق بفرسین دفعۃ واحدۃ فلا یکون السبب الظاھر مفضیا الی القتال علیھما فیسھم لواحد۔ اور اس واسطے کہ دو گھوڑوں سے ایک بارگی قتال نہیں ممکن ہے تو حصہ پانے کا ظاہری سبب یعنی دونوں پر سوار ہو کر قتال کرنا اس جانب مودی نہ ہوا تو ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا۔ ولھذا لا یسھم لثلثۃ افراس وما رواہ محمول علی التنفیل کما اعطی سلمۃ بن الاکوع سھمین وھو راجل۔ اور اسی وجہ سے تین گھوڑوں کا حصہ بالاتفاق نہیں دیا جاتا ہے اور جو حدیث ابو یوسفؒ نے روایت کی وہ بطور نفل زائد دینے پر محمول ہے جیسے سلمہ ابن الاکوع کو جو پیدل تھے دو حصے دیئے ف جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث حدیبیہ میں مذکور ہے۔ والبراذین والعتاق سواء لان الارھاب مضاف الی جنس الخیل فی الکتاب قال اللہ تعالیٰ ومن رباط الخیل ترھبون بہ عدو اللہ وعدوکم واسم الخیل یطلق علی البراذین والعتاق والھجین والمقرف اطلاقا واحدا ولان العربی ان کان فی الطلب والھرب اقوی فالبرذون اصبر والین عطفا ففی کل واحد منھما منفعۃ معتبرۃ فاستویا۔ اور دوغلا و عجمی گھوڑا اور خالص عربی گھوڑا دونوں حصہ میں برابر ہیں کیونکہ قرآن میں خوف دلانا گھوڑوں کی جنس یعنی خیل کی طرف مضاف ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن رباط الخیل ترھبون بہ عدو اللہ وعدوکم۔ یعنی اور مہیا کرو گھوڑے کہ جس سے اللہ تعالیٰ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو خوف دلاؤ حالانکہ خیل کا لفظ عجمی گھوڑے اور خالص عربی گھوڑے اور جس کی فقط ماں عربی ہو اور جس کا فقط باپ عربی گھوڑا ہو سب پر ایک ہی طرح بولا جاتا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ عربی گھوڑا اگرچہ دشمن کا تعاقب کرنے یا خود پیچھے ہٹنے میں زیادہ قوی ہوتا ہے۔ تو دوغلے گھوڑے میں یہ وصف زیادہ ہے کہ وہ مشقت خوب برداشت کرتا اور موڑ کا نرم ہوتا ہے تو دونوں قسم میں ہر ایک میں ایک معتبر منفعت موجود ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ ومن دخل دار الحرب فارسا فنفق فرسہ استحق سھم الفرسان ومن دخل راجلا فاشتری فرسا استحق سھم راجل وجواب الشافعیؒ علی عکسہ فی الفصلین وھکذا روی ابن المبارک عن ابی حنیفۃ

فی الفصل الثانی انه یستحق سهم الفرسان والحاصل ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعنده حال انقضاء الحرب له ان السبب هو القهر والقتال فیعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسیلة الی السبب کالخروج من البیت وتعلیق الاحکام بالقتال یدل علی امکان الوقوف علیه ولو تعذر او تعسر یعلق بشهود الوقعة لانه اقرب الی القتال ولنا ان المجاوزة نفسها قتال لانه یلحقهم الخوف بها والحال بعدها حالة الدوام ولا معتبر بها ولان الوقوف علی حقیقة القتال متعسر وکذا علی شهود الوقعة لانه حال التقاء الصفین فتقام المجاوزة مقامه اذ هو السبب المفضی الیه ظاهرا اذا کان علی قصد القتال فیعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فارسا کان او راجلا ولو دخل فارسا قاتل راجلا لضیق المکان یستحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او وهب او آجر او رهن ففی روایة الحسن عن ابی حنیفة یستحق سهم الفرسان اعتبارا للمجاوزة وفی ظاهر الروایة یستحق سهم الرجالة لان الاقدام علی هذه التصرفات یدل علی انه لم یکن من قصده بالمجاوزة القتال فارسا ولو باعه بعد الفراغ لم یسقط سهم الفرسان وکذا اذا باع فی حالة القتال عند البعض والاصح انه یسقط لان البیع یدل علی ان غرضه التجارة فیه الا انه ینتظر عزته - اور جو شخص دار الحرب میں سوار داخل ہوا پھر اس کا گھوڑا مر گیا تو وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے اور جو شخص بغیر گھوڑے کے پیادہ داخل ہوا پھر اس نے گھوڑا خریدا تو وہ حصہ پیادہ کا مستحق ہے اور شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں جواب برعکس ہے۔ (اور یہی قول مالک و احمدؒ ہے) اور یہی ابن المبارک نے ابوحنیفہؒ سے دوسری صورت میں روایت کیا یعنی اگر پیادہ داخل ہو کر گھوڑا خریدا اور سوار قتال کیا تو سواروں کے حصہ کا مستحق ہوگا (لیکن ظاہر الروایۃ قول اول ہے) اور حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک سرحد سے اترنے کی حالت معتبر ہے اور شافعی کے نزدیک لڑائی ختم ہونے کی حالت معتبر ہے۔ اور دلیل شافعیؒ یہ ہے کہ استحقاق غنیمت کا سبب قہر و قتال ہے تو اسی وقت کا حال ہر شخص کا معتبر ہوگا۔ اور سرحد سے اترنا سبب مذکور کا وسیلہ ہے جیسے گھر سے نکلنا (اور اگر کہا جائے کہ قتال امر خفی ہے اس سے وقوف نہیں ہو سکتا تو سرحد سے اترنا اس کے قائم مقام کیا گیا اس کا جواب دیا کہ) قتال کے ساتھ احکام متعلق کرنا قتال پر وقوف ہونے کی دلیل ہے۔ اور اگر وقوف متعذر یا مشکل ہو تو ان لوگوں کی گواہی پر حکم متعلق ہوگا جو معرکۂ قتال میں حاضر ہیں کیونکہ یہ قتال سے زیادہ قریب ہیں۔ (پس سرحد سے اترنا در رہا)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سرحد سے اترنا خود قتال ہے کیونکہ اس سے کافروں سے خوف لاحق ہو جاتا ہے اور اس کے بعد یہی حالت برابر قائم رہتی ہے حالانکہ اس حالت کا کچھ اعتبار نہیں ہے (چنانچہ اگر سوار کا گھوڑا مر جاوے تو وہ بالاتفاق سوار رہے) اور اس دلیل سے کہ حقیقی قتال پر آگاہی ہونا مشکل ہے اور اسی طرح گواہان معرکہ کا آگاہ ہونا مشکل ہے کیونکہ وہ صفوں کے بھڑ جانے کا وقت ہے۔ (تو ہر ایک اپنی لڑائی میں ہمہ تن متوجہ ہے اور دوسرے کے سوار اور پیادہ ہونے کو نہیں دیکھتا) پس بجائے لڑائی کے سرحد سے گزرنا قائم کیا گیا کیونکہ ظاہر یہی سبب مؤدی بقتال ہے جبکہ وہ قتال کے قصد پر اترا تو آدمی کی وہ حالت معتبر ہوگی جو سرحد سے اترنے کے وقت ہو کہ سوار ہو تو سوار ہی پیادہ ہو تو پیادہ ہے۔ اور اگر سرحد سے اترنے کے وقت سوار ہے مگر قتال میں بوجہ تنگی جگہ وغیرہ کے پیدل کیا تو بالاتفاق وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے۔ اور اگر سوار داخل ہوا پھر اس نے اپنا گھوڑا فروخت کیا یا ہبہ کیا یا اجرت پر دیا یا رہن کیا تو حسنؒ نے ابوحنیفہؒ سے روایت کی کہ وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہوگا۔ بدیں نظر کہ وہ سرحد سے اترنے میں سوار تھا۔

اور ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ پیدلوں کے حصہ کا مستحق ہوگا کیونکہ بیع وغیرہ کے تصرفات کرنے میں یہ دلیل موجود ہے کہ سرحد سے اترتے وقت اس کا قصد سوار ہوکر لڑنے کا نہیں تھا اور اگر لڑائی سے فارغ ہونے کے بعد اس نے گھوڑا فروخت کیا تو اس کا سواروں کا حصہ ساقط نہ ہوگا اور اگر اس نے لڑائی کی حالت میں گھوڑا فروخت کیا تو بھی بعض کے نزدیک اس کا سواروں کا حصہ ساقط نہ ہوگا اور اصح یہ ہے کہ ساقط ہوجائے گا۔ کیونکہ فروخت کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ گھوڑے میں اس کی غرض تجارت تھی لیکن اس امر کا منتظر تھا کہ قتال شروع ہوکر گھوڑے کی قیمت بڑھ جائے۔ ولا یسھم لمملوک ولا امرأۃ ولا صبی ولا مجنون ولا ذمی ولکن یرضخ لھم علی حسب ما یری الامام لما روی انه علیه السلام کان لا یسھم للنساء والصبیان والعبید ولکن کان یرضخ لھم ولما استعان علیه السلام بالیھود علی الیھود لم یعطھم شیئا من الغنیمة یعنی انه لم یسھم لھم ولان الجھاد عبادة والذمی لیس من اھل العبادة والصبی والمرأۃ عاجزان عنه ولھذا لم یلحقھما فرضه والعبد لا یمکنه المولی وله منعه الا انه یرضخ لھم تحریضا علی القتال مع اظھار انحطاط رتبتھم والمکاتب بمنزلة العبد لقیام الرق وتوھم عجزه فیمنعه المولی عن الخروج الی القتال ثم العبد انما یرضخ له اذا قاتل لانه دخل لخدمة المولی فصار کالتاجر والمرأۃ یرضخ لھا اذا کانت تداوی الجرحی وتقوم علی المرضی لانھا عاجزة عن حقیقة القتال فیقام ھذا النوع من الاعانة مقام القتال بخلاف العبد لانه قادر علی حقیقة القتال والذمی انما یرضخ له اذا قاتل او دل علی الطریق ولم یقاتل لان فیه منفعة للمسلمین الا انه یزاد علی السھم فی الدلالة اذا کانت فیه منفعة عظیمة ولا یبلغ به السھم اذا قاتل لانه جھاد والاول لیس من عمله ولا یسوی بینه وبین المسلم فی حکم الجھاد۔ اور غنیمت میں سے کسی مملوک یا عورت یا طفل یا مجنون یا ذمی کا حصہ نہیں لگایا جائے گا ولیکن بطور کھانے کے ان کو جس قدر امام المسلمین کی رائے میں آوے دیا جائے گا کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عورتوں اور بچوں وغلاموں کا حصہ نہیں لگاتے تھے ولیکن ان کو کچھ کھانے کے طور پر دیتے تھے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی۔ اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر مدینہ کے یہودیوں سے کچھ مدد لی تھی تو غنیمت میں سے ان کو حصہ نہیں دیا بلکہ کچھ کھانے کے طور پر دیا۔ رواہ الشافعی والبیہقی والواقدی باسناد ضعیف۔

اور اس دلیل سے کہ جہاد ایک عبادت ہے اور ذمی کافر میں عبادت کی لیاقت نہیں ہے اور مدینہ کے یہودیوں سے مدد لینا شاید بطور رہنمائی وغیرہ کے ہو اور شاید ضرورت کی وجہ سے لڑائی میں ہوا اور بچہ اور عورت دونوں جہاد کرنے سے عاجز ہیں۔ اسی واسطے ان دونوں پر جہاد فرض نہیں ہے اور غلام کو اس کا مولی اجازت نہیں دے گا اور اگر اجازت دی تو اس کو اختیار ہے کہ اس کو منع کردے لیکن امام المسلمین ان لوگوں کو کچھ مال بطور کھانے کے دے دے تاکہ ان کو لڑائی پر ترغیب ہو باوجودیکہ ان کے رتبہ کی کمی ظاہر کی گئی اور مکاتب بھی بمنزلہ غلام کے ہے کیونکہ اس کے رقیت قائم ہے اور شاید کہ وہ ادائے کتابت سے عاجز ہوجائے تو اس کا مولی اس کو قتال پر جانے سے روکے گا پھر غلام کو کچھ مال بطور کھانے کے جب ہی دیا جائے گا کہ جب اس نے قتال کیا ہو ورنہ نہیں کیونکہ وہ لشکر کے ساتھ اپنے مولی کی خدمت کے واسطے گیا تھا تو مثل بازاری تاجر کے ہوگیا اور عورت کو یہ مال بطور کھانے کے اس وقت دیا جائے گا کہ وہ زخمیوں کی دوا کرتی اور بیماروں کی پرداخت کرتی ہو کیونکہ عورت درحقیقت لڑائی سے عاجز ہے تو اس کا اس طرح کی

مدد کرنا لڑائی کے قائم مقام ہے بخلاف غلام کے کہ وہ درحقیقت قتال کر سکتا ہے اور ذمی کو یہ مال بطور طعام کے جب ہی دیا جائے گا کہ جب اس نے قتال کیا یا بغیر قتال کے راستہ بتلایا ہو کیونکہ اس میں مسلمانوں کی منفعت ہے لیکن جاننا چاہیئے کہ اگر راہ بتلانے میں منفعت عظیم ہو تو اس کو غازیوں کے حصہ سے زیادہ بھی دیا جائے گا۔ اور اگر اس نے صرف قتال کیا تو جو کچھ اس کو دیا جائے وہ غازی کے حصہ تک نہیں پہنچایا جائے گا اور رہنمائی کرنا کچھ کار جہاد سے نہیں ہے حالانکہ کار جہاد میں مسلمان اور کافر ذمی کے درمیان برابری نہیں کی جائے گی۔ واما الخمس فیقسم علی ثلثۃ اسھم سھم للیتامی وسھم للمساکین وسھم لابن السبیل یدخل فقراء ذوی القربی فیھم ویقدمون ولا یدفع الی اغنیائھم وقال الشافعیؒ لھم خمس الخمس یستوی فیہ غنیھم وفقیرھم ویقسم بینھم للذکر مثل حظ الانثیین ویکون لبنی ھاشم وبنی المطلب دون غیرھم لقولہ تعالی ولذی القربی من غیر فصل بین الغنی والفقیر ولنا ان الخلفاء الاربعۃ الراشدین رضی اللہ عنہم قسموہ علی ثلثۃ اسھم علی نحو ما قلناہ وکفی بھم قدوۃ وقال علیہ السلام یا معشر بنی ھاشم ان اللہ تعالی کرہ لکم غسالۃ الناس واوساخھم وعوضکم منھا بخمس الخمس والعوض انما یثبت فی حق من یثبت فی حقہ المعوض وھم الفقراء والنبی علیہ السلام اعطاھم للنصرۃ الاتری انہ علیہ السلام علل فقال انھم لم یزالوا معی ھکذا فی الجاھلیۃ والاسلام وشبک بین اصابعہ دل علی ان المراد من النص قرب النصرۃ لا قرب القرابۃ۔ رہا غنیمت کا پانچواں حصہ جو امام نے نکالا ہے وہ تین حصوں پر تقسیم ہوگا ایک حصہ یتیموں کے واسطے اور دوسرا حصہ مساکین کے واسطے ہوگا اور تیسرا حصہ ابن السبیل کے لئے ان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے محتاج اہل قرابت داخل ہوں گے اور یہی مقدم کئے جائیں گے اور تونگر اہل قرابت کو نہیں دیا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اہل قرابت کو پانچویں حصہ غنیمت میں سے پانچواں حصہ دیا جائے گا اور ان میں تونگر و فقیر برابر ہیں اور یہ مال ان سب لوگوں میں عورت سے مرد کو دوچند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اہل قرابت میں صرف بنو ہاشم اور بنو مطلب کے واسطے ہوگا دوسروں کو نہیں ملے گا۔ یعنی بنو عبد الشمس اور بنو نوفل کو نہیں ملے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولذی القربی یعنی اور صاحب قرابت کے واسطے ہے۔ پس صاحب قرابت سب کو شامل ہے کوئی تفصیل تونگر و محتاج کی نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چاروں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین نے پانچویں حصہ غنیمت کو اسی طرح تین حصوں پر تقسیم کیا جیسے ہم نے بیان کیا اور انہیں کی پیشوائی ہم کو کافی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے گروہ بنی ہاشم تمہارے واسطے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کا میل کچیل مکروہ رکھا ہے یعنی زکوٰۃ کو مکروہ رکھا ہے اور اس کے عوض تم کو خمس غنیمت کا پانچواں حصہ دیا ہے۔ کمافی الصحیح - اور عوض انہیں کے حق میں ثابت ہوتا ہے جن کے حق میں اصل معوض ثابت ہو اور وہ محتاج لوگ ہیں (یعنی اگر زکوٰۃ کا مال دیا جاتا تو صرف محتاج اہل قرابت کو ملتا اور چونکہ زکوٰۃ لوگوں کا میل کچیل ہے لہذا ان کو غنیمت میں سے دیا گیا تو صرف محتاجوں کے واسطے مخصوص ہوا) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو ہاشم کے ساتھ بنو مطلب کو بوجہ نصرت و مددگاری کے دیا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی یہ علت بیان فرمائی کہ یہ لوگ برابر میرے ساتھ زمانہ جاہلیت و اسلام میں اس طرح رہے اور آپ نے اپنی انگلیاں ملائیں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ یہ دلیل ہے کہ آیت میں صاحب قرابت سے مراد قرب نسبی نہیں بلکہ قرب نصرت ہے ف۔ رہا یہ بیان کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا کہ تم لوگ جو غنیمت حاصل کرو تو اس کا پانچواں حصہ واسطے اللہ تعالیٰ

وا س کے رسول اور صاحب قرابت اور یتیموں و مساکین و ابن السبیل کے ہے۔ پھر یہ بیان نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ہونے سے کیا معنی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ کیا ہوگا لہذا مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا۔ قال فاما ذکر اللہ تعالیٰ فی الخمس فانہ لافتتاح الکلام تبرکا باسمہ وسہم النبی علیہ السلام سقط بموتہ کما اسقط الصفی لانہ علیہ السلام کان یستحقہ برسالتہ ولا رسالۃ بعدہ والصفی شئی کان علیہ السلام یصطفیہ لنفسہ من الغنیمۃ مثل درع او سیف او جاریۃ وقال الشافعی رحمہ اللہ یصرف سہم الرسول الی الخلیفۃ والحجۃ علیہ ما قدمناہ۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر پانچویں حصے کے بارے میں برکت کے طور پر اس نام پاک سے کلام شروع کرنے کے واسطے ہے یعنی کوئی حصہ مقصود نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کی وفات شریف سے ساقط ہوگیا جیسے صفی بالاتفاق ساقط ہوگیا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت شریف سے اس کے مستحق تھے اور بعد آپ کے کسی کے واسطے رسالت نہیں ہے (اور اسی وجہ سے خلفاء راشدین میں سے کسی نے اس کو نہیں لیا) اور صفی وہ شئے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ تمام غنیمت میں سے اپنی ذات شریف کے واسطے پسند فرمادیں مانند زرہ یا تلوار یا قیدی جاریہ کے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کے خلیفہ کو دیا جائے۔ مگر ان کے قول پر حجت وہ ہے جو ہم پہلے بیان کرچکے ف۔ یعنی بعد آپ کے کوئی رسول نہیں ہے اور اگر یہ جائز ہوتا تو خلفائے راشدین اس کو اپنے واسطے لیتے حالانکہ ان میں سے کسی نے نہیں لیا بلکہ پانچویں حصہ کو تین ہی ٹکڑوں پر تقسیم کیا۔ مف۔ وسہم ذوی القربیٰ کانوا یستحقونہ فی زمن النبی علیہ السلام بالنصرۃ لما روینا وبعدہ بالفقر قال العبد الضعیف عصمہ اللہ ہذا الذی ذکرہ قول الکرخی وقال الطحاوی رحمہ اللہ سہم الفقیر منہم ساقط ایضا کما روینا من الاجماع ولان فیہ معنی الصدقۃ نظرا الی المصرف فیحرم کما یحرم العمالۃ وجہ الاول وقیل ہو الاصح ما روی ان عمر رضی اللہ عنہ اعطی الفقراء منہم والاجماع انعقد علی سقوط حق الاغنیاء اما فقراؤہم یدخلون فی الاصناف الثلثۃ۔ اور صاحبان قرابت زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنے حصہ کے مستحق بوجہ نصرت کے تھے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کرچکے اور بعد وفات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بوجہ محتاجی کے مستحق ہیں اور یہ جو مذکور ہوا کرخی رحمہ اللہ کا قول ہے اور طحاوی نے کہا کہ صاحبان قرابت میں محتاجوں کا حصہ بھی ساقط ہے بدلیل اس اجماع کے جو ہم اوپر روایت کرچکے (یعنی خلفاء راشدین نے صرف تین حصہ کئے تو ظاہر ہوا کہ ان کا حصہ ساقط ہے اور نیز اس دلیل سے کہ اس حصہ میں بلحاظ مصرف کے صدقہ کے معنی ہیں یعنی محتاجی دیکھ کر بطور صدقہ دیا جاتا ہے تو اہل قرابت پر حرام ہوگا جیسے اگر ہاشمی عامل ہو تو اس کے واسطے ایسا مال لینا حرام ہے لیکن کہا گیا کہ قول اول اصح ہے اور اس کی وجہ وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہوئی کہ حضرت نے فقراء اہل قرابت کو حصہ دیا اور اجماع خلفاء صرف تونگروں کا حصہ ساقط ہونے پر ہے اور رہے فقراء اہل قرابت تو وہ بھی یتیموں و مسکینوں و ابن السبیل میں داخل ہیں ف۔ بلکہ مقدم ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ واذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب مغیرین بغیر اذن الامام فاخذ واشیاء لم یخمس لان الغنیمۃ ہو ماخوذ قہرا وغلبۃ لا اختلاسا وسرقۃ والخمس وظیفتہا ولو دخل الواحد او الاثنان باذن الامام ففیہ روایتان والمشہور انہ یخمس لانہ لما اذن لہم الامام فقد التزم نصرتہم بالامداد فصار کالمنعۃ۔ اور اگر ایک یا دو شخص دار الحرب میں غارت گری کے قصد سے بدون اجازت امام کے داخل ہوئے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اس کا پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ غنیمت وہ چیز

ہے جو قہر و غلبہ سے حاصل کی جائے نہ وہ کہ اوچکاپن و چوری سے حاصل ہو اور پانچواں حصہ لینا مال غنیمت سے معمول ہے۔ اور اگر ایک یا دو آدمی با اجازت امام داخل ہوئے ہوں تو ان کے حاصل کئے ہوئے مال میں دو روایتیں ہیں (ایک میں خمس لیا جائے اور دوسری میں نہیں) اور مشہور یہی ہے کہ خمس لیا جائے گا۔ کیونکہ جب ان کو امام نے اجازت دی تو مددگاروں سے ان کی مدد کا التزام کرلیا تو یہ ایک یا دو آدمی بمنزلہ ایسی جماعت کے ہوگئے جن کو قوت منعت حاصل ہے۔ فان دخلت جماعة لها منعة فاخذ وا شيا خمس وان لم ياذن لهم الامام لانه ماخوذ قهرا وغلبة ولانه يجب على الامام ان ينصرهم اذ لو خذلهم كان فيه وهن المسلمين بخلاف الواحد والاثنين لانه لا يجب عليه نصرتهم۔ اور اگر دارالحرب میں کوئی ایسی جماعت داخل ہوئی جن کو قوت منعت حاصل ہے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اس میں سے پانچواں حصہ لیا جائے گا اگرچہ ان لوگوں کو امام نے اجازت نہ دی ہو اس لئے کہ جو کچھ انہوں نے حاصل کیا وہ بطور قہر و غلبہ ہے تو غنیمت ہوا اور اس لئے کہ امام پر ان کی مدد کرنا واجب ہے کیونکہ اگر ان کی مددگاری ترک کرے تو اس میں مسلمانوں کے حق میں ضعف ہے بخلاف ایک دو آدمیوں کے کہ ان کی مددگاری کرنا امام پر واجب نہیں ہے۔

فصل فی التنفیل

یہ فصل تنفیل کے بیان میں ہے فـ نفل بمعنی زائد ہے اور تنفیل وہ مال جو امام کسی کو اس کے حصہ پر زائد دینے کو کہے۔ قال ولا باس بان ينفل الامام فی حال القتال ويحرض على القتال فيقول من قتل قتيلا فله سلبه ويقول للسرية قد جعلت لكم الربع بعد الخمس معناه بعد ما رفع الخمس لان التحريض مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبی حرض المومنين على القتال وهذا نوع تحريض ثم قد يكون التنفيل بما ذكر وقد يكون بغيره الا انه لا ينبغی للامام ان ينفل بكل الماخوذ لان فيه ابطال حق الكل فان فعله مع السرية جاز لان التصرف اليه وقد يكون المصلحة فيه۔ کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ امام المسلمین کافروں سے قتال کی حالت میں تنفیل کہہ کے ان کو قتال پر آمادہ کرے پس کہے کہ جس نے کسی کافر کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کے واسطے ہے اور جس چھوٹے لشکر کو بھیجے تو چاہیے اس سے یوں کہے کہ غنیمت کا پانچواں حصہ نکالنے کے بعد ایک چوتھائی تمہارے واسطے نفل ہے کیونکہ آمادگی دلانا مستحب ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا کہ مومنوں کو جہاد پر آمادہ کرو اور تنفیل بھی آمادہ کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ پھر تنفیل کبھی بطریقہ مذکور ہوتی ہے اور کبھی دوسرے طریقہ سے ہوتی ہے۔

لیکن امام کو یہ نہیں چاہیے کہ کل مال غنیمت کو تنفیل کردے کیونکہ ایسا کرنے میں کل غازیوں کی حق تلفی ہے ہاں اگر چھوٹے لشکر کے ساتھ اس طرح تنفیل کی کہ جو کچھ تم حاصل کرو سب تمہارے واسطے ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ تصرف کا اختیار اسی کو حاصل ہے اور کبھی ایسا کرنا مصلحت ہوتا ہے۔ ولا ينفل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام۔ اور اموال غنیمت دارالاسلام میں نکال لانے کے بعد تنفیل نہیں کرے گا۔ لان حق الغير قد تاكد فيه بالاحراز۔ کیونکہ احراز کی وجہ سے اس میں غیروں کا حق مضبوط مستحکم ہوگیا۔ قال الا من الخمس۔ باستثنائے خمس کے فـ یعنی امام کو یہ اختیار نہیں ہے کہ غنیمت کے پانچویں حصہ میں سے تنفیل کرے۔ لانه لا حق للغانمين فی الخمس۔ کیونکہ پانچویں حصہ میں غازیوں کا کچھ حق متعلق نہیں ہے۔ واذا لم يجعل السلب للقاتل فهو من جملة الغنيمة والقاتل وغيره فی ذلك سواء وقال الشافعی رح السلب للقاتل اذا كان من اهل ان يسهم له وقد قتله مقبلا لقوله

علیہ السلام من قتل قتیلا فلہ سلبہ والظاہر انہ نصب شرع لانہ بعث لہ ولان القاتل مقبلا اکثر غناء فیختص بسلبہ اظہارا للتفاوت بینہ وبین غیرہ ولنا انہ ماخوذ بقوۃ الجیش فیکون غنیمۃ فیقسم قسمۃ الغنائم کما نطق بہ النص وقال علیہ السلام لحبیب بن ابی سلمۃ لیس لک من سلب قتیلک الا ما طابت بہ نفس امامک وما رواہ یحتمل نصب الشرع ویحتمل التنفیل فنحملہ علی الثانی لما رویناہ وزیادۃ الغناء لا یعتبر فی جنس واحد کما ذکرناہ - اور واضح ہو کہ اگر مقتول کا سامان غازی قاتل کے واسطے نہ کیا گیا تو وہ منجملہ مال غنیمت کے ہوگا اور قاتل وغیر قاتل کا استحقاق اس میں برابر ہوگا۔ (اور یہی قول مالک ہے) اور شافعی واحمد نے فرمایا کہ اگر غازی قاتل اس لائق ہو کہ اس کو حصہ دیا جائے گا اور اس نے کافر مقتول کو ایسی حالت میں قتل کیا کہ کافر لڑنے پر متوجہ تھا تو اس کا سامان قاتل کے واسطے ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کسی کافر کو قتل کرے تو کافر کا سامان اسی کے واسطے ہے رواہ البخاری ومسلم۔ اور ظاہر حدیث یہ ہے کہ آپ نے یہ ایک شرع مقرر فرمائی کیونکہ آپ اسی واسطے مبعوث ہوئے تھے اور اس لئے کہ قاتل نے جب ایک سامنے متوجہ ہونے والے کافر کو قتل کیا تو اس نے بہت فائدہ پہنچایا پس اس کا سامان اسی کے لئے خاص ہوگا تاکہ قاتل وغیر قاتل کے درمیان تفاوت ظاہر ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ سامان بقوت لشکر لیا گیا تو غنیمت ہوگا۔ پس موافق حکم نص کے غنائم کے طور پر تقسیم کیا جائے گا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حبیب ابن مسلمہ کو فرمایا کہ تیرے مقتول کے سامان سے تیرے واسطے کچھ نہیں ہے سوائے اس قدر کے جس پر تیرا امام راضی ہو اور جو حدیث شافعی نے روایت کی دو باتوں کو محتمل ہے۔ ایک یہ کہ شرع قائم کی ہو اور دوم یہ کہ تنفیل ہو پس حدیث حبیب ابن مسلمہ کی وجہ سے ہم اس کو تنفیل پر محمول کرتے ہیں اور رہا قاتل کا زیادہ نفع دینا تو وہ ایک ہی جنس میں مفید نہیں ہے ف یعنی سامنے آنے والے کافر کو قتل کرنا شافعیؒ کے نزدیک سامان کا استحقاق دیتا ہے حتیٰ کہ اگر بھاگتے کافر کو یا کسی کام میں مشغول یا سوتے ہوئے کو قتل کرے تو مستحق نہیں ہوتا حالانکہ لڑائی کے افعال ایک ہی جنس ہیں تو سامنے آنے والے کا قتل بھی معتبر نہ ہوگا لیکن مخفی نہیں کہ حدیث حبیب ابن مسلمہ اگرچہ متعدد طرق سے طبرانی وابن مردویہ وغیرہ نے روایت کی لیکن سب ضعیف ہیں۔

اور شیخ ابن الہمام نے دعویٰ کیا کہ متعدد طرق سے اس میں قوت حاصل ہوگئی اس وجہ سے ہم نے حدیث شافعی کو تنفیل پر محمول کیا۔ لیکن بیہقی نے دعویٰ کیا کہ بعد بدر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا کہ مقتول کا اسباب قاتل کے واسطے ہے اور اسی پر حکم قرار دیا گیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ والسلب ما علی المقتول من ثیابہ وسلاحہ ومرکبہ وکذا ما کان علی مرکبہ من السرج والآلۃ وکذا ما معہ علی الدابۃ من مالہ فی حقیبتہ او علی وسطہ وما عدا ذلک فلیس بسلب وما کان مع غلامہ علی دابۃ اخری فلیس بسلبہ ثم حکم التنفیل قطع حق الباقین فاما الملک فانما یثبت بعد الاحراز بدار الاسلام لما مر من قبل حتی لو قال الامام من اصاب جاریۃ فہی لہ فاصابہا مسلم واستبراہا لم یحل لہ وطیہا وکذا لا یبیعہا وہذا عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ لہ ان یطاہا ویبیعہا لان التنفیل یثبت بہ الملک عندہ کما یثبت بالقسمۃ فی دار الحرب وبالشراء من الحربی ووجوب الضمان بالاتلاف قد قیل علی ہذا الاختلاف۔

اور سلب یعنی سامان مقتول وہ کہلاتا ہے جو اس کے بدن پر کپڑے و ہتھیار ہوں اور اس کا گھوڑا یا سواری اور دیگر جو کچھ اس سواری پر زین و لگام وغیرہ کا سامان ہو اور جو کچھ مال اس کے جانور کی خورجی یا اس کی کمر میں ہو یہ سب سامان مقتول ہے۔ اور سوائے اس کے جو کچھ ہو وہ سامان مقتول نہیں ہے اور جو چیز کہ اس کے غلام کے ساتھ دوسرے جانور پر ہو وہ بھی سامان مقتول نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ تنفیل کے حکم سے جو کچھ حاصل ہوا اس سے باقی غازیوں کا حق منقطع ہو گیا اور رہی مال نفل کی ملکیت تو وہ جب ہی حاصل ہوگی کہ یہ مال دارالاسلام میں آکر محفوظ ہو جائے۔ چنانچہ ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ حتی کہ اگر امام نے کہا کہ جس غازی نے کوئی چھوکری پائی وہ اسی کی ہے پھر ایک غازی نے ایک چھوکری پائی اور بذریعہ حیض کے اس کا حمل سے پاک ہونا دریافت کر لیا تو ابھی اس کے ساتھ وطی کرنا یا اس کو فروخت کرنا حلال نہیں ہے اور یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمد (و مالک و شافعی واحمد) نے کہا کہ اس کو جائز ہے کہ اس سے وطی کرے یا اس کو فروخت کرے کیونکہ ان کے نزدیک تنفیل سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے جیسے دارالحرب میں امام کی تقسیم کر دینے میں اور حربی کافر سے خریدنے میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اگر اس کے پاس سے مال نفل کسی نے ضائع کر دیا تو بعض نے فرمایا کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہے ف یعنی امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور امام محمد کے نزدیک ضامن ہوگا۔

باب استیلاء الکفار

یہ باب کافروں کے غالب ہونے کے بیان میں ہے۔ واذا غلب الترک علی الروم فسبوھم واخذوا اموالھم ملکوھا لان الاستیلاء قد تحقق فی مال مباح وھو السبب علی ما نبینہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اگر تاتاری کافروں نے نصاریٰ روم پر غلبہ پا کر ان کو قید کر لیا اور ان کے اموال چھین لیے تو تاتاری ان سب کے مالک ہو گئے کیونکہ انہوں نے مال مباح پر قبضہ حاصل کیا اور سبب ملک یہی ہے چنانچہ ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ فان غلبنا علی الترک حل لنا ما نجدہ من ذلک اعتبارا بسائر املاکھم واذا غلبوا علی اموالنا والعیاذ باللہ واحرزوھا بدارھم ملکوھا وقال الشافعیؒ لا یملکونھا لان الاستیلاء محظور ابتداء وانتھاء والمحظور لا ینتھض سببا للملک علی ما عرف من قاعدۃ الخصم ولنا ان الاستیلاء ورد علی مال مباح فینعقد سببا للملک دفعا لحاجۃ المکلف کاستیلائنا علی اموالھم وھذا لان العصمۃ تثبت علی منافاۃ الدلیل ضرورۃ تمکن المالک من الانتفاع فاذا زالت المکنۃ عاد مباحا کما کان غیر ان الاستیلاء لا یتحقق الا بالاحراز بالدار لانہ عبارۃ عن الاقتدار علی المحل حالا ومآلا والمحظور لغیرہ اذا صلح سببا لکرامۃ تفوق الملک وھو الثواب الآجل فما ظنک بالملک العاجل۔ اور اگر ہم لوگ تاتاریوں پر غالب ہوئے تو تاتاریوں نے جو کچھ رومیوں سے لیا ہے وہ ہم کو تاتاریوں سے چھین لینا جائز ہے جیسے تاتاریوں کی دوسری املاک ہم کو چھین لینا جائز ہے اور اگر معاذ اللہ کبھی کفار ہمارے مالوں پر غالب آئے اور ان کو اپنے ملک میں لے گئے تو وے ان کے مالک ہو جائیں گے۔ اور یہی مالک واحمد کا قول ہے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ کفار ان مالوں کے مالک نہیں ہوں گے۔ کیونکہ ہمارے مالوں پر کافروں کو غلبہ کرنا ممنوع ہے۔ خواہ ہمارے ملک میں ابتداء کریں یا انتہاء میں اپنے ملک میں لے جاویں اور جو امر ممنوع ہو وہ ملکیت کا سبب نہیں ہوتا ہے

چنانچہ ان کے نزدیک یہی اصول قرار پایا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مباح پر غلبہ وارد ہوا تو وہ سبب ملک ہوجائے گا تاکہ حاجت دور ہو جیسے ہم لوگ ان کے مالوں پر غالب ہو کر مالک ہوجاتے ہیں اور یہ جو ہم نے کہا کہ وہ لوگ مال مباح پر غالب ہوئے تو اس واسطے کہ مال کا محترم ہونا اس ضرورت سے ثابت ہوجاتا ہے کہ مالک کو اس سے انتفاع کا قابو ہو حالانکہ دلیل قولہ تعالیٰ خلق لکم ما فی الارض الخ مفید ہے کہ زمین کی ہر چیز ہر ایک کے واسطے مباح ہے پھر جب کسی مالک کا قابو جاتا رہا تو وہ مال بدستور سابق مباح ہوگیا لیکن غالب ہونا جب ہی ثابت ہوگا کہ اپنے ملک میں محفوظ کرے۔ کیونکہ غلبہ یہ ہے کہ جس چیز پر غلبہ پایا ہے اس کو فی الحال وانجام کار میں اپنے تصرف میں لانے کا اختیار ہو اور جو چیز کسی دوسرے سبب سے ممنوع ہو جب وہ اس لائق ہو کہ ملکیت سے بڑھ کر کرامت کا سبب ہو یعنی آئندہ ثواب حاصل ہونا تو چند روزہ ملک کے حق میں تیرا کیا گمان ہے ف سے توضیح یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں فرمایا، للفقراء المھاجرین الذین اخرجوا من دیارھم واموالھم الآیۃ۔ یعنی یہ مال ان مہاجرین فقیروں کے واسطے ہے جو اپنے گھر بار اور مالوں سے نکال دیئے گئے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ صحابہ مہاجرین کے اموال جو مکہ میں تھے وہ ان لوگوں کی ہجرت کرنے کے بعد کافروں کے غلبہ کرنے سے ان کی ملک سے خارج ہوگئے۔ ورنہ جس کے پاس مال ہو اگرچہ فی الحال اس کے ہاتھ میں نہ ہو تو وہ فقیر نہیں کہلاتا ہے تو معلوم ہوا کہ مسلمان کے مال پر کفار غلبہ کرنے سے اس کے مالک ہوجاتے ہیں۔ علاوہ اس کے آیت مذکورۂ بالا قولہ خلق لکم ما فی الارض یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے پیدا کردیا جو کچھ زمین میں ہے الخ۔ دلیل یہ ہے کہ ہر چیز سے انتفاع مباح ہے لیکن ایک ہی چیز پر اگر ہزار آدمی اپنا قبضہ وانتفاع چاہیں تو ممکن نہیں۔ پس جس کے قبضہ میں بطور شرعی حاصل ہوا وہ اس کا مال محترم ہے یعنی دوسروں کو تعرض کرنا حرام ہے اور یہ اس واسطے کیا گیا تاکہ مالک کو اس سے انتفاع کا موقع ملے۔ پھر جب کافروں نے اس پر غلبہ کیا اور مالک کو انتفاع کا قابو نہیں رہا تو اصلی حالت کے مانند مباح ہوگیا اور مباح پر قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہوجاتی ہے۔ لیکن غلبہ اور قبضہ جب ہی پورا ہوگا کہ کفار اپنے ملک میں لے جاویں لہذا اگر لے جانے سے پہلے مسلمانوں نے غالب ہو کر ان سے چھین لیا تو یہ مال غنیمت نہیں بلکہ جس کی چیز ہے اس کو واپس دی جائے گی رہا یہ قول کہ جو امر حرام ہو وہ ملک کا سبب نہیں ہوتا ہے حتی کہ کافروں کا غلبہ سبب ملک نہیں ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ غلبہ کفار حرام ہے مگر اس وجہ سے حرام ہے کہ وہ مسلمانوں کے مال پر غلبہ ہے اور جو چیز کسی دوسری وجہ سے حرام ہوتی ہے وہ ملک کا سبب ہوسکتی ہے خصوصاً جبکہ اس میں نفع زیادہ ہو جیسے کسی نے کسی دوسرے کا گھر غصب کرلیا تو وہ اس میں نماز ترک نہیں کرے گا کیونکہ غصب اگرچہ حرام ہے لیکن نماز کا ثواب اس سے زیادہ اس کو حاصل ہوگا تو غصبی زمین کی نماز جب ثواب جمیل کی مستحق ہوئی تو دنیاوی ملکیت کا سبب ہونا بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا لہذا اگر مسلمان کو اپنی چیز جانے سے ثواب آخرت حاصل ہوا تو کفار کو دنیا میں ملک حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے۔ فان ظھر علیھا المسلمون فوجدھا المالکون قبل القسمۃ فھی لھم بغیر شیء وان وجدوھا بعد القسمۃ اخذوھا بالقیمۃ ان احبوا لقولہ علیہ السلام فیہ ان وجدتہ قبل القسمۃ فھو لک بغیر شیء وان وجدتہ بعد القسمۃ فھو لک بالقیمۃ ولان المالک القدیم زال ملکہ بغیر رضاہ فکان لہ حق الاخذ نظرا لہ الا ان فی الاخذ بعد القسمۃ ضرر بالماخوذ منہ بازالۃ ملکہ الخاص فیاخذہ بالقیمۃ لیعتدل النظر من الجانبین والشرکۃ قبل القسمۃ عامۃ فیقل الضرر فیاخذہ بغیر قیمتہ پھر اگر ان مالوں پر مسلمان غالب ہوئے پھر مالکوں نے تقسیم سے پہلے انکو پایا تو وے لوگ مفت

اپنے اپنے مالوں کو لے لیں گے اور اگر بعد تقسیم کے پائے تو ان کا جی چاہے قیمت دیکر لے لیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تو نے تقسیم سے پہلے اس کو پایا تو وہ بغیر عوض کے تیرے واسطے ہے اور اگر تو نے بعد تقسیم کے اس کو پایا تو وہ تیرے واسطے بقیمت ہے۔ رواہ البیہقی والدارقطنی والطبرانی والطحاوی باسانید اضعاف ورواہ ابوداؤد باسناد جید مرسلا۔

اور اس دلیل سے کہ مالک قدیم کی ملکیت بغیر اس کی رضامندی کے ناحق غلبہ کفار سے زائل ہوئی تو اس کا لحاظ کر کے اس کو لینے کا حق حاصل ہے لیکن تقسیم ہو جانے کے بعد لینے میں جس غازی کے حصہ سے لینا ہے اس کو ضرر پہنچے گا۔ کیونکہ اس کی ملک خاص زائل ہوتی ہے لہذا قیمت دے کر لے تاکہ دونوں جانب کا لحاظ اعتدال کے ساتھ ہو اور تقسیم ہونے سے پہلے شرکت عام ہے تو ہر ایک کو بہت کم ضرر ہوگا لہذا بغیر قیمت لے سکتا ہے۔

وان دخل دار الحرب تاجر فاشتری ذلک واخرجہ الی دار الاسلام فمالکہ الاول بالخیار ان شاء اخذہ بالثمن الذی اشتراہ وان شاء ترکہ لانہ یتضرر بالاخذ مجانا الا تری انہ قد دفع العوض بمقابلتہ فکان اعتدال النظر فیما قلنا ولو اشتراہ بعوض یاخذہ بقیمۃ العرض ولو وھبوہ لمسلم یاخذہ بقیمتہ لانہ ثبت لہ ملک خاص فلا یزال الا بالقیمۃ ولو کان مغنوما وھو مثلی یاخذہ قبل القسمۃ ولا یاخذہ بعدھا لان الاخذ بالمثل غیر مفید وکذا اذا کان موھوبا لا یاخذہ لما بینا وکذا اذا کان مشتری بمثلہ قدرا ووصفا۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی تاجر گیا اور جس کو حربی لوٹ لے گئے ہیں۔ اس میں سے کوئی چیز خرید کر دار الاسلام میں لایا تو اس کے مالک اول کو اختیار ہے چاہے ان داموں کے عوض لے لے جتنے کو تاجر نے خریدا ہے اور اگر چاہے چھوڑ دے کیونکہ مفت لے لینے میں تاجر کا ضرر ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ تاجر نے عوض دے کر خریدا ہے تو انصافی نظر اسی میں ہے جو ہم نے بیان کیا اور اگر تاجر نے وہ چیز کسی اسباب کے عوض خریدی ہو تو مالک اول کو اختیار ہے چاہے اس اسباب کی قیمت کے عوض خرید لے۔ اور اگر حربیوں نے وہ مال کسی کو ہبہ کیا ہو تو مالک چاہے بعوض قیمت اس کو لے لے کیونکہ اس مسلمان کو ایک ملک خاص حاصل ہوئی ہے تو وہ زائل نہ کی جائے گی الا بقیمت اور اگر وہ مال حربیوں سے مسلمانوں نے بطور غنیمت حاصل کیا حالانکہ یہ مال مثلی ہے (جیسے سونا چاندی گیہوں جو وغیرہ) تو مالک اول قبل تقسیم کے اس کو مفت لے لے اور بعد تقسیم کے نہیں لے گا کیونکہ اس کے مثل دے کر لینا بے فائدہ ہے اور اسی طرح اگر مسلمان نے اس کو حربی سے ہبہ میں پایا ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا کیونکہ مثل دے کر لینا بے فائدہ ہے۔ اور اسی طرح اگر مسلمان تاجر نے اس مثلی کے عوض اس کے مثل چیز جو مقدار و وصف میں یکساں ہے دے کر خریدی ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا۔ قال فان اسروا عبدا فاشتراہ رجل واخرجہ الی دار الاسلام ففقئت عینہ واخذ ارشہا فان المولی یاخذہ بالثمن الذی اخذ بہ من العدو واما الاخذ بالثمن فلما قلنا ولا یاخذ الارش لان الملک فیہ صحیح فلو اخذہ اخذہ بمثلہ وھو لا یفید ولا یحط شیء من الثمن لان الاوصاف لا یقابلہا شیء من الثمن بخلاف الشفعۃ لان الصفقۃ لما تحولت الی الشفیع صار المشتری فی ید المشتری بمنزلۃ المشتری شراء فاسدا والاوصاف تضمن فیہ کما فی الغصب اما ھنا الملک صحیح فافترقا۔ اور اگر کافروں نے کوئی غلام گرفتار کیا پھر کسی نے اس کو حربی سے خریدا اور دار الاسلام میں لایا پھر کسی نے اس کی آنکھ پھوڑ دی اور مشتری نے اس کی دیت وصول کر لی۔ پس اگر مولائے اول اس کو لینا چاہے تو انہیں داموں کو لے سکتا ہے جتنے کو اس نے حربی سے خریدا پس داموں کے عوض لینا تو اسی وجہ سے لازم ہے کہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر ہے اور مشتری نے جو آنکھ کی دیت وصول کی وہ نہیں لے سکتا کیونکہ غلام میں مشتری کی ملک صحیح تھی۔

(یعنی اس نے اپنی ملک میں یہ نفع حاصل کیا) پس اگر مولٰی اول اس دیت کو بھی تو اس کے مثل دیکر لے حالانکہ یہ مبادلہ بے فائدہ ہے پھر واضح ہو کہ آنکھ پھوٹنے کے سبب داموں میں کچھ کم نہ ہوگا کیونکہ اوصاف کے مقابل میں داموں میں سے کچھ نہیں ہوتا اور یہ صورت شفعہ سے خلاف ہے۔ اس واسطے کہ صفقہ بدل کر جب شفیع کے پاس گیا تو مشتری کے پاس یہ خریدی ہوئی چیز بمنزلہ خرید فاسد کے ہوگئی حالانکہ خرید فاسد میں اوصاف کی ضمان واجب ہوتی ہے جیسے غصب میں واجب ہوا کرتی ہے۔ (کیونکہ ملکیت تمام نہیں ہے) اور یہاں جو مسئلہ مذکور ہے اس میں ملک صحیح ہے تو دونوں صورتوں میں فرق ہوگیا۔ وان اسروا عبدا فاشتراه رجل بالف درهم فاسروه ثانية وادخلوه دار الحرب فاشتراه رجل آخر بالف درهم فليس للمولى الاول ان ياخذه من الثاني بالثمن لان الاسر ماورد على ملكه وللمشتري الاول ان ياخذ من الثاني بالثمن لان الاسر ورد على ملكه ثم ياخذه المالك القديم بالفين ان شاء لانه قام عليه بالثمنين فياخذه بهما وكذا اذا كان المأسور منه الثاني غائبا ليس للاول ان ياخذه اعتبارا بحال حضرته۔ اور اگر کافروں نے کوئی غلام قید کیا پھر اس کو کسی مسلمان نے ہزار درہم کو خریدا یعنی دار الاسلام میں لایا پھر کافروں نے دوبارہ اس غلام کو قید کرلیا اور اس کو دار الحرب میں لے گئے۔ پھر دوسرے مسلمان نے اس کو ہزار درہم کو خریدا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے مشتری سے اس غلام کو بعوض داموں کے لے لے کیونکہ قید ہونا اس کی ملک پر وارد نہیں ہوا ہاں اول مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے مشتری سے بعوض داموں کے لے لے کیونکہ اول مشتری کی ملک پر قید ہونا وارد آیا ہے پھر اول مشتری سے مالک اول کو اختیار ہے کہ چاہے دو ہزار کو لے لے کیونکہ مشتری اول کو دو دفعہ ہزار ہزار کو پڑا ہے۔ تو مالک اول دونوں داموں کے عوض لے گا اور اگر پہلا مشتری کہیں غائب ہوگیا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری دوم وغیرہ سے لے جیسے مشتری اول کی حاضری میں دوسرے مشتری سے نہیں لے سکتا۔ ولا يملك علينا اهل الحرب بالغلبة مدبرينا وامهات اولادنا ومكاتبينا واحرارنا ونملك عليهم جميع ذلك لان السبب انما يفيد الملك في محله والمحل المال المباح والحر معصوم بنفسه وكذا من سواه لانه تثبت الحرية فيه من وجه بخلاف رقابهم لان الشرع اسقط عصمتهم جزاء على جنايتهم وجعلهم ارقاء ولا جناية من هؤلاء۔ اور کفار ہم پر غلبہ کرکے ہمارے مدبر و ام ولد و مکاتب و آزادوں کے مالک نہیں ہوسکتے ہیں اور ہم ان پر غالب ہوکر ان کے مدبر وغیرہ سب پر غالب ہوجاتے ہیں کیونکہ سبب ملکیت کا فائدہ اپنے محل میں دیتا ہے اور محل اس کا مال مباح ہے اور آزاد بذات خود محترم معصوم ہے اور اسی طرح ام ولد و مدبر و مکاتب بھی معصوم ہیں کیونکہ ان میں ایک وجہ سے آزادی ثابت ہوگئی بخلاف رقبۂ کفار کے کیونکہ ان کے کفر کی سزا میں شرع نے ان کی عصمت ساقط کرکے ان کو رقیق کردیا اور ہمارے لوگوں کا کوئی جرم نہیں ہے۔

واذا ابق عبد مسلم لمسلم فدخل اليهم فاخذوه لم يملكوه عند ابي حنيفة وقالا يملكونه لان العصمة لحق المالك لقيام يده وقد زالت ولهذا لو اخذوه من دار الاسلام ملكوه وله انه ظهرت يده على نفسه بالخروج من دارنا لان سقوط اعتبارها لتحقق يد المولى عليه تمكينا له من الانتفاع وقد زالت يد المولى فظهرت يده على نفسه وصار معصوما بنفسه فلم يبق محلا للملك بخلاف المتردد لان يد المولى باقية لقيام يد اهل الدار فمنع ظهور يده واذا لم يثبت الملك لهم عند ابي حنيفة ياخذه المالك القديم بغير شئ موهوبا كان او مشترى او مغنوما قبل القسمة وبعد القسمة يؤدي عوضه من بيت المال لانه لا يمكن اعادة القسمة لتفرق الغانمين وتعذر اجتماعهم وليس له على المالك جعل

الابق لانه عاصل لنفسه اذ فی زعمه انه ملکه - اگر کسی مسلمان کا مسلمان غلام بھاگ کر دار الحرب میں داخل ہوا اس کو کافروں نے پکڑ لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے مالک نہ ہوں گے اور صاحبین نے کہا کہ مالک ہو جائیں گے کیونکہ غلام کی عصمت بوجہ حق مالک کے ہے کیونکہ مالک کا قبضہ اس پر قائم ہوتا ہے - حالانکہ یہاں قبضہ زائل ہو گیا ولہذا اگر اس کو دار السلام سے پکڑ لے جائیں تو بھی مالک ہو جائیں گے - اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دار السلام سے نکلنے کی وجہ سے غلام کو اپنا ذاتی اختیار حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ذاتی اختیار اس سبب سے ساقط تھا کہ اس پر مولی کا قبضہ متحقق تھا تاکہ مولی اس سے انتفاع کا قابو پاوے - اور اب یہ حال ہوا کہ مولی کا قبضہ اس پر سے زائل ہو گیا - پس غلام کا ذاتی اختیار ظاہر ہو گیا اور اپنی ذات میں معصوم محترم ہو گیا تو ملکیت کا محل نہیں رہا بر خلاف اس غلام کے جو دار السلام میں مارا مارا پھرتا ہو تو وہ خود مختار نہ ہوگا۔ کیونکہ اس پر مولے کا قبضہ باقی ہے اس لئے کہ دار السلام والوں کا قبضہ اس پر موجود ہے - اس نے غلام کا اختیار ظاہر ہونے کو روکا پھر جب امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کافروں کی ملک اس پر ثابت نہ ہوئی تو مالک قدیم ہر صورت میں اس کو مفت لے لے گا - خواہ کافروں سے اس کو کوئی بطور ہبہ لاوے یا خرید لائے یا غنیمت میں قبل تقسیم کے ہو اور بعد تقسیم کے بھی مفت لے گا مگر جس کے حصہ سے لیا ہے بیت المال سے اس کا عوض دیا جائے گا کیونکہ تقسیم دوہرانا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ غازی لوگ متفرق ہو گئے اور ان کا مجتمع ہونا مشکل ہے اور جو شخص اس غلام کو دار الحرب سے لایا اس کا غلام پکڑ لانے کا استحقاق مالک قدیم پر نہیں ہے کیونکہ یہ کام اس نے اپنے واسطے کیا اس لئے کہ اپنی زعم میں اس کو وہ اپنی ملک جانتا تھا

ف - اور اگر ذمی کا غلام اس طرح بھاگے تو بھی یہی حکم ہے - ع - وان ند بعیر الیہم فاخذوہ ملکوہ لتحقق الاستیلاء اذ لاید للعجماء لتظہر عند الخروج من دارنا بخلاف العبد علی ما ذکرنا - اور اگر ہمارا کوئی اونٹ وغیرہ جانور بدک کر کافروں کے یہاں چلا گیا اور انہوں نے اس کو پکڑ لیا تو اس کے مالک ہو جائیں گے کیونکہ مال مباح پر غلبہ پایا گیا - اس واسطے کہ ان جانوروں کا کوئی اختیار ذاتی نہیں ہے جو ہماری ملک سے نکلنے کے وقت ظاہر ہو جائے بخلاف غلام کے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے - وان اشتراہ رجل وادخله دار الاسلام فصاحبه یاخذہ بالثمن ان شاء لما بینا - اور اگر اس جانور کو کسی شخص نے حربیوں سے خریدا اور دار السلام میں لایا تو مالک قدیم انہیں داموں کے عوض چاہے لے لے کیونکہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر ہے - فان ابق عبد الیہم وذہب معه بفرس ومتاع فاخذ المشرکون ذلک کله واشتری رجل ذلک کله واخرجه الی دار الاسلام فان المولے یاخذ العبد بغیر شئی والفرس والمتاع بالثمن وهذا عند ابی حنیفةؒ وقالا یاخذ العبد وما معه بالثمن ان شاء اعتبارا لحالة الاجتماع بحالة الانفراد وقد بینا الحکم فی کل فرد - پھر اگر ہمارا کوئی غلام حربیوں کے یہاں بھاگ گیا اور اپنے ساتھ گھوڑا اور اسباب بھی لے گیا اور کافروں نے اس کو معہ گھوڑا و اسباب گرفتار کر لیا - پھر کسی شخص نے یہ سب ان سے خریدا اور دار السلام میں لائے تو مولائے قدیم کو اختیار ہے کہ غلام کو مفت لے اور گھوڑے و اسباب کو داموں کے عوض لے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر چاہے تو غلام کو معہ گھوڑے و اسباب کے داموں کے عوض لے اور یہ ان چیزوں کو مجتمع کر کے تنہا ایک ایک چیز پر قیاس ہے اور ہم نے ہر فرد کا حکم پہلے بیان کر دیا ف - یعنی اکیلا غلام بھاگنے میں یہی حکم ہے تو معہ گھوڑا و

اسباب بچا گئے میں بھی یہی حکم ہے۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان واشتری عبدا مسلما وادخلہ دار الحرب عتق عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یعتق لان الازالۃ کانت مستحقۃ بطریق معین وھو البیع وقد انقطعت ولایۃ الجبر علیہ فبقی فی یدہ عبدا ولابی حنیفۃ رح ان تخلص المسلم عن ذل الکافر واجب فیقام الشرط وھو تباین الدارین مقام العلۃ وھو الاعتاق تخلیصا لہ کما یقام مضی ثلث حیض مقام التفریق فیما اذا اسلم احد الزوجین فی دار الحرب۔ اگر حربی امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا اور یہاں سے کوئی مسلمان باندی غلام خرید کر دار الحرب میں لے گیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وہ داخل ہوتے ہی آزاد ہوجائے گا۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اس واسطے کہ حربی کافر کی ملکیت دور کرنا ایک خاص طور پر یعنی بطور بیع کے واجب تھا۔ (یعنی حربی کافر پر جبر کیا جاتا کہ اس مسلمان غلام کو فروخت کر اور اگر انکار کرتا تو جبراً قاضی فروخت کرکے اس کے دام حربی کو دے دیتا۔ ع) اور اب حال یہ ہے کہ حربی پر جبر کرنے کا اختیار جاتا رہا تو یہ غلام اس کے قبضہ میں مملوک رہ گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کو کافر کی ذلت سے نکالنا واجب ہے تو شرط کو یعنی دونوں ملکوں کی جدائی کو بجائے علت کے قرار دیا جائے گا۔ یعنی آزاد کرنا تاکہ غلام مذکور اس کی ذلت سے چھوٹ جائے جیسے درصورتیکہ دار الحرب میں عورت یا اس کا شوہر مسلمان ہوگیا تو تین حیض گزر جانے کو بجائے طلاق دینے کے قائم کرتے ہیں فسخ تاکہ زوجہ مسلمہ یا شوہر مسلمان اپنے ساتھی کافر سے چھوٹے۔ واذا اسلم عبد الحربی ثم خرج الینا او ظھر علی الدار فھو حر وکذلک اذا خرج عبیدھم الی عسکر المسلمین فھم احرار لما روی ان عبیدا من عبید الطائف اسلموا وخرجوا الی رسول اللہ علیہ السلام فقضی بعتقھم وقال ھم عتقاء اللہ ولانہ احرز نفسہ بالخروج الینا مراغما لمولاہ او بالالتحاق بمنعۃ المسلمین اذا ظھر علی الدار واعتبار یدہ اولی من اعتبار ید المسلمین لانھا اسبق ثبوتا علی نفسہ فالحاجۃ فی حقہ الی زیادۃ توکید وفی حقھم الی اثبات الید ابتداء فکان اولی۔

اور اگر کافر حربی کا غلام مسلمان ہوکر ہمارے یہاں نکل آیا یا وہیں تھا کہ مسلمانوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو یہ آزاد ہے اور اسی طرح اگر حربیوں کے غلام لوگ نکل کر مسلمانوں کے لشکر میں آگئے تو سب آزاد ہیں کیونکہ روایت ہے کہ اہل طائف کے کئی غلام نکل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لشکر میں آگئے تھے تو آپ نے ان کی آزادی کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کئے ہوئے ہیں۔ رواہ احمد وابن ابی شیبہ والبیہقی والطبرانی ورواہ ابو داؤد مرسلاً۔ اور اس دلیل سے کہ غلام مسلم نے اپنے مولیٰ کو ترک کرکے ہمارے یہاں آنے سے اپنی ذات کو محفوظ کرلیا یا جب دار الحرب پر غلبہ ہوا تو مسلمانوں کے لشکر میں مل جانے سے محفوظ ہوگیا اور اس کا قبضہ اپنی ذات پر اعتبار کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کے کہ مسلمانوں کا اس پر قبضہ ثابت کیا جائے کیونکہ اس کا قبضہ اپنی ذات پر پہلے ہوچکا تو اس قبضہ کی صرف مضبوط ہونے کی ضرورت ہے اور مسلمانوں کے قبضہ میں ابتدائے ثبوت کی حاجت ہے تو غلام کا اپنا ذاتی قبضہ اولیٰ ہے۔

باب المستامن

یہ باب مستامن کے بیان میں ہے - خواہ از جانب کفر ہو یا اسلام ہو۔ مستامن وہ شخص جو امان لے کر آیا پس اگر حربیوں میں سے کوئی شخص امان لے کر ہمارے یہاں آیا یا ہمارے یہاں سے کوئی تاجر امان لے کر حربیوں کے یہاں گیا تو وہ مستامن ہے اس کو غدر وخیانت روا نہیں ہے - واذا دخل المسلم دار الحرب تاجراً فلا یحل له ان یتعرض بشئ من اموالهم ولا من دمائهم لانه ضمن ان لا یتعرض لهم بالاستیمان فالتعرض بعد ذلك یکون غدراً والغدر حرام الا اذا غدر بهم ملکهم فاخذ اموالهم او حبسهم او فعل غیرہ بعلم الملك ولم یمنعه لانهم هم الذین نقضوا العهد بخلاف الاسیر لانه غیر مستامن فیباح له التعرض وان اطلقوہ طوعاً -

اگر کوئی مسلمان بغرض تجارت دار الحرب میں داخل ہوا تو اس کو حلال نہیں ہے کہ کافروں کے مالوں یا جانوں سے کچھ تعرض کرے کیونکہ اس نے امان لینے سے یہ عہد کر لیا کہ کافروں سے تعرض نہیں کرے گا تو اس کے بعد تعرض کرنا غدر ہے اور غدر کرنا بالاجماع حرام ہے لیکن اگر مسلمان تاجر کے ساتھ کفار کے بادشاہ نے غدر کیا کہ ان کے اموال چھین لئے یا ان کو قید کیا یا بادشاہ کی دانستگی میں دوسرے کافروں نے ایسا کیا اور بادشاہ نے نہیں روکا تو مسلمان تاجر پر عہد نہیں رہا کیونکہ کافروں نے خود عہد توڑا بخلاف اس کے اگر کفار کسی مسلمان کو قید کر لے گئے تو وہ جو چاہے کرے کیونکہ اس نے امان کا عہد نامہ نہیں کیا ہے پس اس کو ہر طرح کا تعرض مباح ہے اگرچہ کافروں نے اس کو اپنی خوشی سے رہا کیا ہو۔ فان غدر بهم اعنی التاجر فاخذ شیئاً وخرج به ملکه ملکاً محظوراً لورود الاستیلاء علی مال مباح الا انه حصل بسبب الغدر فاوجب ذلك خبثاً فیه فیومر بالتصدق به وهذا لان الحظر لغیرہ لا یمنع انعقاد السبب علی ما بیناہ - اور اگر مسلمان تاجر نے کافروں کے ساتھ اپنی جانب سے غدر کر کے ان کی کوئی چیز لی اور دار الاسلام میں نکال لایا تو اس کا مالک ہو گیا مگر ملک ممنوع ہے - اس واسطے کہ غلبہ تو مال مباح پر ثابت ہے لیکن وہ بسبب غدر کے حاصل ہوا تو اس نے اس مال میں ایک خبث پیدا کر دیا تو اس کو صدقہ کر دینے کا حکم دیا جائے گا اور یہ اس واسطے ہے کہ حرمت بذریعہ عارج ہونا اس امر کو منع نہیں کرتا کہ سبب پیدا ہو جاوے چنانچہ ہم شروع باب استیلاء الکفار میں بیان کر چکے - واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانه حربی او ادان هو حربیاً او غصب احدهما صاحبه ثم خرج الینا واستامن الحربی لم یقض لواحد منهما علی صاحبه بشئ اما الادانة فلان القضاء یعتمد الولایة ولا ولایة وقت الادانة اصلاً ولا وقت القضاء علی المستامن لانه ما التزم حکم الاسلام فیما مضی من افعاله وانما التزم ذلك فی المستقبل واما الغصب فلانه صار ملکاً للذی غصبه واستولی علیه لمصادفته مالاً غیر معصوم علی ما بیناہ وکذلك لو کانا حربیین فعلا ذلك ثم خرجا مستامنین لما قلنا -

اگر مسلمان دار الحرب میں امان لے کر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی نے اس کو ادھار دیا یا اس نے کسی حربی کو ادھار دیا یا ایک نے دوسرے سے کچھ غصب کر لیا پھر مسلمان دار الحرب سے دار الاسلام کو نکل آیا پھر وہ حربی امان لے کر دار الاسلام میں آیا تو دونوں میں سے دوسرے کے واسطے کچھ حکم نہ دیا جائے گا۔ پس

ادھار کی صورت میں اس واسطے کچھ حکم نہ ہوگا کہ حکم قاضی اس وقت نافذ ہوتا ہے کہ جب اس کو ولایت حاصل ہو حالانکہ ادھار لین دین کے وقت، قاضی کو کچھ ولایت حاصل نہ تھی اور حکم قضاء دینے کے وقت بھی قاضی کو اس حربی پر جو امان لے کر آیا ہے ولایت نہیں حاصل ہے کیونکہ حربی مستامن نے اپنے گذشتہ افعال کی بابت اپنے اوپر حکم اسلام لازم نہیں کیا بلکہ صرف آئندہ زمانے کے افعال کی بابت یہ التزام کیا ہے رہا غصب کا معاملہ تو غصب کی ہوئی چیز غاصب کی ملک ہوگئی جبکہ غصب کر کے وہ اس پر غالب ہوگیا کیونکہ اس کا غصب ایسے مال پر واقع ہوا جو مال محترم نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے۔ (یعنی دار الحرب کے لوگ۔ اور ان کا مال اور وہ جگہ قابل ملکیت اور غیر محترم ہے)۔

اسی طرح اگر دو حربیوں نے باہم ایسا کیا ہو پھر دونوں امان لے کر ہمارے یہاں آئے اور ہمارے قاضی کے یہاں مقدمہ پیش کیا، تو قاضی کچھ حکم نہیں کرے گا کیونکہ حکم قضاء باعتماد ولایت ہے ف یعنی قاضی کو یہ ولایت حاصل ہو کہ اس کا حکم ان لوگوں پر نافذ ہونا چاہیئے۔ حالانکہ جہاں حربیوں نے معاملہ کیا ہے وہ دار الحرب ہے وہاں قاضی کی ولایت نہیں ہے اور یہ اس وقت حکم ہے کہ مسلمان کا ساتھی حربی یا دونوں حربی مسلمان ہو کر نہیں آئے بلکہ صرف امان لے کر آئے ہیں۔ ولو خرجا مسلمین قضی بالدین بینھما ولم یقض بالغصب اما المداینة فلانھا وقعت صحیحة لوقوعھا بالتراضی والولایة ثابتة حالة القضاء لالتزامھما الاحکام بالاسلام واما الغصب فلما بینا انه ملکه ولاخبث فی ملك الحربی حتی یؤمر بالرد۔ اور اگر دونوں حربی مسلمان ہو کر دار الاسلام میں نکل آئے تو ان دونوں کے درمیان قرضہ کو حکم کیا جائے گا یعنی قرضدار ادا کرے اور غصب کا حکم نہیں کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کا باہمی لین دین تو صحیح واقع ہوا تھا کیونکہ وہ باہمی رضامندی سے ہوا اور قاضی کو بروقت فیصلہ کے دونوں پر ولایت حاصل ہے کیونکہ مسلمان ہو کر ان دونوں نے احکام اسلام کا التزام کیا اور غصب میں حکم نہ دینا بوجہ مذکورۂ بالا ہے کہ اس حالت میں غصب کرنے والا حربی دوسرے حربی کے مال مغصوب کا مالک ہوگیا اور حربی کی ملک میں کوئی ناپاکی نہیں ہے تاکہ اس کو پھیرنے کا حکم دیا جائے۔ واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فغصب حربیا ثم خرجا مسلمین امر برد الغصب ولم یقض علیه اما عدم القضاء فلما بینا انه ملکه واما الامر بالرد فمراده الفتوی به فلانه فسد الملك لما یقارنه من المحرم وھو نقض العھد۔ اور اگر کوئی مسلمان امان لے کر دار الحرب میں گیا اور اس نے کسی

حربی کا کوئی مال غصب کیا پھر وہ حربی بھی مسلمان ہو کر دونوں دار الاسلام میں آئے تو مسلمان کو از راہ دیانت کہا جائے گا کہ اس کا مال مغصوبہ واپس کر دے مگر قاضی اس پر حکم نہیں کرے گا۔ پس قاضی کا حکم نہ کرنا تو اسی وجہ سے ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ مسلمان اس مال محترم کا مالک ہوگیا اور رہا مسلمان کو یہ فتوی دینا کہ وہ واپس کر دے تو یہ اس وجہ سے کہ ملکیت بطور فاسد ہوگئی کیونکہ نقض عہد جو حرام ہے اس کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ واذا دخل مسلمان دار الحرب بامان فقتل احدھما صاحبه عمدا او خطأ فعلی القاتل الدیة فی ماله وعلیه الکفارة فی الخطأ اما الکفارة فلاطلاق الکتاب والدیة لان العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام لاتبطل لعارض الدخول بالامان وانما لایجب القصاص لانه لایمکن استیفاؤہ الابمنعة ولامنعة بدون الامام وجماعة المسلمین ولم یوجد ذلك فی دار الحرب وانما تجب الدیة فی ماله فی العمد لان العواقل لاتعقل العمد وفی الخطأ لانه لاقدرة لھم علی الصیانة مع تباین الدارین والوجوب علیھم علی اعتبار ترکھا۔ اگر دو

مسلمان امان لے کر دار الحرب میں داخل ہوئے پھر وہاں ایک نے دوسرے کو عمداً یا خطاء سے قتل کیا تو قاتل پر مقتول کی دیت خاص قاتل کے مال پر واجب ہوگی یعنی مددگار برادری کو نہیں اٹھادے گی اور خطاکی صورت میں اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ (یعنی قتل عمد میں بھی قصاص ساقط ہوگا) پس خطا میں کفارہ واجب ہونا بدلیل اطلاق کتاب ہے (یعنی کتاب الٰہی میں قتل خطا میں مطلقاً کفارہ واجب فرمایا یعنی کوئی دار الاسلام کی خصوصیت نہیں ہے چنانچہ فرمایا ومن قتل مومنا خطاء فتحریر رقبة مومنة الآیة۔ یعنی جس نے کسی مومن کو خطاء سے قتل کیا تو اس پر ایک مومن بردہ آزاد کرنا واجب ہے الخ۔ پس دار الاسلام میں یہ خطا ہو یا دار الحرب میں ہو اس پر ایک بردہ آزاد کرنا واجب ہوا۔) اور رہا دیت واجب ہونا یعنی قصاص ساقط ہو کر دیت لازم ہونا اس وجہ سے ہے کہ مقتول کے واسطے جو عصمت جانی دار الاسلام میں حاصل تھی وہ دار الحرب میں امان لے کر جانے سے باطل نہ ہوئی (تو اس کا خون رائگاں نہ ہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی) اور قصاص اس وجہ سے لازم نہ ہوگا کہ قصاص لینا بغیر منعت وقوت کے ممکن نہیں اور منعت بدون امام وجماعت مسلمین کے حاصل نہ ہوگی اور دار الحرب میں یہ بات نہیں پائی جاتی (اور قاضی خان نے ذکر کیا کہ یہ قول ابی حنیفہؒ ہے اور صاحبین نے کہا کہ عمداً قتل کی صورت میں قاتل پر قصاص ہے اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے) اور یہ جو فرمایا کہ دیت قاتل کے مال میں در صورت قتل عمد کے واجب ہوگی تو یہ اس واسطے کہ عاقلہ یعنی مددگار برادری قتل عمد کا جرمانہ اپنے اوپر نہیں برداشت کرتی ہے اور خطا کی صورت میں اگرچہ برداشت کرتی ہے لیکن یہاں ان پر دیت نہ ہوگی۔ کیونکہ دیت ان پر اس سبب سے واجب ہوتی ہے کہ اپنی خطاوار کی حفاظت نہ چھوڑیں حالانکہ یہاں ملک دوسرا ہے یعنی دار الحرب ہے جہاں ان کو حفاظت کی طاقت نہیں ہے ف۔ تو ان پر دیت بھی نہ ہوگی۔ و وان کانا اسیرین فقتل احدھما صاحبہ او قتل مسلم تاجر اسیرا فلاشیٔ علی القاتل الا الکفارة فی الخطاء عند ابی حنیفةؒ وقالا فی الاسیرین الدیة فی الخطاء والعمد لان العصمة لاتبطل لعارض الاسر کما لاتبطل لعارض الاستیمان علی مابیناہ وامتناع القصاص لعدم المنعة ویجب الدیة فی مالہ لما قلنا ولابی حنیفةؒ ان بالاسر صار تبعا لھم لصیر ورتہ مقھورا فی ایدیھم ولھذا یصیر مقیما باقامتھم ومسافرا بسفرھم فیبطل بہ الاحراز اصلا وصار کالمسلم الذی لم یھاجر الینا وخص الخطاء بالکفارة لانہ لاکفارة فی العمد عندنا۔ اور اگر دونوں مسلمان جو دار الحرب میں داخل کئے گئے قیدی ہوں پس ایک نے دوسرے کو قتل کیا یا مسلمان تاجر نے جاکر مسلمان قیدی کو قتل کیا تو ابوحنیفہ کے نزدیک قاتل پر کچھ واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ اگر قتل بخطا ہو تو کفارہ واجب ہے۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں قیدیوں کی صورت میں دیت واجب ہوگی۔ خواہ قتل بخطا ہو یا بعمد ہو اس واسطے کہ قید ہونے کی وجہ سے اس کی عصمت باطل نہیں ہوگی جیسے امان لے کر جانے سے وہ معصوم رہتا ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ پس قصاص ممتنع ہونا اس وجہ سے کہ منعت نہیں ہے اور دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ مددگار برادری قتل عمد کا جرمانہ نہیں اٹھاتے اور قتل خطا میں وہاں حفاظت نہیں کر سکتے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیدی بوجہ قید ہونے کے اہل حرب کے تابع ہو گیا کیونکہ وہ ان کے ہاتھوں میں مغلوب ہے اسی واسطے جہاں وہ مقیم ہوں یہ بھی مقیم ہو جائے گا۔ اور جب وے سفر کریں یہ بھی مسافر ہو جائے گا تو اس سے اپنے نفس کی ضمانت جاتی رہی اور مثل ایسے مسلمان کے ہو گیا جو دار الحرب میں اسلام لاکر ہجرت کر کے ہمارے یہاں نہیں آیا پھر کفارہ صرف قتل خطا کے ساتھ مخصوص کیا۔ اس واسطے کہ ہمارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے ف۔ واضح ہو کہ مسئلہ سابق میں۔

جو قاضی خاں نے صاحبین سے نقل کیا وہ مقتضی ہے کہ یہاں دونوں قیدیوں کی صورت میں بھی قتل عمد میں قصاص واجب ہو۔ کما فی الفتح۔ حالانکہ قصاص نہیں بلکہ دیت منصوص ہے لہٰذا ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ سابق میں اختلاف نہیں ہے اسی واسطے شیخ مصنف نے کچھ بیان نہیں کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

حربی مستامن کے احکام کا بیان ۔ قال واذا دخل الحربی الینا مستامنا لم یمکن ان یقیم فی دارنا سنة ویقول له الامام ان اقمت تمام السنة وضعت علیك الجزیة والاصل ان الحربی لا یمکن من اقامة دائمة فی دارنا الا بالاسترقاق او الجزیة لانه یصیر عینا لهم وعونا علینا فیلتحق المضرة بالمسلمین ویمکن من الاقامة الیسیرة لان فی منعها قطع المیرة والجلب وسد باب التجارة ففصلنا بینهما بسنة لانها مدة تجب فیها الجزیة فیکون الاقامة لمصلحة الجزیة ثم ان رجع بعد مقالة الامام قبل تمام السنة الی وطنه فلا سبیل علیه واذا مکث سنة فهو ذمی لانه لما اقام سنة بعد تقدم الامام الیه صار ملتزما للجزیة فیصیر ذمیا وللامام ان یوقت فی ذلك ما دون السنة کالشهر والشهرین ۔ اگر کوئی حربی ہمارے یہاں امان لے کر داخل ہوا تو اس کو یہ قابو نہ دیا جائے گا کہ ہمارے یہاں ایک سال ٹھہرے اور امام اس سے فرما دے گا کہ اگر تو پورے سال بھر رہا تو میں تجھ پر جزیہ رکھوں گا۔ اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ حربی کو دار الاسلام میں دائمی اقامت کا قابو نہیں دیا جائے گا مگر بطور غلام بنانے یا جزیہ باندھنے کے کیونکہ حربیوں کے واسطے یہ شخص جاسوس اور ہم پر ان کا مددگار ہو جائے گا۔ تو مسلمانوں کو مضرت پہنچے گی اور تھوڑے دن ٹھہرنے کا اس کو قابو دیا جائے گا کیونکہ اس کے منع کرنے میں اناج و دیگر چیزوں کی رسد منقطع ہوگی اور تجارت کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ پس ہم نے تھوڑی مدت اور بہت مدت میں ایک سال کا فصل رکھا ہے کیونکہ یہ ایسی مدت ہے کہ اس میں جزیہ واجب ہوتا ہے پس اقامت بمصلحت جزیہ ہوگی۔ پھر امام کے کہنے کے بعد وہ ایک سال سے پہلے اپنے وطن کو چلا گیا تو اس پر جزیہ کی کوئی راہ نہیں ہے اور اگر ایک سال تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہے یعنی پھر اپنے وطن نہیں جانے پاوے گا کیونکہ امام نے اس سے پیشتر کہہ دیا پھر جب وہ ٹھہرا تو اس نے اپنے اوپر جزیہ لازم کیا تو ذمی ہو گیا۔ اور امام کو اختیار ہے کہ سال سے کم مدت میں کوئی وقت خاص مثلاً ایک یا دو مہینہ مقرر کر دے۔ واذا اقامها بعد مقال الامام یصیر ذمیا لما قلنا۔ اور جب بعد گفتگوئے امام کے وہ سال بھر تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو جائے گا بدلیل مذکورہ بالا کہ اس نے اپنے اوپر جزیہ کا التزام کر لیا۔ ثم لا یترک ان یرجع الی دار الحرب۔ پھر وہ دار الحرب میں چلے جانے کے واسطے نہیں چھوڑا جائے گا۔ لان عقد الذمة لا ینقض۔ کیونکہ عقد ذمہ نہیں توڑا جاتا ہے۔ کیف وان فیه قطع الجزیة وجعل ولده حربا علینا وفیه مضرة بالمسلمین۔ اور کیونکر چھوڑا جاوے حالانکہ ایسا کرنے میں جزیہ گھٹ جائے گا اور اس کی اولاد ہمارے اوپر لڑائی کرنے والی ہوگی حالانکہ اس میں مسلمانوں کے حق میں ضرر ہے۔ فان دخل الحربی دارنا بامان فاشتری ارض خراج فاذا وضع علیه الخراج فهو ذمی لان خراج الارض بمنزلة خراج الرأس فاذا التزمه صار ملتزما المقام فی دارنا اما بمجرد الشراء لا یصیر ذمیا لانه قد یشتریها للتجارة واذا لزمه خراج الارض فبعد ذلك تلزمه الجزیة لسنة مستقبلة لانه یصیر ذمیا بلزوم الخراج فتعتبر المدة من وقت وجوبه وقوله فی الکتاب فاذا وضع علیه الخراج فهو ذمی تصریح بشرط الوضع فیخرج علیه احکام جمة فلا یغفل عنه۔ پس اگر کوئی حربی امان لے کر دار الاسلام میں داخل ہوا پس اس نے یہاں کوئی زمین خراجی خریدی۔ پس جب حربی پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا کیونکہ خراج زمین بمنزلہ اس کے جزیہ کے ہے۔ پس جب اس نے خراج کو اپنے اوپر لازم کیا تو دار الاسلام

میں رہنے کا التزام کیا مگر خالی زمین خریدنے سے وہ ذمی نہ ہو جائے گا کیونکہ زمین کبھی واسطے تجارت کے خریدی جاتی ہے اور جب ذمی پر خراج زمین لازم لایا تو اس کے بعد اس پر آئندہ سال کے واسطے جزیہ ذاتی لازم آوے گا کیونکہ خراج لازم ہونے سے وہ ذمی ہو جائے گا۔ پس جب سے جزیہ لازم ہوا اسی وقت سے مدت معتبر ہوگی۔ اور کتاب میں جو یہ فرمایا ہے کہ پھر جب اس پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا اس کلام میں صریح یہ شرط ہے کہ جزیہ باندھے جانے پر ذمی ہو گا یعنی اس سے پہلے اس پر ذمی ہونے کا حکم نہ دیا جائے گا پس اسی پر بہت سے احکام نکلتے ہیں تو اس کو بھولنا نہ چاہیئے۔ واذا دخلت حربية بامان فتزوجت ذميا صارت ذمية لانها التزمت المقام تبعا للزوج واذا دخل حربي بامان فتزوج ذمية لم يصر ذميا لانه يمكنه ان يطلقها فيرجع الى بلده فلم يكن ملتزما المقام۔ اور اگر کوئی حربیہ عورت امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوئی پھر اس نے ہمارے یہاں کے کسی ذمی مرد سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو گئی کیونکہ اس نے اپنے شوہر کے تابع ہو کر یہاں رہنے کا التزام کر لیا یعنی ذمیہ ہو گئی اور اگر کوئی مرد حربی امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا اور ہمارے ذمیوں میں سے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ ذمی نہ ہو جائے گا کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ عورت کو طلاق دے کر اپنے ملک کو واپس جاوے تو اس نکاح سے اس نے اپنے اوپر یہاں رہنے کا التزام نہیں کیا۔ ولو ان حربيا دخل دارنا بامان ثم عاد الى دار الحرب وترك وديعة عند مسلم او ذمي او دينا في ذمتهم فقد صار دمه مباحا بالعود لانه ابطل امانه وما في دار الاسلام من ماله على خطر۔ اور اگر کوئی حربی امان لے کر ہمارے ملک میں داخل ہوا پھر دار الحرب کو لوٹ گیا اور دار الاسلام میں کوئی ودیعت کسی مسلمان یا ذمی کے پاس چھوڑی یا اپنا کچھ قرضہ چھوڑا پس بغیر امان کے دار الحرب سے لوٹ آیا تو اب اس کا خون مباح ہے کیونکہ وہ اپنی امان مٹا چکا ہے اور دار الاسلام میں جو کچھ اس کا مال ہے وہ خطرہ میں ہے یعنی یہ مال اس کے واسطے اب موجب امان یا استحقاق نہیں ہو سکتا ہے۔ فان اسر او ظهر على الدار فقتل سقطت ديونه وصارت الوديعة فيأ اما الوديعة فلانها في يده تقديرا لان يد المودع كيده فيصير فيأ تبعا لنفسه واما الدين فلان اثبات اليد عليه بواسطة المطالبة وقد سقطت ويد من عليه اسبق اليه من يد العامة فيختص به۔ پھر اگر یہ حربی قید کیا گیا یا مسلمانوں کے دار الحرب پر غالب ہونے میں قتل کیا گیا تو اس کے قرضہ ساقط ہو گئے اور اس کی ودیعت مال غنیمت ہو گئی کیونکہ ودیعت تو فی المعنی اس کے ہاتھ میں ہے کیونکہ دار الاسلام میں جس کے پاس ودیعت رکھ گیا تھا اس کا قبضہ بمنزلہ خود حربی کے قبضہ کے ہے تو جیسے وہ خود غنیمت ہو گیا اس کے تابع ہو کر ودیعت بھی غنیمت ہو گئی۔ اب رہا وہ قرضہ جو دار الاسلام میں کسی قرضدار پر ہے اس کا ساقط ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس پر قبضہ ثابت ہونا بواسطہ مطالبہ کے ہوتا ہے اور حربی کا مطالبہ ساقط ہو گیا۔ پھر جس شخص پر قرضہ ہے اس کا قبضہ بہ نسبت عام مسلمانوں کے قبضہ کے اس مال پر پہلے سے ہے تو اسی کے ساتھ یہ خاص رہے گا۔ وان قتل ولم يظهر على الدار فالقرض والوديعة لورثته وكذلك اذا مات لان نفسه لم تصر مغنومة فكذلك ماله وهذا لان حكم الامان باق في ماله فيرد عليه او على ورثته من بعده۔ اور اگر یہ حربی صرف قتل کیا گیا اور مسلمان لوگ دار الحرب پر غالب نہیں ہوئے تو اس کا قرض و ودیعت جو کچھ دار الاسلام میں ہے اس کے وارثوں کی میراث ہوگی اور اسی طرح اگر وہ خود مر گیا تو بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ جب اس کی ذات مال غنیمت نہ ہوئی تو اس کا مال بھی غنیمت نہ ہوا کیونکہ دار الاسلام میں آنے کے واسطے جو اس نے امان لی تھی وہ اس کے مال کے حق میں باقی ہے۔ لہذا اس کا قرضہ یا ودیعت اس کو یا اس کے بعد اس کے وارثوں کو واپس دی جائے گی۔ قال وما اوجف المسلمون عليه من اموال اهل الحرب بغير قتال يصرف في مصالح المسلمين كما يصرف الخراج قالوا هو مثل الاراضي التي اجلوا اهلها عنها والجزية ولا خمس

فی ذلک وقال الشافعیؒ فیھما الخمس اعتبارا بالغنیمۃ ولنا ما روی انہ علیہ السلام اخذ الجزیۃ وکذا عمرؓ ومعاذؓ ووضع فی بیت المال ولم یخمس ولانہ مال ماخوذ بقوۃ المسلمین من غیر قتال بخلاف الغنیمۃ لانہ مملوک بمباشرۃ الغانمین وبقوۃ المسلمین فاستحق الخمس بمعنی واستحقہ الغانمون بمعنی وفی ھذا السبب واحد وھو ما ذکرناہ فلا معنی لایجاب الخمس۔ غازیان اسلام نے تاخت کر کے جو اموال کفار بغیر قتال کے حاصل کئے وہ مسلمانوں کی مصلحتوں میں صرف کئے جائیں گے جیسے خراج صرف کیا جاتا ہے اور ہمارے مشائخؒ نے فرمایا کہ یہ اموال مثل ان اراضی کے جہاں سے لوگوں کو نکال دیا اور مثل جزیہ کے ہیں اور ان میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جزیہ وار اراضی و اخراج سب میں پانچواں حصہ لیا جائے گا بقیاس غنیمت یعنی جیسے غنیمت میں سے لیا جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجوس ہجر سے جزیہ لیا۔ اور حضرت عمرؓ نے اہل سواد سے اور حضرت معاذؓ نے اہل یمن سے جزیہ لیا اور یہ سب بیت المال میں رکھا گیا اور اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا گیا۔ رواہ ابوداؤد۔

اور اس دلیل سے کہ یہ ایسا مال ہے جو مسلمانوں کی رعب و قوت سے بدون قتال حاصل ہوا برخلاف غنیمت کے کیونکہ مال غنیمت تو غازیوں کی لڑائی اور مسلمانوں کی قوت سے حاصل ہوتا ہے۔ پس اس میں سے بنظر رعب کے پانچویں حصہ کا استحقاق ہوتا ہے اور بنظر قتال کے باقی کے مستحق مجاہدین ہوتے ہیں اور اس مال میں جو بغیر قتال حاصل ہوا صرف ایک ہی سبب ہے یعنی مسلمانوں کے رعب سے حاصل ہونا تو اس میں پانچواں حصہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان ولہ امراۃ فی دار الحرب واولاد صغار وکبار ومال اودع بعضہ ذمیا وبعضہ حربیا وبعضہ مسلما فاسلم ھھنا ثم ظھر علی الدار فذلک کلہ فیء اما المراۃ واولادہ الکبار فظاھر لانھم حربیون کبار ولیسوا باتباع وکذلک ما فی بطنھا لو کانت حاملا لما قلنا من قبل واما اولادہ الصغار فلان الصغیر انما یصیر مسلما تبعا لاسلام ابیہ اذا کان فی یدہ وتحت ولایتہ ومع تباین الدارین لا یتحقق ذلک کذا اموالہ لا تصیر محرزۃ باحرازہ نفسہ لاختلاف الدارین فبقی الکل فیأ وغنیمۃ۔ اور اگر حربی امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا حالانکہ دار الحرب میں اس کی زوجہ اولاد صغیر و کبیر ہے اور اس کا مال جس میں سے تھوڑا کسی ذمی کے پاس اور تھوڑا کسی حربی کے پاس اور تھوڑا کسی مسلمان کے پاس ودیعت رکھا ہے پھر وہ حربی دار الاسلام میں مسلمان ہو گیا پھر غازیوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو اس حربی کا کل مال غنیمت ہوگا۔ پس زوجہ اور اولاد بالغ کا غنیمت ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ وے حربی کفار بالغ ہیں اور حربی کے مسلمان ہونے میں حربی کے تابع نہیں ہو سکتے اور اسی طرح اگر حربی کی زوجہ حاملہ ہو تو پیٹ کا بچہ بھی غنیمت ہوگا کیونکہ جب تک پیدا ہو کر جدا نہیں ہوا تب تک اپنی ماں کا جزء ہے اور رہی اس کی اولاد صغیر تو وہ اپنے باپ کی تابع ہو کر مسلمان جب ہی شمار ہوگی کہ باپ کے قبضہ اور ولایت میں ہو حالانکہ باپ یہاں دار الاسلام میں ہے اور اولاد صغیر دار الحرب میں ہے تو دونوں حکومتوں کی جدائی کے ساتھ اولاد صغیر کا تابع مسلمان ہونا نہیں ہو سکتا ہے اور اسی طرح حربی کے مسلمان ہو کر اپنی جان کے محفوظ کرنے سے اس کے مال محفوظ نہ ہوں گے۔ کیونکہ دونوں ملک جدا ہیں یعنی وہ خود دار الاسلام میں ہے اور اس کے اموال دار الحرب میں ہیں تو یہ سب غنیمت ہو گئے۔ وان اسلم فی دار الحرب ثم جاء فظھر علی الدار فاولادہ الصغار احرار مسلمون تبعا لابیھم لانھم کانوا تحت ولایتہ حین اسلم اذ الدار واحدۃ وما کان من مال اودعہ مسلما او ذمیا فھو لہ لانہ فی ید محترمۃ ویدہ کیدہ وما سوی ذلک فیء اما المراۃ واولادہ الکبار فلما قلنا واما المال الذی فی ید الحربی فلانہ لم یصر معصوما لان ید الحربی لیست یدا محترمۃ۔ اور اگر یہ حربی پہلے دار الحرب میں مسلمان ہوا پھر دار الاسلام میں آیا۔ پھر مجاہدین اس ملک پر

غالب ہوئے تو اس کی اولاد صغیر اپنے باپ کی تابع ہو کر آزاد مسلمان ہیں کیونکہ اسلام لانے کے وقت اس کی ولایت میں تھے۔ اس لئے کہ ملک داخلہ ہے یعنی باپ اور یہ اولاد دونوں دار الحرب میں ہیں اور اس کے مال میں سے جو کچھ اس نے کسی مسلمان یا ذمی کے پاس رکھا تو یہ اسی کا ہے کیونکہ وہ محترم قبضہ میں ہے اور قابض کا قبضہ بمنزلہ اس کے ذاتی قبضہ کے ہے۔ اور ما سوائے مذکورۂ بالا کے باقی سب مال غنیمت ہے پس زوجہ اور اولاد کبیر کا مملوک ہوتا اس وجہ سے کہ یہ لوگ بالغ حربی ہیں۔ اور اس کے تابع نہیں ہو سکتے ہیں رہا اس کا وہ مال جو کسی حربی کے قبضہ میں ہو تو وہ غنیمت اس وجہ سے ہے کہ وہ مال محترم نہیں ہوا اس واسطے کہ حربی کو قبضۂ محترمہ حاصل نہیں ہے۔ واذا اسلم الحربی فی دار الحرب فقتله مسلم عمدا او خطاء وله ورثة مسلمون هنالك فلا شئ عليه الا الكفارة فی الخطاء وقال الشافعیؒ تجب الدية فی الخطاء والقصاص فی العمد لانه اراق دما معصوما لوجود العاصم وهو الاسلام لكونه مستجلبا للكرامة وهذا لان العصمة اصلها المؤثمة لحصول اصل الزجر بها وهی ثابتة اجماعا والمقومة كمال فيه لكمال الامتناع به فيكون وصفا فيه فيتعلق بما علق به الاصل ولنا قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم وهو مومن فتحرير رقبة مومنة الآية جعل التحرير كل الموجب رجوعا الى حرف الفاء او الى كونه كل المذكور فينتفی غيره ولان العصمة المؤثمة بالآدمية لان الآدمی خلق متحملا اعباء التكاليف والقيام بها بحرمة التعرض والاموال تابعة لها اما المقومة فالاصل فيها الاموال لان التقوم يؤذن بجبر الفائت وذلك فی الاموال دون النفوس لان من شرط التماثل وهو فی المال دون النفس فكانت النفوس تابعة ثم العصمة المقومة فی الاموال بالاحراز بالدار لان العزة بالمنعة فكذلك فی النفوس الا ان الشرع اسقط اعتبار منعة الكفرة لما انه اوجب ابطالها والمرتد والمستامن فی دارنا من اهل دارهم حكما لقصدهما الانتقال اليها۔ اگر دار الحرب میں کوئی حربی مسلمان ہو گیا پھر اس کو کسی مسلمان نے عمداً یا خطاء سے قتل کیا حالانکہ مقتول کے مسلمان وارث دار الحرب میں موجود ہیں تو قاتل پر قصاص یا دیت نہ ہوگی۔ سوائے اس کے کہ خطا کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا۔ (اور دیانت میں اس پر توبہ و استغفار فرض ہے) اور شافعیؒ نے فرمایا کہ خطا میں قاتل پر دیت واجب ہے اور عمد میں قصاص واجب ہے کیونکہ قاتل نے ایک نفس معصوم کو قتل کر ڈالا کیونکہ اسلام اس کے نفس کا محافظ موجود ہے کیونکہ اسلام اپنے ساتھ کرامت لاتا ہے اور یہ اس واسطے ہے کہ عصمت در اصل گناہگار کرنے والی ہے کیونکہ اس سے اصلی زجر حاصل ہوتا ہے (یعنی جس نفس کے واسطے عصمت معلوم ہو تو اس کے قتل کرنے میں آدمی یقین کرے گا کہ میں گنہگار ہوں گا تو قتل سے پرہیز کرے گا) اور یہ عصمت یہاں بالاجماع ثابت ہے اور دیت لازم آنا اس عصمت میں کمال ہے کیونکہ اس سے کامل طور پر پرہیز رکھے گا (یعنی جب عصمت ثابت ہوئی تو قتل سے گنہگاری کا خوف عظیم پیدا ہوا پس اصل عصمت کی وجہ سے قاتل پرہیز کرے گا اور جب معلوم ہوا کہ اس کے عوض مال دیت بھی دینا پڑے گا تو کامل طور پر پرہیز کرے گا) تو دیت لازم آنا اس میں وصف ہو گیا یعنی اصل کے ساتھ ایک وصف ہے تو جیسے اصل عصمت کا تعلق اسلام سے ہے۔ اسی طرح اس کمال دیت کا تعلق بھی اسلام کے ساتھ ہوا (پس اگر عمداً قتل ہو تو گناہ و قصاص ہے اور اگر خطاء سے ہو تو بوجہ اسلام کے دیت لازم آوے گی یہ تقریر دلیل شافعیؒ ہے اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان كان من قوم عدو لكم وهو مومن فتحرير رقبة مومنة الآية یعنی اگر مقتول ایسی قوم میں سے ہو جو تمہارے دشمن ہیں حالانکہ

مقتول خود مومن ہے تو بردۂ مومنہ آزاد کرنا واجب ہے الآیۃ۔ پس اللہ تعالیٰ نے بردہ آزاد کرنا پوری سزائے واجب قرار دی یعنی لازم آیا کہ اس کی جزا یہی ہے کہ ایک بردہ آزاد کرے۔ اس لفظ سے کہ آیت میں فاجزاؤہ مذکور ہے یا اس نظر سے کہ جو کچھ جزا ہے یہی مذکور ہے تو اس کے سوائے کچھ نہ ہوگا۔ اور دوسری دلیل یہ کہ عصمت جو گنہگار کرنے والی ہے وہ بوجہ آدمی ہونے کے ہے کیونکہ آدمی اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ احکام شرع کو اٹھاوے اور ان پر قائم رہے بایں طور کہ نفس انسانی سے تعرض حرام جانے اور رہے اموال دیت تو وہ نفس انسانی کے تابع ہیں اور رہا اس کا قیمتی ہونا تو اس میں اموال اصل ہیں کیونکہ کسی چیز کی قیمت لگانا خود آگاہ کرتا ہے کہ جو چیز جاتی رہے اس کو پورا کیا جائے اور ایسا کرنا مالوں میں ہو سکتا ہے جانوں میں نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ پورا کرنے کی شرط یہ ہے کہ جس چیز سے پورا کرتا ہے وہ زائل شدہ کے مثل ہو اور یہ بات مال میں موجود ہے جان میں نہیں ممکن ہے۔ پس خون بہا دینے میں اصل مال ہے اور جان اس کی تابع ہے پھر جس نفس محترم کا مال سے خون بہا دیا جاتا ہے یہ وہی نفس ہے جو دارالاسلام میں محفوظ کی گئی ہو کیونکہ عزت جب ہی ہوگی کہ مسلمانوں سے قوت و منعت حاصل ہو۔ پس یہی بات جانوں میں بھی ہے لیکن شرع نے کافروں سے منعت ہونا معتبر ہونا ساقط کر دیا کیونکہ کافروں کی قوت و مددگاری کو باطل کر دیا ہے۔ (وعلیٰ ہذا اگر دارالاسلام میں حربی مستامن یا مرتد کو قتل کر دیا تو بھی قصاص و خون بہا ساقط ہوگا کیونکہ مرتد و مستامن جو ہمارے ملک میں ہو وہ حکماً حربیوں میں سے ہے کیونکہ ان دونوں کا قصد یہی ہے کہ دارالحرب میں چلے جاویں۔ ومن قتل مسلما خطأ لاولی لہ او قتل حربیا دخل الینا بامان فاسلم فالدیۃ علی عاقلتہ للامام وعلیہ الکفارۃ لانہ قتل نفسا معصومۃ خطأ فیعتبر بسائر النفوس المعصومۃ ومعنی قولہ للامام ان حق الاخذ لہ لانہ لاوارث لہ۔ اگر کسی نے ایک ایسے مسلمان کو جس کا کوئی وارث نہیں ہے خطا سے قتل کیا یا ایسے حربی کو جو ہمارے یہاں امان لے کر داخل ہو کر مسلمان ہو گیا تھا مار ڈالا تو قاتل کی مددگار برادری پر واجب ہے کہ امام کو مقتول کی دیت ادا کریں اور قاتل پر کفارہ واجب ہے کیونکہ اس نے نفس معصوم کو خطا سے قتل کیا تو اس کا قیاس تمام ایسے نفوس پر ہوگا جو معصوم ہیں یعنی شرعاً قتل سے محفوظ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ امام کو ادا کریں اس کے یہ معنی ہیں کہ وصول کرنے کا حق امام کو ہے کیونکہ مقتول کا کوئی وارث نہیں ہے ف پھر یہ حکم اس صورت میں ہے کہ اس نے خطا سے قتل کیا ہو۔ وان کان عمدا فان شاء الامام قتلہ وان شاء اخذ الدیۃ لان النفس معصومۃ والقتل عمد والولی معلوم وھو العامۃ او السلطان قال علیہ السلام السلطان ولی من لاولی لہ وقولہ وان شاء اخذ الدیۃ معناہ بطریق الصلح لان موجب العمد وھو القود عینا وھذا لان الدیۃ انفع فی ھذہ المسألۃ من القود فلہذا کان لہ ولایۃ الصلح علی المال فلیس لہ ان یعفو لان الحق للعامۃ وولایتہ نظریۃ ولیس من النظر اسقاط حقہم من غیر عوض۔ اور اگر اس نے عمداً قتل کیا ہو تو امام کو اختیار ہے چاہے قاتل کو قصاص میں قتل کرے اور چاہے صلح کر کے اس سے دیت لے لے کیونکہ نفس معصوم تھا اور قتل بعمد واقع ہوا اور ولی معلوم ہے کہ عام مسلمان یا سلطان ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کا کوئی ولی نہیں اس کا سلطان ولی ہے اور یہ جو فرمایا کہ چاہے قاتل سے دیت لے لے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ بطریق صلح کے دیت لے کیونکہ عمداً قتل کا موجب قصاص لینا معین ہے۔ پھر دیت جائز ہونا اس واسطے ہے کہ اس مسئلہ میں قصاص سے دیت لینا زیادہ

نافع ہے اسی واسطے امام کو یہ اختیار بھی ہے کہ قاتل سے مال پر صلح کرے۔ پس معلوم ہوا کہ امام کو بالکل عفو کا اختیار نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں حق تمام مسلمانوں کا ہے اور امام ان کی طرف سے والی ہے اور اس کی ولایت بنظر مصلحت ہے اور مفت ان کا حق ساقط کرنے میں کچھ بھی مصلحت نہیں ہے فـ اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ مقتول کا ولی معلوم ہونے میں کچھ تردد نہیں ہے بلکہ تمام مسلمان اس کے ولی ہیں پھر سلطان سب کی طرف سے نائب ہو کر اس کا ولی قرار پایا۔

باب العشر والخراج

یہ باب عشر اور خراج کے بیان میں ہے۔ پہلے ذمی ہو جانے کے اسباب بیان کر کے ذمی پر وظائف مالیہ بیان فرمایا اور وہ اس کی زمین اور ذات پر خراج ہے اور اندازہ خراج کا جس اصول پر ہوتا ہے آئندہ مذکور ہے اور یہ زمین کا لگان اور محصول گھر وارہ ہے اور ٹیکس جو اس زمانہ میں لیا جاتا ہے وہ عشر و خراج دونوں سے علاوہ ہے اور عشر میں صرف پیداوار کی دہائی ہے اور چونکہ عشر میں معنی عبادت ہیں لہذا عشر کو مقدم بیان کیا مگر وہ زمین معلوم ہونا چاہئے جس پر عشر ہوتا ہے اور جن پر خراج ہوتا ہے لہذا مصنف نے فرمایا قال ارض العرب کلها ارض عشر وهي ما بين العذيب الى اقصى حجر باليمين بمهرة الى حد الشام والسواد ارض خراج وهو ما بين العذيب الى عقبة حلوان ومن الثعلبة ويقال من العلث الى عبادان لان النبي عليه السلام والخلفاء الراشدين لم يأخذوا الخراج من اراضي العرب ولانه بمنزلة الفئ فلا يثبت في اراضيهم كما لا يثبت في رقابهم وهذا لان وضع الخراج من شرطه ان يقر اهلها على الكفر كما في سواد العراق ومشركوا العرب لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف وعمر رضـ حين فتح السواد وضع الخراج عليها بمحضر من الصحابة رضـ ووضع على مصر حين افتتحها عمرو بن العاص وكذا اجتمعت الصحابة رضـ على وضع الخراج على الشام ۔ زمین عرب کل عشری ہے اور وہ عذیب سے لے کر یمن میں مہرہ کے پتھر تک ہے (یہ طول ہے اور عرض میں ریگ رواں سے لے کر) حد شام تک ہے اور سواد عراق کی زمین خراجی ہے اور وہ عذیب سے عقبہ حلوان تک عرض میں اور ثعلبہ سے لے کر اور کہا جاتا ہے کہ علث سے لے کر عبادان تک طول میں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے زمین عرب سے خراج نہیں لیا ہے۔ اور اس لئے کہ وہ بمنزلہ فی غنیمت کے ہے تو عرب کی زمینوں میں خراج ثابت نہ ہوگا جیسے اہل عرب کی گردنوں میں نہیں ثابت ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ خراج باندھنے کی شرط یہ ہے کہ اس ملک کے لوگ اپنے ملک پر برقرار چھوڑے جاویں جیسے سواد عراق میں ہوا حالانکہ مشرکین عرب سے کچھ نہیں قبول ہوگا سوائے اسلام کے یا تلوار سے فیصلہ ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب سواد عراق کو فتح کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اس ملک پر خراج باندھا اور اسی طرح ملک شام پر خراج باندھنے میں اجماع کیا ہے۔ قال وارض السواد مملوكة لاهلها يجوز بيعهم لها وتصرفهم فيها لان الامام اذا فتح ارضا عنوة وقهرا له ان يقر اهلها عليها ويضع عليها وعلى رؤسهم الخراج فتبقى الاراضي مملوكة لاهلها وقد قدمناه من قبل ۔ اور سواد عراق کی زمین اپنے لوگوں کی مملوکہ ہے حتی کہ ان کا یہ زمین بیچنا اور اس میں تصرف کرنا جائز ہے کیونکہ امام نے جب کسی زمین کو قہر و غلبہ سے فتح کیا تو اس کو اختیار ہے کہ وہاں کے لوگوں کو اس زمین پر قائم رکھے اور ان پر اور ان کی زمین پر خراج مقرر کرے تو اراضی وہاں کی لوگوں کی مملوک رہے گی۔ اور ہم

اس کو باب قسمۃ الغنائم میں پہلے بیان کر چکے۔ قال وکل ارض اسلم اھلھا اوفتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین فھی ارض عشر لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی المسلم والعشر الیق بہ لما فیہ من معنی العبادۃ وکذا ھو اخف حیث یتعلق بنفس الخارج۔ اور جس زمین کے لوگ مسلمان ہوگئے یا قہراً فتح کرکے مجاہدین میں تقسیم کردی گئی تو وہ زمین عشری ہے کیونکہ ابتداءً لگان باندھنے کی ضرورت ایک مسلمان پر واقع ہوئی اور مسلمان کے حق میں عشر زیادہ لائق ہے کیونکہ اس میں عبادت کے معنی ہیں، اور وہ ہلکا بھی ہے کیونکہ وہ نفس پیداوار سے متعلق ہے۔ وکل ارض فتحت عنوۃ فاقر اھلھا علیھا فھی ارض خراج وکذا اذا صالحھم لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی الکافر والخراج الیق بہ ومکۃ مخصوصۃ من ھذا فان رسول اللہ علیہ السلام فتحھا عنوۃ وترکھا لاھلھا ولم یوظف الخراج اور جو زمین بقہر وغلبہ فتح کی گئی پھر وہاں کے لوگ اس پر قائم رکھے گئے تو وہ زمین خراجی ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں سے صلح کرلی گئی ہو تو بھی زمین خراجی ہے کیونکہ ابتداء لگان باندھنے کی ضرورت کافر پر پڑی اور کافر کے ساتھ خراج زیادہ مناسب ہے اور ایسی اراضی سے مکہ خاص کرلیا گیا ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو قہر سے فتح کرکے وہاں کے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا اور ان پر خراج نہیں مقرر فرمایا۔ وفی الجامع الصغیر کل ارض فتحت عنوۃ فوصل الیھا ماء الانھار فھی ارض خراج ومالم یصل الیھا ماء الانھار واستخرج منھا عین فھی ارض عشر لان العشر یتعلق بالارض النامیۃ ونماؤھا بمائھا فیعتبر السقی بماء العشر او بماء الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین قہر سے فتح کی گئی پھر اس زمین میں نہروں کا پانی پہنچا تو وہ زمین خراجی ہے اور جس میں نہروں کا پانی نہیں پہنچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا کنواں نکالا گیا تو وہ زمین عشری ہے۔ کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار زمین کے ساتھ ہے اور اس کی پیداوار پانی سے ہوتی ہے تو عشری پانی یا خراجی پانی سے سینچنے کا اعتبار ہوگا ف۔ یعنی جیسا پانی ہو وہی حکم ہوگا۔ قال ومن احیی ارضا مواتا فھی عند ابی حنیفۃ رح معتبرۃ بحیزھا فان کانت من حیز ارض الخراج ومعناہ بقربہ فھی خراجیۃ وان کانت من حیز ارض العشر فھی عشریۃ والبصرۃ عندہ کلھا عشریۃ باجماع الصحابۃ رض لان حیز الشیء یعطی لہ حکمہ کفناء الدار یعطی لہ حکم الدار حتی یجوز لصاحبھا الانتفاع بہ وکذا لا یجوز اخذ ما قرب من العامر وکان القیاس فی البصرۃ ان تکون خراجیۃ لانھا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابۃ رض وظفوا علیھا العشر فترک القیاس لاجماعھم۔ جس نے کسی زمین موات کو زندہ کیا یعنی جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا موقع دیکھا جائے۔ پس اگر زمین خراجی کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجیہ ہے اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشریہ ہے اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک زمین بصرہ سب عشری ہے کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔

رواہ ابن عبد البر۔

کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہو اسی کا حکم پاتی ہے جیسے فناء دار کو حکم دار ہے حتی کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع ہونا جائز ہے۔ اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اس کو لینا جائز نہیں ہے اور بصرہ کے حق میں ابو حنیفہ کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس پر عشر باندھا تو ان کے اجماع کی وجہ سے قیاس متروک ہوا۔ وقال محمدؒ ان احیاھا ببیر حفرھا اوبعین استخرجھا او ماء دجلۃ والفرات والانھار العظام التی لا یملکھا احد فھی عشریۃ وکذا ان احیاھا بماء السماء وان احیاھا بماء الانھار التی احتفرھا الاعاجم مثل نھر الملک ونھر یزدجرد فھی خراجیۃ لما ذکرنا من اعتبار الماء اذ ھو

السبب للنماء ولانه لایمکن توظیف الخراج ابتداء علی المسلم کرھا فیعتبر فی ذلک الماء لان السقی بماء الخراج دلالة التزامه - اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر اس نے اس زمین کو وہاں کنواں کھود کر یا چشمہ نکال کر اس سے پانی سینچا تو بھی عشری ہے اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے سینچا جن کو شاہان و امیران عجم نے کھودا ہے جیسے نہر نوشیروان و نہر یزدگرد تو یہ زمین خراجی ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ پانی کا اعتبار ہے کیونکہ وہی پیداوار کا سبب ہوتا ہے اور اس لئے کہ شروع سے مسلمان پر زبردستی خراج باندھنا ممکن نہیں ہے تو اس میں پانی کا اعتبار کیا جائے کیونکہ جب اس نے خراجی پانی سے سینچا تو اس میں دلیل ہے کہ اس نے اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا ف - اگر کسی کافر کی خراجی زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اس پر بدستور خراج قائم رہے گا - قال والخراج الذی وضعه عمرؓ علی اھل السواد من کل جریب یبلغه الماء قفیز ھاشمی و ھو الصاع ودرھم ومن جریب الرطبة خمسة دراھم ومن جریب الکرم المتصل والنخیل المتصل عشرة دراھم وھذا ھو المنقول عن عمرؓ فانه بعث عثمان بن حنیف حتی یمسح سواد العراق وجعل حذیفة مشرفا فمسح فبلغ ستا وثلثین الف الف جریب ووضع علی ذلک ما قلنا وکان ذلک بمحضر من الصحابة رض من غیر نکیر فکان اجماعا منهم ولان المؤن متفاوتة فالکرم اخفها مؤنة والمزارع اکثرها مؤنة والرطاب بینهما والوظیفة تفاوت بتفاوتها فجعل الواجب فی الکرم اعلاھا وفی الزرع ادناھا وفی الرطبة اوسطها - اور جو خراج حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جس کو پانی پہنچا اس پر ایک قفیز ہاشمی یعنی ایک صاع پیداوار اور ایک درم ہے اور ہر جریب رطبہ پر پانچ درم ہیں - اور ہر جریب انگور پر جو برابر متصل ہوں یعنی درمیان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہ ہو دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرمہ پر جو متصل ہوں دس درم ہیں۔ اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے چنانچہ ابوعبیدؒ و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ انہوں نے سواد عراق کی پیمائش کی اور حذیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرف مقرر کیا۔ پس تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اس پر اسی طرح محصول باندھا جیسے ہم نے بیان کیا اور یہ امر مجمع صحابہ میں بلا انکار واقع ہوا تو سب صحابہؓ کا اجماع ہو گیا۔

اور اس دلیل سے کہ خرچہ و محنت میں تفاوت ہوتا ہے چنانچہ باغ انگور میں خرچہ و محنت کم ہے اور برابر باقی رہتی ہیں اور اناج کے کھیتوں میں خرچہ سب سے زیادہ ہے اور ان دونوں کے درمیان میں رطاب ہیں یعنی کھیرے ککڑی و بینگن و خربوزہ وغیرہ اور لگان بلحاظ تفاوت خرچہ کے متفاوت ہوتا ہے تو باغ انگور پر سب سے بڑھ کر لگان لگایا گیا اور کھیتی پر سب سے کم اور رطبہ میں بدرجہ اوسط لگایا گیا - قال وما سوی ذلک من الاصناف کالزعفران والبستان وغیرہ یوضع علیها بحسب الطاقة لانه لیس فیه توظیف عمرؓ وقد اعتبر الطاقة فی ذلک فنعتبرھا فیما لا توظیف فیه قالوا ونهایة الطاقة ان یبلغ الواجب نصف الخارج لا یزاد علیه لان التنصیف عین الانصاف لما کان لنا ان نقسم الکل بین الغانمین والبستان کل ارض یحوطها حائط وفیها نخیل متفرقة واشجار اخر وفی دیارنا وظفوا من الدراھم فی الاراضی کلها وترک کذلک لان التقدیر یجب ان یکون بقدر الطاقة من ای شئ کان - اور ان کے سوائے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہیں تو ان پر بحسب طاقت لگان باندھا جائے گا کیونکہ ان میں کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی نہیں ہے اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ

نے لگان مقرر کرنے میں طاقت زمین کا لحاظ کیا ہے تو جن میں آپ کا باندھا ہوا لگان نہیں ہے وہاں ہم بھی طاقت کا اعتبار کریں گے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ انتہائے طاقت یہ ہے کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہنچے اس سے زیادہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ ادھیا ڈگر نا عین انصاف ہے جبکہ ہم کو یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین میں تقسیم کر دیں اور بستان ہر ایسی اراضی کو کہتے ہیں جس کے گرد چہار دیواری اور اس کے اندر متفرق درختان خرمہ و دیگر اشجار ہوں اور ہمارے دیار میں تمام زمینوں پر ردپیہ سے لگان مقرر کر دیا گیا ہے کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہے کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم تطق ما وضع علیها نقصهم الامام والنقصان عند قلة الریع جائز بالاجماع الاتری الی قول عمرؓ لعلکما حملتما الارض مالا تطیق فقالا لا بل حملناها ما تطیق ولو زدنا لاطاقت وهذا یدل علی جواز النقصان واما الزیادة عند زیادة الریع یجوز عند محمدؒ اعتبارا بالنقصان وعند ابی یوسفؒ لا یجوز لان عمرؓ لم یزد حین اخبر بزیادة الطاقة۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اس کو برداشت نہیں کر سکتی ہے یعنی پیداوار سے لگان نکلنے کے بعد نصف سے کم بچتا ہے تو لگان کو امام کم کر دے اور کمی پیداوار کے وقت لگان گھٹانا بالاجماع جائز ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حذیفہ و ابن حنیف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ تم نے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ جس کو وہ نہیں اٹھا سکتی ہے تو انہوں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ ہم نے اسی قدر باندھا ہے کہ جس کو اٹھا سکتی ہے بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کرتے تو اس کو بھی اٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔

اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ گھٹا کر باندھنا جائز ہے اور رہا یہ کہ جب پیداوار بہت ہو تو لگان زیادہ کرنا جائز ہے یا نہیں تو امام محمدؒ کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہے ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بڑھانا نہیں جائز ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ خبر دی گئی کہ وہ زیادہ برداشت کر سکتی ہے لیکن آپ نے لگان نہیں بڑھایا۔ وان غلب علی ارض الخراج الماء او انقطع الماء عنها او اصطلم الزرع افة فلا خراج علیه لانه فات التمکن من الزراعة وهو النماء التقدیری المعتبر فی الخراج وفیما اذا اصطلم الزرع افة فات النماء التقدیری فی بعض الحول وکونه نامیا فی جمیع الحول شرط کما فی مال الزکوٰة اویدار الحکم علی الحقیقة عند خروج الخارج۔ اگر خراجی زمین پر پانی چڑھ آیا یا اس کا پانی منقطع ہو گیا یا کھیتی کو کوئی ایسی آفت پہنچی جس سے وہ برباد ہو گئی تو اس پر خراج نہیں ہے کیونکہ زراعت کا قابو نہ رہا ہو گیا اور خراج میں یہی معتبر ہے کہ نمود تقدیری یعنی زراعت کا قابو حاصل ہو اور در صورتیکہ زراعت کو ایسی آفت پہنچے تو سال کے بعض حصہ میں نمود تقدیری زائل ہو گیا حالانکہ تمام سال موجود ہونا خراج کے واسطے شرط ہے جیسے مال زکوٰۃ میں شرط ہے یا یہ کہا جاوے کہ جب زراعت نکلے تو نمود حقیقی پر مدار حکم ہو گیا ف۔ یعنی نمود تقدیری تو نمود حقیقی کا قائم مقام تھا اور جب زراعت نکل آئی تو حقیقی نمود موجود ہوا تو خراج کا تعلق بھی حقیقی نمود سے ہوا۔ پھر جب یہ آفت سے زائل ہو گئی تو خراج بھی ساقط ہو گیا اور فتویٰ یہ ہے کہ اگر سال میں ۳ ماہ زراعت باقی ہوں تو ساقط نہ ہو گا۔ ف ع۔ لیکن اوجیہ وہی ہے جو مصنف نے ذکر فرمایا۔ م۔ قال وان عطلها صاحبها فعلیه الخراج لان التمکن کان ثابتا وهو الذی فوته قالوا من انتقل الی اخس الامرین من غیر عذر فعلیه الخراج الاعلی لانه هو الذی ضیع الزیادة وهذا یعرف ولا یفتی به کیلا یتجرأ الظلمة علی اخذ اموال الناس۔ اور اگر مالک زمین نے اس زمین کو بیکار چھوڑ رکھا تو اس پر خراج واجب ہو گا۔ کیونکہ

اس کو زراعت کی قدرت تھی اور اس نے خود ہی ضائع کی۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر کسی زمین میں اعلیٰ چیز مثل زعفران وغیرہ کے پیدا ہوتی ہو اور اس نے بغیر عذر کے کمتر چیز مثل جوار وغیرہ کے بوئے تو اس پر اعلیٰ درجہ کا خراج واجب ہوگا کیونکہ اس نے زیادت کو کھویا اور یہ حکم پہچان لینا چاہئے اور اس کا فتویٰ نہ دینا چاہیئے تاکہ ظالم لوگ رعایا کے مال لینے پر جرأت نہ کریں۔ ومن أسلم من اهل الخراج اخذ منه الخراج على حاله لان فيه معنى المؤنة فيعتبر مؤنة فى حالة البقاء فامكن ابقاؤه على المسلم ۔ اور جن لوگوں پر خراج واجب ہے اگر ان میں سے کوئی مسلمان ہو گیا تو اس سے بدستور سابق خراج لیا جائے گا کیونکہ خراج میں بار خرچہ کے معنی ہیں تو حالت بقاء میں بھی اس کو مؤنت اعتبار کیا جائے گا تو مسلمان پر اس حالت کو باقی رکھنا ممکن ہے فـــ اگرچہ مسلمان پر خراج کی ابتداء کرنا ممکن نہیں ہے۔ ويجوز ان يشترى المسلم ارض الخراج من الذمى ويؤخذ منه الخراج لما قلنا وقد صح ان الصحابة رض اشتروا اراضى الخراج وكانوا يؤدون خراجها فدل على جواز الشراء واخذ الخراج واداءه للمسلم من غير كراهته۔ اور جائز ہے کہ مسلمان زمین خراجی کو ذمی سے خریدے اور اس سے خراج لیا جاوے بدلیل مذکورۂ بالا یعنی اس مؤنت کو باقی رکھنا ممکن ہے۔ اور یہ امر صحیح ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے خراجی زمینیں خریدیں اور ان کا خراج دیا کرتے تھے پس یہ دلیل ہے کہ خرید جائز اور خراج لینا اور مسلمان کو خراج ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ ولا عشر فى الخارج من ارض الخراج وقال الشافعى رح يجمع بينهما لانهما حقان مختلفان وجبا فى محلين بسببين مختلفين فلا يتنافيان ولنا قوله عليه السلام لا يجتمع عشر وخراج فى ارض مسلم ولان احدا من ائمة العدل والجور لم يجمع بينهما وكفى باجماعهم حجة ولان الخراج يجب فى ارض فتحت عنوة وقهرا والعشر فى ارض اسلم اهلها طوعا والوصفان لا يجتمعان فى ارض واحدة وسبب الحقين واحد وهو الارض النامية الا انه يعتبر فى العشر تحقيقا وفى الخراج تقديرا ولهذا يضافان الى الارض وعلى هذا الخلاف الزكوٰة مع احدهما ۔ زمین خراج کی پیداوار میں سے عشر نہیں ہے یعنی فقط خراج ہے۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ عشر و خراج دونوں جمع کئے جائیں گے کیونکہ یہ دو حق مختلف ہیں جو دو محل میں مختلف سبب سے واجب ہوئے ہیں تو ان میں کچھ منافات نہیں ہے (یعنی خراج تو مالک کے ذمہ بسبب قوت پیدائش کے ہے اور عشر پیداوار پر بسبب حقیقی پیدائش کے ہے) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کی زمین میں عشر و خراج دونوں جمع نہ ہوں گے۔ رواہ ابن عدی باسناد ضعیف۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کے اماموں میں سے خواہ ظالم ہو یا عادل ہو کسی نے عشر و خراج کو جمع نہیں کیا تو ان کا اتفاق بھی حجت ہے اور اس دلیل سے کہ خراج ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جو قہراً بزور شمشیر فتح کی گئی ہو اور عشر ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جہاں کے لوگ بطور خود مسلمان ہوئے اور یہ دونوں باتیں ایک ہی زمین میں جمع نہیں ہو سکتی ہیں (صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی دونوں کا جمع کرنا مروی نہیں ہے۔ مـــ) اور عشر و خراج کا سبب ایک ہی ہے یعنی پیداوار والی زمین ہی صرف اتنا فرق ہے کہ عشر میں تحقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری پیداوار یعنی قدرت زراعت معتبر ہے اور حقیقۃً زمین ہی سبب ہے اسی واسطے دونوں کی نسبت زمین کی جانب ہوتی ہے یعنی بولتے ہیں کہ عشر زمین یا خراج زمین

اور ایسا ہی اختلاف زکوٰۃ کے ساتھ عشر یا خراج جمع کرنے میں ہے ف چنانچہ اگر زمین عشری یا خراجی بغرض تجارت خریدی تو ہمارے نزدیک اس میں زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ صرف عشر یا خراج ہے۔ ولا یتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنۃ لان عمرؓ لم یوظفہ مکررا بخلاف العشر لانہ لا یتحقق عشرا الا بوجوبہ فی کل خارج۔ اور ایک ہی سال میں زمین میں دوبارہ پیداوار ہونے سے دوبارہ خراج نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج کو مکرر نہیں باندھا ہے برخلاف عشر کے کیونکہ عشر جب ہی ہوگا کہ جب اس زمین کی پیداوار سے دسواں حصہ لیا جاوے ف تاکہ جو کچھ پیداوار زمین ہوئی اس میں سے دسواں حصہ لینا ثابت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الجزیۃ

یہ باب جزیہ کے بیان میں ہے جزیہ دو قسم ہے ایک باہمی رضامندی یعنی صلح سے اور دوم برائے امام چنانچہ مصنفؒ نے دونوں کو بیان فرمایا۔ وھی علی الضربین جزیۃ توضع بالتراضی والصلح فتتقدر بحسب ما یقع علیہ الاتفاق کما صالح رسول اللہ علیہ السلام اھل نجران علی الف ومائتی حلۃ ولان الموجب ھو التراضی فلا یجوز التعدی الی غیر ما وقع علیہ الاتفاق۔ جزیہ دو قسم ہے ایک جزیہ وہ کہ باہمی رضامندی اور صلح سے باندھا جاوے تو اس کی مقدار وہی ہوگی جس پر دونوں نے اتفاق کیا۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے ایک ہزار دو سو حلہ پر صلح کی۔ اور اس دلیل سے کہ موجب تو باہمی رضامندی ہے تو جس پر باہمی اتفاق واقع ہوا اس سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے ف واضح ہو کہ صلح نجران کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس طرح مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصارائے نجران سے دو ہزار حلہ پر صلح کی کہ نصف تو ماہ صفر میں ادا کیا کریں اور باقی ماہ رجب میں ادا کیا کریں اور مسلمانوں کو تیس زرہ اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیاروں سے تیس تیس بطور عاریت دیں اور مسلمان لوگ ان اموال عاریت کے ضامن ہوں گے۔ یہاں تک کہ واپس دیں اس شرط پر صلح کہ ان کا کوئی گرجا منہدم نہ کیا جائے گا اور ان کا قس نہیں نکالا جائے گا اور اپنے دین میں کسی فتنہ میں نہیں ڈالے جاویں گے جب تک کہ کوئی نئی بات نہ کریں یا سود نہ کھاویں۔ رواہ ابوداؤد۔ اور حلہ کے معنی ایک ازار اور ایک چادر ہے اور اس حدیث کے راوی سب ثقہ ہیں سوائے اس کے کہ سدیؒ نے شاید عباسؓ کو نہیں پایا لیکن حدیث حجت ہے۔ الحاصل یہ مال جو اہل نجران پر بطور صلح لازم ہوا وہ جزیہ ہے جو باہمی رضامندی سے مقرر ہوا اب اس سے تجاوز نہ ہوگا۔ وجزیۃ یبتدی الامام وضعھا اذا غلب الامام علی الکفار واقرھم علی املاکھم۔ اور دوم وہ جزیہ جو امام المسلمین کافروں پر ابتدا کر کے باندھے جب امام ان کافروں پر غالب ہو کر ان کو ان کی املاک پر باقی چھوڑے ف یعنی امام نے بزور شمشیر کسی ملک کفر کو فتح کر کے کافروں پر احسان کیا اور ان کو ان کے گھر و اراضی وغیرہ پر بدستور باقی رکھا اور ان پر جزیہ اپنی رائے سے باندھا تو اس جزیہ کی مقدار شرع میں معروف ہے۔ فیضع علی الغنی الظاھر الغنی فی کل سنۃ ثمانیۃ واربعین درھما یاخذ منھم فی کل شھر اربعۃ دراھم۔ پس ایسے تونگر پر جس کی تونگری کھلی ظاہر ہو سالانہ اڑتالیس ۴۸ درم باندھے گا کہ ہر ماہ ان سے چار درم لئے جاویں گے۔ وعلی وسط الحال اربعۃ وعشرین درھما فی کل شھر درھمین۔ اور متوسط حالت والے پر

سالانہ چوبیس درم باندھے گا کہ ماہواری دو درم لئے جادیں گے۔ وعلی الفقیر المعتمل اثنی عشر درهما اور جس کے پاس کچھ مال جمع نہیں ہے مگر وہ اپنی ضرورت سے زیادہ کماتا ہے تو اس پر بارہ درم سالانہ باندھے گا ف۔ الحاصل جو شخص کہ قابل لڑائی کے ہو اس پر جزیہ رکھا جائے گا حتی کہ جو شخص اپاہج۔ لنجا ہو اس پر جزیہ نہیں اگرچہ مالدار ہو۔ اور مالداری کا اعتبار بقول فقیہ ابوجعفرؒ کے ہر ملک کی عادت وعرف پر ہے پس جو شخص جس شہر میں مالدار تونگر شمار ہو وہ قسم اول ہے۔ مع۔ بالجملہ ان تین قسم کے اعتبار سے ہر ایک پر مختلف جزیہ ہے۔ وھذا عندنا۔ اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی یضع علی کل حالم دینارا او ما یعدل الدینار۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ہر بالغ پر ایک دینار یا جو مساوی دینار ہو باندھے۔ الغنی والفقیر فی ذلک سواء۔ اس میں تونگر وفقیر دونوں برابر ہیں۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذ خذ من کل حالم وحالمۃ دینارا او عدلہ معافر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضی اللہ عنہ کو حکم فرمایا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر معافر لے اور معافر ایک قسم سے یمنی کپڑے ہوتے ہیں۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کے ف۔ یعنی اس حکم میں آپ نے کوئی تفصیل فقیر و تونگر کی نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ اہل ذمہ میں سے ہر فقیر و تونگر بالغ پر خواہ مرد ہو یا عورت ہو ایک دینار واجب ہوگا۔ ولان الجزیۃ انما وجبت بدلا عن القتل حتی لا یجب علی من لا یجوز قتلہ بسبب الکفر کالذراری والنسوان وھذا المعنی ینتظم الفقیر والغنی ومذھبنا منقول عن عمر وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم ولم ینکر علیھم احد من المھاجرین والانصار ولانہ وجب نصرۃ للمقاتلۃ فتجب علی التفاوت بمنزلۃ خراج الارض وھذا لانہ وجب بدلا عن النصرۃ بالنفس والمال وذلک یتفاوت بکثرۃ الوفر وقلتہ فکذا ما ھو بدلہ وما رواہ محمول علی انہ کان ذلک صلحا ولھذا امرہ بالاخذ من الحاملۃ وان کانت لا یؤخذ منھا الجزیۃ۔ اور شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو قتل کے عوض واجب ہوا ہے حتی کہ ایسے شخص پر واجب نہیں جس کا قتل بسبب کفر کے نہیں جائز ہے جیسے غیر بالغ بچے وعورتیں۔ پس جب قتل کا بدلہ ٹھہرا تو فقیر وغنی دونوں کو شامل ہے اور ہمارا مذہب حضرت عمر وعثمان وحضرت علی رضی اللہ عنہم سے منقول ہے اور مہاجرین انصار میں سے کسی نے ان پر انکار نہیں کیا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ جزیہ واجب ہوتا اہل جہاد کی مدد کے لئے ہے تو خراج زمین کی طرح جزیہ بھی متفاوت ہوتا ہے کہ جو اس کے عوض لیا جائے وہ بھی متفاوت ہوگا۔ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی وہ صلح پر محمول ہے یعنی صلح اسی طور پر واقع ہوئی تھی اسی واسطے بالغہ عورت سے بھی جزیہ لینے کا حکم دیا اگرچہ عورت سے جزیہ نہیں لیا جاتا ہے ف۔ ابوداؤد وترمذی ونسائی کی روایات میں ہر بالغ کا لفظ ہے اور عبدالرزاق وابن مردویہ اور مرسل ابوداؤد میں ہر بالغ وبالغہ دونوں مذکور ہیں۔ لیکن عبدالرزاق نے کہا کہ معمر کہتے تھے کہ بالغہ کا لفظ غلط ہے کیونکہ عورتوں پر جزیہ نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ جب اسناد صحیح ہے تو اس دلیل سے اس کو غلط کہنا مقبول نہ ہوگا۔ بلکہ تاویل یہ ہے کہ یہ حکم بطور صلح کے عورتوں کو بھی شامل ہے جیسے بنی تغلب میں ایسا ہی ہوا ہے۔ قال وتوضع الجزیۃ علی اھل الکتاب والمجوس لقولہ تعالی من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ ووضع رسول اللہ علیہ السلام الجزیۃ علی المجوس۔ اور اہل کتاب پر اور مجوس پر جزیہ باندھا جائے گا خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ الآیہ۔ یعنی اہل کتاب سے قتال کرو جہاں

تک کہ وہ جزیہ دیں الخ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوس پر جزیہ باندھا ف یعنی مجوس ہجر سے جزیہ لیا۔ رواہ البخاری۔ قال وعبدۃ الاوثان من العجم وفیہ خلاف الشافعی رح ھو یقول ان القتال واجب لقولہ تعالٰی وقاتلوھم الا انا عرفنا جواز ترکہ فی حق اھل الکتب بالکتاب وفی حق المجوس بالخبر فبقی من وراءھم علی الاصل ولنا انہ یجوز استرقاقھم فیجوز ضرب الجزیۃ علیھم اذ کل واحد منھما یشتمل علی سلب النفس منھم فانہ یکتسب ویودی الی المسلمین ونفقتہ فی کسبہ۔ اور عجم کے بت پرستوں پر بھی باندھا جائے گا (اگر عرب کے بت پرستوں سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہ ہوگا) اور شافعی نے اس میں اختلاف کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ قتال واجب ہے بدلیل قولہ تعالٰی وقاتلوھم یعنی اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ کافروں سے قتال کرو اور یہ عام ہے سب کو شامل ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں لیکن قتال ترک کر کے جزیہ لینا اہل کتاب کے حق میں ہم نے قرآن سے جانا اور مجوس کے حق میں حدیث سے جانا تو ماسوائے ان کے بت پرست وغیرہ اپنی اصل یعنی قتال پر ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بت پرستوں کو رقیق بنانا جائز ہے تو ان پر جزیہ باندھنا بھی جائز ہے کیونکہ رقیق بنانا اور جزیہ باندھنا ہر ایک سے ان کی ذات چھین لینا لازم ہے تاکہ فساد نہ کریں چنانچہ وہ کمائی کر کے مسلمانوں کو ادا کرتا ہے اور اس کا نان ونفقہ بھی اس کی کمائی سے ہوتا ہے۔ وان ظھر علیھم قبل ذلک فھم ونساءھم وصبیانھم فیء لجواز استرقاقھم۔ اور اگر جزیہ باندھنے سے پہلے مجاہدین ان پر غالب ہوئے تو سب بت پرست مرد وعورتیں وبچے مسلمانوں کے واسطے غنیمت ہیں کیونکہ ان کو رقیق بنانا جائز ہے۔ ولا توضع علی عبدۃ الاوثان من العرب ولا المرتدین لان کفرھما قد تغلظ اما مشرکوا العرب فلان النبی علیہ السلام نشا بین اظھرھم والقرآن نزل بلغتھم فالمعجزۃ فی حقھم اظھر واما المرتد فلانہ کفر بربہ بعد ما ھدی للاسلام ووقف علی محاسنہ فلا یقبل من الفریقین الا الاسلام او السیف زیادۃ فی العقوبۃ وعند الشافعی رحمہ اللہ یسترق مشرکوا العرب وجوابہ ما قلنا۔ اور عرب کے بت پرستوں پر جزیہ نہیں باندھا جائے گا اور مرتدین پر بھی جزیہ نہیں ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ ان دونوں کا کفر بہت سخت ہوگیا۔ چنانچہ مشرکین عرب کی سختی اس وجہ سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انہیں کے درمیان پیدا ہوئے اور قرآن مجید انہیں کی زبان میں نازل ہوا تو ان کے حق میں معجزہ بہت ظاہر ہے رہا مرتد تو اس کی سختی اس وجہ سے ہے کہ اس نے پہلے اسلام کی ہدایت پائی اور اس کی خوبیوں پر واقف ہوا پھر اس نے اللہ عزوجل سے کفر کیا تو مشرکین عرب اور مرتدین سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ نہیں قبول ہوگا تاکہ سزائے سخت پاویں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشرکین عرب بھی رقیق بنائے جاویں گے اور اس کا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ف یعنی ان کا کفر شدید ہے اور رقیق بنانا بعد فتح و غلبہ کے ہے اور کلام یہ ہے کہ قبل فتح کے اگر جزیہ دینا قبول کریں تو قبول نہ ہوگا۔ واذا ظھر علیھم فنساءھم وصبیانھم فیء لان ابابکر الصدیق رض استرق نسوان بنی حنیفۃ وصبیانھم لما ارتدوا وقسمھم بین الغانمین۔ اور جب اہل ایمان نے مشرکین عرب یا مرتدین پر غلبہ پایا تو ان کی عورتیں اور بچے فقط مال غنیمت ہیں کیونکہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مرتدین بنی حنیفہ کی عورتیں اور بچے سب بطور غنیمت کے تقسیم کئے ف یہ قوم مسیلمہ کذاب کا حال ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا پھر آپ کے مرض موت کے زمانہ میں اسلام سے مرتد ہو کر نبوت کا دعوی کیا اور بعد وفات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین وانصار کا ایک لشکر بسرداری خالد ابن الولید کے ان کے مرتدوں پر روانہ کیا اور بنو حنیفہ کی جماعت بہت کثیر تھی۔ چنانچہ ساٹھ ہزار سے زیادہ لڑنے کو نکلے اور سخت

قتال واقع ہوا۔ چنانچہ حضرت ابو دجانہ انصاری ونضر ابن انس اور ایک جماعت قراء صحابہ کے شہید ہوئے مگر اللہ تعالیٰ نے فتح دی اور مسیلمہ کذاب مارا گیا اور بنو حنیفہ قید کر کے لائے گئے اور آپ نے عورتوں اور بچوں کو تقسیم کر دیا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حصہ میں جو عورت آئی اس کے بطن سے محمد ابن علی پیدا ہوئے اسی واسطے ان کو محمد ابن الحنفیہ کہتے ہیں یہ حال ان مرتدوں کی عورتوں وبچوں کا ہوگا۔ ومن لم یسلم من رجالھم قتل لما ذکرنا۔ اور جو شخص کہ ان مرتدوں کے مردوں میں سے اسلام نہیں لایا وہ قتل کیا جائے گا بوجہ مذکورہ بالا ف یعنی مرتدوں سے جو قابل جنگ ہوا س سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہ ہوگا۔ ولا جزیۃ علی امرأۃ ولا صبی لانھا وجبت بدلا عن القتل او عن القتال وھما لا یقتلان ولا یقاتلان لعدم الاھلیۃ۔ اور کسی عورت یا نابالغ پر جزیہ نہیں ہے کیونکہ جزیہ واجب ہونا مغلوبین کے قتل کا بدلا ہے یا مجاہدین کے قتال میں مدد ہے اور طفل وعورت قتل نہیں کی جاتی ہیں اور نہ ان میں لڑائی کی لیاقت ہے ف پس طفل وعورت پر جزیہ بھی نہیں ہے۔ قال ولا زمن ولا اعمی وکذا المفلوج والشیخ الکبیر لما بینا وعن ابی یوسف رح انہ تجب اذا کان لہ مال لانہ یقتل فی الجملۃ اذا کان لہ رای۔ اور لنجے پر جس کا کوئی عضو ندارد ہو اور اندھے پر جزیہ نہیں ہے اور یہی حکم فالج مارے ہوئے اور بوڑھے پھوس کا ہے کیونکہ وہ لڑتے نہیں اور نہ قابل قتل ہیں یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اور قاضی ابو یوسف سے ایک روایت میں آیا کہ اگر اس کے پاس مال ہو تو جزیہ واجب ہوگا کیونکہ وہ لڑائی میں رائے دینے والا ہو تو قتل کیا جاتا ہے۔ ولا علی فقیر غیر معتمل خلافا للشافعی رح لہ اطلاق حدیث معاذ رض ولنا ان عثمان رض لم یوظفھا علی ارض لا طاقۃ لھا فکذا ھذا الخراج والحدیث محمول علی المعتمل۔ اور ایسے فقیر پر بھی واجب نہیں ہے جس کی کمائی اس کی ذات سے زائد نہ ہو اور اس میں شافعی رح کا خلاف ہے اور دلیل ان کی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ بطریق اطلاق ہے چنانچہ اوپر گزر چکی کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان ابن حنیف رضی اللہ عنہ نے خراج ایسے فقیر پر نہیں رکھا جو قابل کمائی نہیں یا اس کی کفایت سے بچتا نہیں۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو صحابہ رضوان اللہ عنہم کی حضور میں جائز رکھا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ زمین کا خراج ایسی زمین پر نہیں باندھا جائے گا جو اس کو برداشت نہیں کر سکتی ہے اسی طرح یہ خراج یعنی جزیہ بھی ایسے نفس پر نہیں باندھا جائے گا جو اس کو ادا نہیں کر سکتا اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ایسے فقیر تک محمول ہے کہ جس کی کمائی اس کے خرچ سے بچتی ہو۔ ولا یوضع علی المملوک والمکاتب والمدبر وام الولد لانہ بدل عن القتل فی حقھم وعن النصرۃ فی حقنا وعلی اعتبار الثانی لا تجب فلا تجب بالشک۔ اور مملوک ومکاتب ومدبر وام ولد پر جزیہ نہیں رکھا جائے گا کیونکہ جزیہ ان لوگوں کے حق میں عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہے یعنی یہ لوگ ہماری نصرت نہیں کر سکتے تو اس کے عوض جزیہ دیتے ہیں اور اس اعتبار کا لحاظ کر کے مملوک پر جزیہ واجب نہیں ہو سکتا تو بوجہ شک کے واجب نہ ہوگا ف یعنی جزیہ جو لوگوں سے لیا جاتا ہے اس کا سبب دو امر ہیں۔ ایک یہ کہ ذمیوں کے لحاظ سے وہ ان کا قتل کا عوض ہے اور دوم یہ کہ ہمارے لحاظ سے وہ نصرت کا بدل ہے پس اول لحاظ سے وہ مملوک پر واجب ہونا چاہیئے۔ کیونکہ حربی غلام بھی قتل کیا جاتا ہے پس جب چھوڑ گیا تو اس پر جزیہ واجب ہوگا لیکن دوسرے لحاظ سے نہیں واجب ہوتا کیونکہ مملوک کو ہماری مدد کرنے کی طاقت نہیں تو صرف امر اول رہ گیا اور اکیلے سبب سے واجب ہونے میں شک ہے پس شک کی وجہ سے نہیں واجب کیا جائے گا۔ ولا یودی عنھم موالیھم لانھم تحملوا الزیادۃ بسببھم۔ اور ان غلاموں کے مالک بھی ان کی طرف سے نہیں ادا کریں گے کیونکہ مملوکوں کے سبب

سے ان کی حیثیت سے زیادہ ان پر واجب ہو جاتا ہے۔ ولا توضع على الرهبان الذين لا يخالطون الناس كذا ذكر ههنا وذكر محمد عن ابي حنيفة رح انه توضع عليهم اذا كانوا يقدرون على العمل وهو قول ابي يوسف رح وجه الوضع عليهم ان القدرة على العمل هو الذي ضيعها فصار كتعطيل الارض الخراجية ووجه الوضع عنهم انه لا قتل عليهم اذا كانوا لا يخالطون الناس والجزية في حقهم لاسقاط القتل ولا بد ان يكون المعتمل صحيحا ويكتفى بصحته في اكثر السنة۔

اور ایسے راہبوں پر جزیہ نہیں باندھا جائے گا جو لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں یعنی آبادی سے باہر اپنے جھونپڑے میں تنہا رہتے ہیں۔ ایسا ہی اس مقام پر مذکور ہے اور امام محمدؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ اگر یہ لوگ کام کر سکتے ہوں تو ان پر جزیہ باندھا جاوے اور یہی ابو یوسفؒ کا قول ہے اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ کمائی کی قدرت۔ اس نے خود ضائع کر دی تو ایسا ہو گیا جیسے خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دیا۔ اور ان پر جزیہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان پر قتل نہیں ہے جبکہ وہ لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں اور کافروں کے حق میں قتل ہی ساقط ہونے کے واسطے جزیہ تھا پس ان پر نہ ہوگا۔ اور واضح ہو کہ کمائی کرنے والے فقیر پر جزیہ واجب ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ وہ تندرست ہو اور سال میں اکثر ایام کی تندرستی کافی ہے۔ ومن اسلم وعليه جزية سقطت وكذلك اذا مات كافرا خلافا للشافعي رح فيهما له انها وجبت بدلا عن العصمة او عن السكنى وقد وصل اليه المعوض فلا يسقط عنه العوض بهذا العارض كما في الاجرة والصلح عن دم العمد ولنا قوله عليه السلام ليس على مسلم جزية ولانها وجبت عقوبة على الكفر ولهذا تسمى جزية وهي والجزاء واحد وعقوبة الكفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت ولان شرع العقوبة في الدنيا لا يكون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام ولانها وجبت بدلا عن النصرة في حقنا وقد قدر عليها بنفسه بعد الاسلام والعصمة تثبت بكونه آدميا والذمي يسكن ملك نفسه فلا معنى لايجاب بدل العصمة والسكنى۔ اور جو ذمی کہ مسلمان ہو گیا اور اس پر جزیہ باقی ہے تو وہ ساقط ہو گیا اور اسی طرح اگر وہ حالت کفر میں مر گیا تو بھی ساقط ہو گیا۔ اور دونوں صورتوں میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو اس کی جان کی حفاظت کے بدلے یا سکونت کے بدلے واجب ہوا تھا اور وہ حفاظت و سکونت حاصل کر چکا تو اس کا عوض بوجہ اسلام یا موت کے ساقط نہ ہوگا جیسے اس نے کوئی چیز کرایہ لے کر اپنا نفع اٹھایا یا عمداً خون کر کے مال پر صلح کی تو اجرت یا عوض صلح اس کے مرنے یا مسلمان ہو جانے سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی مسلمان پر جزیہ نہیں ہے۔ ارواہ ابو داؤد والترمذی واحمد والدارقطنی - اور ابو داؤد نے سفیان ثوری سے اس کے یہ معنی بیان کئے کہ ذمی جب مسلمان ہو جاوے تو اس پر جزیہ نہیں ہے۔ اور یہی معنی طبرانی نے معجم اوسط میں حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کئے۔ مف۔) اور اس دلیل سے کہ جزیہ تو کفر پر قائم رہنے کی سزا ہے اسی واسطے جزیہ کہلاتا ہے اور جزیہ و جزا کے ایک ہی معنی ہیں اور کفر کی سزا بعد مسلمان ہونے کے ساقط ہو جاتی ہے اور بعد مرنے کے اس پر قائم نہیں کی جاتی ہے اور اس واسطے کہ دنیا میں عقوبت صرف اس لئے شروع ہے کہ اس کی کفری شرارت دور ہو وہ موت یا مسلمان ہونے سے دور ہو گئی۔ اور اس واسطے کہ جزیہ واجب ہونا ہمارے حق میں نصرت کا عوض ہے -

یعنی وہ بوجہ کفر کے مدد نہیں کر سکتا تو اس پر جزیہ واجب ہے اور بعد مسلمان ہونے کے وہ بذات خود مدد کرنے پر قادر ہو گیا رہا یہ کہ شافعی نے اس کو حفاظت و سکونت کا عوض قرار دیا تو حال یہ ہے کہ حفاظت بوجہ اس کے آدمی ہونے کے ثابت ہے۔ اور اس کی سکونت اپنی ذاتی ملک میں ہے تو حفاظت و سکونت کے عوض جزیہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ وان اجتمعت علیہ الحولان تداخلت الجزیتان وفی الجامع الصغیر ومن لم یوخذ منہ خراج راسہ حتی مضت السنۃ وجاءت سنۃ اخری لم یوخذ وھذا عند ابی حنیفۃؒ وقال ابو یوسف ومحمدؒ یوخذ منہ وھو قول الشافعیؒ وان مات عند تمام السنۃ لم یوخذ منہ فی قولھم جمیعا وکذلک ان مات فی بعض السنۃ اما مسألۃ الموت فقد ذکرناھا وقیل خراج الارض علی ھذا الخلاف وقیل لاتداخل فیہ بالاتفاق لھما فی الخلافیۃ ان الخراج وجب عوضا والاعواض اذا اجتمعت وامکن استیفاؤھا تستوفی وقد امکن فیما نحن فیہ بعد توالی السنین بخلاف ما اذا اسلم لانہ تعذر استیفاؤہ ولابی حنیفۃؒ انھا وجبت عقوبۃ علی الاصرار علی الکفر علی ما بینا ولھذا لاتقبل منہ لو بعث علی ید نائبہ فی اصح الروایات بل یکلف ان یاتی بنفسہ فیعطی قائما والقابض منہ قاعد فی روایۃ یاخذ بتلبیبہ ویھزہ ھزا ویقول اعط الجزیۃ یا ذمی وقیل عدو اللہ فثبت انہ عقوبۃ والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت کالحدود ولانھا وجبت بدلا عن القتل فی حقھم وعن النصرۃ فی حقنا کما ذکرنا لکن فی المستقبل لا فی الماضی لان القتل انما یستوفی لحراب قائم فی الحال لا لحراب ماض وکذا النصرۃ فی المستقبل لان الماضی وقعت الغنیۃ عنہ ثم قول محمدؒ فی الجزیۃ فی الجامع الصغیر وجاءت سنۃ اخری حملہ بعض المشائخ علی المضی مجازا وقال الوجوب باٰخر السنۃ فلابد من المضی لیتحقق الاجتماع فیتداخل وعند البعض ھو مجری علی حقیقتہ والوجوب عند ابی حنیفۃؒ باول الحول فیتحقق الاجتماع بمجرد المجئ والاصح ان الوجوب عندنا فی ابتداء الحول وعند الشافعیؒ فی آخرہ اعتبارا بالزکوۃ ولنا ان ما وجب بدلا عنہ لایتحقق الا فی المستقبل علی ما قررناہ فتعذر ایجابہ بعد مضی الحول فاوجبناہ فی اولہ۔ اور اگر ذمی پر دو برس چڑھ گئے تو دونوں جزیہ ایک میں مل جائیں گے۔ یعنی ایک ہی جزیہ واجب ہوگا اور جامع الصغیر میں مذکور ہے کہ جس شخص سے جزیہ نہیں لیا گیا یہاں تک کہ سال گزر کر دوسرا سال آگیا تو اس سے گزشتہ جزیہ نہیں لیا جائے گا اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اس سے جزیہ لے لیا جائے گا۔ اور یہی شافعی کا قول ہے اور اگر وہ ذمی سال تمام پر مر گیا تو بالاتفاق ان سب کے قول میں اس سے گزشتہ جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ اور اسی طرح اگر سال کے اندر مر گیا تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہے اور ذمی کی موت کا ہم اوپر ذکر کر چکے اور کہا گیا کہ زمین کے خراج میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔

اور بعض نے کہا کہ خراج میں بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا (پس اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب ذمی پر دو سال جمع ہو گئے تو امام کے نزدیک تداخل ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوگا) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو بطور عوض واجب ہوا ہے اور چند عوض جب مجتمع ہو جائیں اور ان کا حاصل کرنا بھرپور ممکن ہو تو وہ وصول کر لئے جائیں گے۔ اور یہاں جو صورت ہے اس میں چند سال پے در پے گزرنے کے بعد بھی وصول کرنا ممکن ہے کیونکہ کافر ہی بخلاف اس کے اگر مسلمان ہو گیا تو وصول کرنا ممنوع ہو جائے گا۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کفر پر اصرار کرنے کی سزا میں یہ جزیہ واجب ہوا تھا چنانچہ ہم بیان کر چکے اسی واسطے وہ اگر اپنے نائب کے ہاتھ بھیجتا ہے تو سب روایتوں سے اصح یہ ہے کہ قبول نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کو یہی حکم دیا جاتا ہے

کہ خود لاکر کھڑے ہو کر امام یا اس کے نائب کے سامنے جو بیٹھا ہوا ہے پیش کرے۔ اور ایک روایت میں یہ کہ جزیہ وصول کرنے والا ذمی کے سینہ پر گلے کے پاس اس کا کپڑا پکڑ کر ہلائے اور کہے کہ او ذمی جزیہ دے اور بعض نے کہا کہ یوں کہے کہ اے دشمن خدا جزیہ دے۔ بالجملہ یہ ثابت ہوا کہ جزیہ عقوبت ہے اور ایک جنس کے چند عقوبات جمع ہو جاتے ہیں تو باہم متداخل ہو جاتے ہیں جیسے حدود میں ہے۔ (مثلاً ایک شخص نے کئی آدمیوں کو زنا کا بہتان ایک بعد دوسرے کے لگایا اور سب کا دعوی اس پر مجتمع ہو گیا تو سب کے واسطے اس کو ایک بار حد قذف ماری جائے گی) اور اس دلیل سے کہ ذمیوں کے حق میں جزیہ عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہے چنانچہ مذکور ہو چکا لیکن یہ آیندہ کے واسطے ہوتا ہے نہ زمانہ گزشتہ کے لئے کیونکہ جب ہی لیا جاتا ہے کہ فی الحال لڑائی قائم ہو نہ گزشتہ لڑائی کے لئے اور اسی طرح نصرت بھی آئندہ کے واسطے ہے کیونکہ زمانہ ماضی کے فتنہ سے بے پروائی ہو چکی یعنی اب اس کی حاجت نہیں ہے پھر واضح ہے کہ امام محمدؒ نے جزیہ کے حق میں یہ جو فرمایا کہ دوسرا سال آگیا اس کو بعض مشائخ نے مجاز اگزر جانے پر محمول کیا۔ یعنی دوسرا سال گزر گیا کیونکہ وجوب آخر سال پر ہوتا ہے تو سال کا گزر جانا ضرور ہے تاکہ دونوں سال کا جزیہ مجتمع ہو کر متداخل ہو جائیں اور بعض مشائخ کے نزدیک یہ کلام اپنی حقیقت پر جاری ہے۔ یعنی دوسرا سال شروع ہو جانا مراد ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ابتدائے سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے تو دوسرا سال آتے ہی دونوں سال کے جزیہ جمع ہو جائیں گے اور اصح یہی ہے کہ ہمارے نزدیک شروع سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے اور شافعیؒ کے نزدیک بر قیاس زکوٰۃ کے آخر سال میں واجب ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جزیہ جس چیز کا بدل ہے یعنی قتل و نصرت تو اس کا تحقق مستقبل ہی میں ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں تو سال کے ماضی ہو جانے کے بعد جزیہ واجب کرنا متعذر ہے۔ پس ہم نے اس کو ابتدائے سال میں واجب ٹھہرایا۔

فصل

ذمیوں کے متعلق بعض احکام کے بیان میں۔ ولا یجوز احداث بیعة ولا کنیسة فی دار الاسلام لقوله علیه السلام لاخصاء فی الاسلام ولا کنیسة والمراد احداثها۔ جائز نہیں ہے کہ دار الاسلام میں جدید بیعہ یا کنیسہ بنایا جاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام میں خصی ہونا نہیں ہے اور کنیسہ نہیں ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جدید کنیسہ بنانا نہیں جائز ہے ف۔ اس حدیث کو بیہقی و ابوعبید نے روایت کیا لیکن اسناد ضعیف ہے اور بیعہ عبادت گاہ یہود اور کنیسہ معبد نصاری یا اس کے برعکس ہے اور چونکہ نصرانیوں میں سے بعضے درویش اپنے آلۂ تناسل کو تانت وغیرہ سے بیکار کر دیتے تاکہ شہوت سے چھوٹ جائیں۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے قطعاً منع فرمایا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے۔ م۔ وان انهدمت البیع والکنائس القدیمة اعادوها لان الابنیة لاتبقی دائمة ولما اقرهم الامام فقد عهد الیهم الاعادة الا انهم لا یمکنون من نقلها لانه احداث فی الحقیقة والصومعة للتخلی فیها بمنزلة البیعة بخلاف موضع الصلوٰة فی البیت لانه تبع للسکنی وهذا فی الامصار دون القری لان الامصار هی التی تقام فیها الشعائر فلا تعارض باظهار ما یخالفها وقیل فی دیارنا یمنعون من ذلک فی القری ایضا لان فیها بعض الشعائر والمروی عن صاحب المذهب فی قری الکوفة لان اکثر اهلها اهل الذمة وفی ارض العرب یمنعون من ذلک فی امصارها وقراها لقوله علیه

السلام لا یجتمع دینان فی جزیرۃ العرب ۔ اور اگر پرانی بیعہ یا کنیسہ منہدم ہوگئی تو ان کو دوبارہ بنالیں کیونکہ عمارت ہمیشہ نہیں باقی رہتی ہے اور جب امام نے ذمیوں کو باقی رکھا تو گویا دوبارہ بنانے کا عہد دے دیا لیکن ذمیوں کو یہ قدرت نہیں دی جائے گی کہ اس کو شہر میں دوسری جگہ منتقل کریں کیونکہ درحقیقت جدید بنانے میں داخل ہے اور ان کو تنہائی کا عبادت خانہ جس کو صومعہ کہتے ہیں بنانے کی اجازت بھی نہ دی جائے گی کہ وہ بمنزلہ بیعہ کے ہے بخلاف اس کے گھر میں عبادت کے لئے کوئی جگہ بنانا جائز ہے کیونکہ وہ سکونت کے تابع ہے اور یہ سب حکم جو مذکور ہوا شہروں کے واسطے ہے گاؤں کے واسطے نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام شعائر شہروں ہی میں ظاہر کئے جاتے ہیں تو ان کے مخالف چیزوں کے ظاہر کرنے سے معارضہ نہیں کیا جائے گا۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے دیار میں ذمیوں کو دیہات میں بھی اس سے منع کیا جائے گا کیونکہ ہمارے دیہات میں بعض شعائر اسلام قائم ہوتے ہیں اور ابو حنیفہؒ سے جواز کی روایت کوفہ کے دیہات میں ہے کیونکہ وہاں کے اکثر لوگ ذمی تھے اور عرب کے ملک میں شہروں و گاؤں سب میں ان باتوں سے ممانعت کی جائے گی۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جزیرۂ عرب میں دو دین جمع نہیں ہوں گے نسے رواہ مالک واسحاق وعبدالرزاق وغیرہم فی الصحاح۔ قال ویؤخذ اهل الذمة بالتمیز عن المسلمین فی زیهم ومراكبهم وسروجهم وقلانسهم فلا یركبون الخیل ولا یعملون بالسلاح وفی الجامع الصغیر ویؤخذ اهل الذمة باظهار الكستیجات والركوب علی السروج التی هی كهیأة الاكف وانما یؤخذون بذلك اظهارا للصغار علیهم وصیانة لضعفة المسلمین ولان المسلم یكرم والذمی یهان ولا یبتدأ بالسلام ویضیق علیه الطریق فلو لم تكن علامة ممیزة فلعله یعامل معاملة المسلمین وذلك لا یجوز والعلامة تجب ان یكون خیطا غلیظا من الصوف یشده علی وسطه دون الزنار من الابریسم فانه جفاء فی حق اهل الاسلام ویجب ان یتمیز نساؤهم عن نسائنا فی الطرقات والحمامات ویجعل علی دورهم علامات كیلا یقف علیها سائل یدعو لهم بالمغفرة قالوا الاحق ان لا یتركوا ان یركبوا الا للضرورة واذا ركبوا للضرورة فلینزلوا فی مجامع المسلمین فان لزمته ضرورة اتخذوا سرجا بالصفة التی تقدمت ویمنعون عن لباس یختص به اهل العلم والزهد والشرف۔ اور ذمیوں سے مواخذہ کیا جائے گا کہ اپنی لباس وسواری وزین وٹوپی میں اپنے آپ کو مسلمانوں سے تمیز رکھیں یعنی مسلمانوں سے جدا ہوں پس گھوڑوں پر سوار نہ ہوں اور ہتھیار نہ لگادیں اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ذمی ماخوذ کئے جائیں گے کہ اپنی زنار ظاہر کریں اور ایسے زینوں پر سوار ہوں جو خچروں وگدھوں کے پالان کی صورت ہے اور یہ مواخذہ فقط اس واسطے ہے کہ ان کا حقیر ہونا ظاہر ہو اور کمزور عقیدے کے مسلمان محفوظ رہیں اور اس واسطے کہ مسلمانوں کا اکرام کیا جاتا ہے اور ذمی کی اہانت کی جاتی ہے اور پہلے ان کو اسلام نہ کیا جائے گا۔ اور ان پر راستہ تنگ کیا جائے گا۔ پس اگر پہچان کی کوئی علامت نہ ہو تو شاید ان کے ساتھ مسلمانوں کا برتاؤ کیا جاوے اور یہ جائز نہیں ہے اور واجب ہے کہ علامت کے واسطے سوت یا بالوں کا موٹا ڈوراہو جس کو اپنی کمر میں باندھے اور ریشم کی زنار نہ ہو۔ کیونکہ مسلمانوں کے حق میں ظلم ہوگا اور واجب ہے کہ ذمیوں کی عورتیں بھی ہماری عورتوں سے راستوں وحماموں میں جدا کی جائیں اس طور پر کہ شناخت ہو اور ذمیوں کے دروازوں پر بھی نشانیاں کردی جائیں تاکہ سائل ان کے دروازوں پہ کھڑا ہو کر ان کے لئے مغفرت کی دعا نہ کرے اور مشائخ نے فرمایا کہ بہتر یہ ہے کہ ذمیوں کو سواری کی اجازت نہ ہوا الا بضرورت اور جب ضرورت کے واسطے سوار ہوں تو جہاں مسلمانوں کا مجمع ہو وہاں اتر پڑیں۔ پھر اگر اس کے ساتھ ضرورت

نا ذمی ہو تو وہ ایک الگ کی صورت کی زین بنا دے۔ اور ذمیوں کو ایسی لباس سے منع کیا جائے گا جو عالموں و زاہدوں و شرفاء کے ساتھ مخصوص ہے فت کیونکہ یہ بزرگی کی علامت ہے جس سے ذمی محروم ہیں۔ ومن امتنع من الجزیۃ او قتل مسلما او سب النبی علیہ السلام او زنی بمسلمۃ لم ینتقض عھدہ لان الغایۃ التی ینتھی بھا القتال التزام الجزیۃ لا اداؤھا والالتزام باق وقال الشافعیؒ سب النبی علیہ السلام یکون نقضا لانہ لو کان مسلما ینقض ایمانہ فکذا ینقض امانہ اذ عقد الذمۃ خلف عنہ ولنا ان سب النبی علیہ السلام کفر منہ والکفر المقارن لا یمنعہ فالطاری لا یرفعہ۔ اور جس ذمی نے جزیہ ادا کرنے سے انکار کیا یا اس نے کسی مسلمان کو قتل کیا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہا یا کسی مسلمان عورت سے زنا کیا تو اس کا ذمی ہونے کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ قتال جس حد پر منتہی ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کافر اپنے اوپر جزیہ لازم کر لے اور اس کو ادا کرنے پر منتہی نہیں ہے۔ اور جزیہ کا التزام ابھی باقی ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اس کی طرف سے عہد شکنی ہے کیونکہ اگر کوئی مسلمان ہوتا تو اس کا ایمان ٹوٹ جاتا۔ پس اسی طرح اس کا امان بھی ٹوٹ جائے گا اس واسطے کہ امان کا عہد بجائے ایمان کے ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو برا کہنا اس کی جانب سے کفر ہے۔ اور ذمی بنانے کے وقت جو کفر اس کے ساتھ لگا تھا وہ عہد ذمہ سے مانع نہ ہوا تو یہ کفر جو بعد کو طاری ہوا ہے وہ عہد ذمہ کو دور نہیں کرے گا فت مترجم کہتا ہے کہ عہد ذمہ کے وقت جو کفر تھا وہ اس کے اعتقاد کی وجہ سے تھا اور یہ کفر مسلمانوں کے اعتقاد کی اہانت ہے۔ پس اس موذی کا قتل اولیٰ ہے اور در المنتقی میں ہے یہ حکم اس وقت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی ظاہر نہ کرے۔ اور اگر اس نے اعلان کیا یا عادت کر لی تو قتل کیا جاوے اگرچہ عورت ہو اور اسی پر اس زمانہ میں فتوی دیا جائے گا۔ کمافی الدر المختار۔

اور حدیث میں ہے کہ جب کعب ابن اشرف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کی اور وہ مدینہ کا یہودی تھا تو آپ نے فرمایا کہ کعب ابن اشرف کے واسطے کون ہے۔ پس محمد ابن مسلمہ نے عرض کیا کہ میں ہوں یا رسول اللہ چنانچہ اس کو قتل کیا۔ کما رواہ البخاری۔ اور اسی طرح ابو رافع کے قتل کا قصہ بھی بخاری نے روایت کیا ہے اور ایسی ہی ابن الخطل کو بوجہ ہجو کے آپ نے قتل کرا دیا اور ایسے ہی ایک زبردست شخص آپ کی بدگوئی و ہجو کیا کرتا تھا اس کو خالد ابن الولید نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آپ کی برائی کرتا تھا اس کو حضرت زبیرؓ نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک عورت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہتی تھی اس کو خالد نے قتل کر ڈالا اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ و زبیرؓ کو ایک ہجو کرنے والے کی طرف بھیجا انہوں نے اس کو قتل کیا اور ابن سعد و ابن عساکر نے روایت کی کہ مہاجر ابن ابی امیہ جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے یمن کا حاکم تھا اس کو خبر پہنچی کہ یہاں ایک عورت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کا گیت گاتی ہے پس مہاجر نے اس کو پکڑ کر اس کا ہاتھ کاٹا اور اس کے دانت توڑ دیئے۔ یہ خبر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو فرمایا کہ اگر تو یہ نہ کر چکا ہوتا تو میں تجھے حکم دیتا کہ اس عورت کو قتل کر دے۔ اور ابوداؤد و نسائی نے ابی برزہ الاسلمی سے روایت کی کہ میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ نے اس وقت ایک شخص پر کچھ سختی سے کلام کیا تھا اس نے جواب میں آپ کو برا بھلا کہا تو میں نے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ مجھے اجازت دیجئے کہ میں اس منافق کی گردن مار دوں تو آپ نے فرمایا کہ بیٹھ جا کہ سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سے یہ بات کسی شخص کے واسطے نہیں ہے۔ ورواہ البیہقی والصحیح۔ اور عینی نے کہا کہ جو شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی کرے میں اس کے قتل کا فتویٰ دوں گا اور اسی کے قریب ابن الہمام کا قول ہے اور یہی قول امام مالک واحمد واسحاق وشافعی وغیرہ کا ہے۔ اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی عام علما کا قول ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ ذمی سے جزیہ لے کر اس کا قتل جب ہی تک موقوف رہے گا کہ وہ عاجزی کے ساتھ ادا کرے اور جب اس نے بدگوئی کی تو یہ مسلمانوں پر سرکشی وتکبر ہے پس قتل مباح ہو گیا وھذا ھو الحق واللہ تعالے اعلم۔ قال ولا ینتقض العھد الا ان یلتحق بدار الحرب او یغلبون علی موضع فیحاربوننا لانھم صاروا حربا علینا فیعری عقد الذمۃ عن الفائدۃ وھو دفع شر الحراب۔ اور ذمی کا عہد نہیں ٹوٹے گا مگر آنکہ وہ دار الحرب میں جا ملے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہو کر مسلمانوں سے لڑائی کریں کیونکہ جب وہ لوگ ہم سے لڑنے والے ہو گئے تو عہد ذمہ بے فائدہ ہو گیا کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی بدی دفع ہو۔ واذا نقض الذمی العھد فھو بمنزلۃ المرتد معناہ فی الحکم بموتہ باللحاق لانہ التحق بالاموات وکذا فی حکم ما حملہ من مالہ الا انہ لو اسر یسترق بخلاف المرتد۔ اور جب ذمی نے عہد توڑا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا حکم مانند مرتد کے ہے کہ دار الحرب میں مل جانے سے اس کے موت کا حکم دیا جائے گا کیونکہ وہ بے ایمان مردہ آدمیوں سے مل گیا۔ (حتی کہ مرتد کی طرح اس کا ترکہ تقسیم کر دیا جائے گا۔) اور اسی طرح جو کچھ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا تو اس کا حکم بھی مثل مرتد کے ہے (حتی کہ اگر دار الحرب پر مسلمانوں کا غلبہ ہوا تو اس کا یہ مال مثل مرتد کے مال غنیمت ہو جائے گا) لیکن اتنا فرق ہے کہ اگر یہ ذمی قید کیا گیا تو رقیق بنایا جائے گا بخلاف مرتد کے کہ وہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاوے گا۔

فصل

نصاریٰ بنی تغلب کے بیان میں ف۔ یہ لوگ عرب کی نسل سے ہیں جو زمانہ جاہلیت میں نصرانی ہو گئے تھے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ خلافت میں ان لوگوں سے جزیہ طلب کیا تو ان لوگوں نے انکار کیا اور کہا کہ ہم عرب ہیں ہم سے اسی طرح لیا جاوے جیسے دیگر اہل عرب سے لیا جاتا ہے پس آپ نے فرمایا کہ میں مشرک سے صدقہ نہیں لوں گا۔ یہ سن کر بعضے تغلبی بھاگ کر نصاریٰ روم میں مل گئے۔ پس نعمان ابن زرعہ نے عرض کیا یا امیر المومنین یہ لوگ جنگجو قوم ہیں اور عرب ہیں ان کو جزیہ دینے سے شرم آتی ہے پس آپ صدقہ کے نام سے ان سے جزیہ وصول کریں اور دشمنوں کو ان کی مدد نہ دیں۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو طلب کیا اور جو کچھ مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دوچند ان کے مردوں وعورتوں پر باندھا اور اس امر پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ ونصاری بنی تغلب یوخذ من اموالھم ضعف ما یوخذ من المسلمین من الزکوۃ لان عمر صالحھم علی ذلک بمحضر من الصحابۃ۔ اور نصاریٰ تغلب کے اموال میں سے اس کا دوچند لیا جائے گا جو مسلمانوں سے زکوٰۃ میں لیا جاتا ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضوری میں ان سے اس طور پر مصالحہ کیا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ویوخذ من نسائھم ولا یوخذ من صبیانھم لان الصلح وقع علی الصدقۃ المضاعفۃ والصدقۃ تجب علیھن دون الصبیان فکذا المضاعف وقال زفر لا یوخذ من نسائھم ایضا وھو قول الشافعی لانہ جزیۃ فی الحقیقۃ علی ما قال عمر ھذہ جزیۃ فسموھا ما شئتم ولھذا تصرف مصارف الجزیۃ ولا جزیۃ علی النسوان ولنا انہ مال وجب بالصلح والمراۃ

من اھل وجوب مثلہ علیھا والمصرف مصالح المسلمین لانہ مال بیت المال وذلک لایختص بالجزیۃ الاتری انہ لایراعی فیہ شرائطھا۔ اور تغلبیوں کی عورتوں سے یہ مال لیا جائے گا اور ان کے اطفال سے نہیں لیا جائے گا کیونکہ صلح تو دوچند زکوٰۃ پر واقع ہوئی ہے اور زکوٰۃ عورتوں پر واجب ہوتی ہے بچوں پر نہیں ہوتی ہے تو دوچند کا بھی یہی حال ہوگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہیں لیا جائے گا اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت جزیہ ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جزیہ ہے تم اس کا جو کچھ چاہو نام رکھو۔ رواہ البیہقی۔ اور اسی وجہ سے وہ جزیہ کے مصارف میں خرچ ہوتا ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا مال ہے جو صلح کے ساتھ واجب ہوا اور عورت اس لائق ہوتی ہے کہ اس پر ایسا مال واجب ہو اور جہاں یہ مال خرچ ہوتا ہے وہ مسلمانوں کے مصالح ہیں کیونکہ یہ بیت المال کا مال ہے اور یہ مصرف کچھ جزیہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں جزیہ کے شرائط ملحوظ نہیں ہوتے ہیں مثلاً نائب کے ذریعہ سے نہ لیا جاوے اور خود کھڑا ہو کے ادا کرے۔ وغیر ذلک۔ دیوضع علی مولی التغلبی الخراج ای الجزیۃ وخراج الارض بمنزلۃ مولی القرشی وقال زفرؒ یضاعف لقولہ علیہ السلام ان مولی القوم منھم الا تری ان مولی الھاشمی یلحق بہ فی حق حرمۃ الصدقۃ ولنا ان ھذا تخفیف والمولی لا یلحق بالاصل فیہ ولھذا توضع الجزیۃ علی مولی المسلم اذا کان نصرانیا بخلاف حرمۃ الصدقۃ لان الحرمات تثبت بالشبہات فالحق المولی بالھاشمی فی حقہ ولا یلزم مولی الغنی حیث لاتحرم علیہ الصدقۃ لان الغنی من اھلھا وانما الغنی مانع ولم یوجد فی حق المولی اما الھاشمی فلیس باھل لھذہ الصلۃ اصلا لانہ صین لشرفہ وکرامتہ عن اوساخ الناس فالحق بہ مولاہ۔ اور تغلبی کے مولیٰ پر بھی جزیہ وزمین کا خراج باندھا جائے گا جیسے ہاشمی کے مولیٰ پر باندھا جاتا ہے یعنی اگر ہاشمی نے کسی کافر غلام کو آزاد کیا تو اس پر جزیہ وخراج باندھا جائے گا اسی طرح تغلبی کے مولیٰ سے بھی دو چند نہیں بلکہ جزیہ وخراج لیا جائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی کے مولیٰ سے بھی دوچند لیا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قوم کا آزاد کیا ہوا بھی قوم میں سے ہوتا ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔
کیا نہیں دیکھتے ہو کہ صدقہ حرام ہونے میں ہاشمی کا مولیٰ بھی ہاشمی کے ساتھ لاحق ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دوچند لینے میں تخفیف ہے اور آزاد کیا ہوا۔ اس تخفیف میں اپنے آزاد کرنے والے کے ساتھ لاحق نہ ہوگا۔ اسی واسطے مسلمان کے آزاد کئے ہوئے پر جبکہ وہ مثلاً نصرانی ہو جزیہ باندھا جاتا ہے بخلاف صدقہ حرام ہونے کے کیونکہ حرمتوں کا ثبوت شبہات سے ہو جاتا ہے تو حرمت کے باب میں ہاشمی کے ساتھ اس کے آزاد کئے ہوئے غلام کو ملایا (اگر کہا جاوے کہ تونگر کے آزاد کئے ہوئے پر بھی صدقہ حرام ہوگا۔ کیونکہ شبہہ موجود ہے تو جواب دیا کہ) تونگر کے مولیٰ سے الزام نہیں ہو سکتا کیونکہ تونگر پر صدقہ حرام نہیں ہے اس واسطے کہ تونگر آدمی کو صدقہ لینے کی لیاقت ہے اگرچہ بالفعل تونگری اس کو مانع ہے اور تونگر کے آزاد کئے ہوئے میں تونگری موجود نہیں ہے۔ اور ہاشمی میں صدقہ لینے کی لیاقت ہی نہیں ہے اگرچہ فقیر ہو کیونکہ وہ اپنی شرافت وکرامت کی وجہ سے لوگوں کے میل کچیل سے محفوظ کیا گیا ہے تو اس کا آزاد کیا ہوا غلام بھی اس کے ساتھ ملا دیا گیا۔ قال وماجباہ الامام من الخراج ومن اموال بنی تغلب وما اھداہ اھل الحرب الی الامام والجزیۃ یصرف فی مصالح المسلمین کسد الثغور وبناء القناطر والجسور ویعطی قضاۃ المسلمین وعمالھم وعلمائھم منہ مایکفیھم ویدفع منہ ارزاق المقاتلۃ وذراریھم لانہ مال

بیت المال فانه وصل الی المسلمین من غیر قتال وهو معد لمصالح المسلمین وهؤلاء عملتهم ونفقة الذراری علی الاباء فلو لم یعطوا کفایتهم لاحتاجوا الی الاکتساب ولا یتفرغون للقتال۔ امام نے جو کچھ کہ خراج واموال بنی تغلب اور ہدیۂ اہل حرب سے اور جزیہ سے جمع کیا ہے اس کو مسلمانوں کی مصلحت میں صرف کرے جیسے دار الاسلام کی سرحدات کو لشکروں سے مضبوط کرے اور دریاؤں ونہروں کے پل بنادے اور مسلمانوں کے قاضیوں وعاملوں وعلماء کو ان کی کفایت کے لائق دیوے اور جہاد کرنے والی فوجوں اور ان کے اہل وعیال کا رزق دیوے اس واسطے کہ یہ سب بیت المال کا مال ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کو بغیر قتال حاصل ہوا ہے اور بیت المال اس واسطے مہیا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی مصلحتوں میں کام آئے اور یہ لوگ جن کا ذکر ہوا سب مسلمانوں ہی کے واسطے کار کرتے ہیں اور آل واولاد کا نفقہ ان کے باپ پر واجب ہوتا ہے پس اگر ان لوگوں کو بیت المال سے بقدر کفایت نہ دیا جائے تو ان کو کمائی کی ضرورت ہوگی اور قتال وجہاد کے واسطے فارغ نہ ہوں گے ف۔ اور مصنف کی روایت تجنیس سے طالب علم بھی داخل ہیں۔ مف۔ ومن مات فی نصف السنة فلا شیء له من العطاء لانه نوع صلة ولیس بدین ولهذا سمی عطاء فلا یملك قبل القبض ویسقط بالموت واهل العطاء فی زماننا مثل القاضی والمدرس والمفتی والله اعلم۔ اور قاضی وعلما وغیرہ میں سے جو شخص نصف سال میں (یا آخر سال میں۔ ع۔) مر گیا تو عطا میں سے اس کے واسطے کچھ نہ ہوگا کیونکہ یہ ایک طرح کا صلہ ہے اور قرضہ نہیں ہے اسی واسطے اس کو عطا کہتے ہیں تو قبضہ سے پہلے ملک میں نہیں آتا ہے اور موت سے ساقط ہو جاتا ہے اور ہمارے زمانہ میں اہل عطاء قاضی ومفتی ومدرس ہے واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ اور زمانہ سابق میں جس شخص کو اسلام میں کسی طرح کی فوقیت تھی وہ اہل عطا میں سے شمار ہوتا تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو بھی بیت المال سے ملتا تھا۔ ع۔ اصلی کافروں کے احکام شروع کئے چنانچہ فرمایا

باب احکام المرتدین

یہ باب مرتدوں کے احکام میں ہے۔ قال واذا ارتد المسلم عن الاسلام والعیاذ بالله عرض علیه الاسلام فان کانت له شبهة کشف عنه لانه عساه اعترته شبهة فتزاح وفیه دفع شره باحسن الامرین الا ان العرض علی ما قالوا غیر واجب لان الدعوة بلغته۔ اور جب کوئی مسلمان اسلام سے پھر گیا تو اس پر اسلام پیش کیا جائے گا پھر اگر اسکو کوئی شبہہ پیدا ہو گیا ہے تو وہ حل کر دیا جائے کیونکہ شاید اس کو کوئی شبہہ ایسا پیدا ہو گیا ہو تو وہ زائل کر دیا جائے اور اس کی بدی دور کرنے کے دو طریقوں میں سے یہ اچھا طریقہ ہے یعنی قتل سے بہتر ہے لیکن اسلام پیش کرنا بنا بر قول مشائخ کے واجب نہیں ہے کیونکہ دعوۃ اسلام اس کو پہنچ چکی ہے۔ قال ویحبس ثلثة ایام فان اسلم والا قتل وفی الجامع الصغیر المرتد یعرض علیه الاسلام حرا کان او عبدا فان ابی قتل وتاویل الاول انه یستمهل فیمهل ثلثة ایام لانها مدة ضربت لابلاء الاعذار وعن ابی حنیفة وابی یوسف انه یستحب ان یوجله ثلثة ایام طلب ذلك او لم یطلب وعن الشافعی ان علی الامام ان یوجله ثلثة ایام ولا یحل له ان یقتله قبل ذلك لان ارتداد المسلم یکون عن شبهة ظاهرا فلا بد من مدة یمکنه التامل فقدرناها بالثلث ولنا قوله تعالی فاقتلوا المشرکین من غیر قید الامهال وکذا قوله علیه السلام من بدل دینه فاقتلوه ولانه کافر حربی بلغته الدعوة فیقتل للحال من غیر استمهال وهذا لانه لا یجوز تاخیر الواجب لامر موهوم ولا فرق بین الحر والعبد لاطلاق الدلائل وکیفیة توبته ان یتبرأ عن الادیان کلها سوی الاسلام لانه لا دین له ولو تبرأ عما انتقل الیه کفاه لحصول المقصود۔

اور مرتد تین روز تک قید کیا جائے پھر اگر مسلمان ہوگیا تو بہتر ورنہ قتل کیا جائے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ پھر اگر انکار کرے تو قتل کیا جائے اور قول اول کی تاویل یہ ہے کہ اگر مرتد نے مہلت مانگی تو تین روز مہلت دی جائے گی کیونکہ اسی قدر مدت تمام عذروں کے دور کرنے کے لئے مقرر کی گئی ہے۔ اور امام ابوحنیفہ وابویوسف رحمہما اللہ سے روایت ہے کہ اس کو تین دن مہلت دینا مستحب ہے خواہ مانگے یا نہ مانگے اور امام شافعی سے روایت ہے کہ امام پر واجب ہے کہ اس کو تین دن مہلت دے۔ اور اس سے پہلے قتل کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ مسلمان کا مرتد ہوجانا بظاہر کسی شبہہ سے ہوتا ہے تو اتنی مہلت ضروری ہے جس میں غور کرسکے اور اس کی مقدار ہم نے تین روز مقرر کی (اور یہی ظاہر قول عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ کما رواہ مالک والبیہقی۔) اور ہماری دلیل قول الٰہی عزوجل ہے فاقتلوا المشرکین یعنی مشرکوں کو قتل کرو حالانکہ اس میں مہلت دینے کی قید نہیں ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ جو شخص اپنا دین بدلے اس کو قتل کردو۔ رواہ البخاری وغیرہ۔

اور اس دلیل سے کہ یہ شخص حربی کافر ہوگیا جس کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے تو بغیر مہلت دیئے فی الحال قتل کیا جائے گا کیونکہ قتل کرنا واجب ہوا اور اس کا مسلمان ہوجانا امر موہوم ہے تو امر موہوم کی وجہ سے واجب میں تاخیر دینا جائز نہیں ہے (اور یہی صحیح مذہب شافعی ہے۔ مف۔) اور غلام وآزاد میں کچھ فرق نہیں کیونکہ جن دلائل سے یہ حکم نکلا وہ مطلق یعنی دونوں کو شامل ہے اور مرتد کے توبہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ کے بعد تمام دینوں سے سوائے دین اسلام کے انکاری وبیزاری ظاہر کرے کیونکہ اس کا کوئی دین نہیں ہے اور اگر دین اسلام چھوڑ کر جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا تھا اس سے بیزاری ظاہر کی تو کافی ہے کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا

قال فان قتله قاتل قبل عرض الاسلام علیه کره ولا شئ علی القاتل ومعنی الکراهیة ههنا ترك المستحب وانتفاء الضمان لان الکفر مبیح والعرض بعد بلوغ الدعوة غیر واجب۔ اور اگر اس پر اسلام پیش کرنے سے پہلے کسی نے اس کو قتل کردیا تو مکروہ ہے اور قاتل پر قصاص یا دیت کچھ نہیں ہے اور یہاں کراہیت کے معنی یہ ہیں کہ مستحب ترک کیا اور ضمان اس واسطے نہیں ہے کہ اس کا کفر اس کے قتل کو مباح کرنے والا ہے اور اسلام پیش کرنا دعوت اسلام پہنچ جانے کے بعد واجب نہیں ہے۔ واما المرتدة فلا تقتل وقال الشافعی تقتل لما روینا ولان ردة الرجل مبیحة للقتل من حیث انه جنایة مغلظة فتناط بها عقوبة مغلظة وردة المرأة تشارکه فیها فتشارکه فی موجبها ولنا ان النبی علیه السلام نهی عن قتل النساء ولان الاصل تاخیر الاجزیة الی دار الاخرة اذ تعجیلها یخل بمعنی الابتلاء وانما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو الحراب ولا یتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحیة البنیة بخلاف الرجال فصارت المرتدة کالاصلیة قال ولکن تحبس حتی تسلم لانها امتنعت عن ایفاء حق الله تعالی بعد الاقرار فتجبر علی ایفائه بالحبس کما فی حقوق العباد وفی الجامع الصغیر وتجبر المرأة علی الاسلام حرة کانت او امة والامة یجبرها مولاها اما الجبر فلما ذکرنا ومن المولی لما فیه من الجمع بین الحقین ویروی تضرب فی کل ایام مبالغة فی الحمل علی الاسلام۔

اور رہی عورت مرتدہ تو وہ قتل نہیں کی جائے گی اور شافعی نے فرمایا کہ قتل کی جائے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کرچکے۔ یعنی جو کوئی اپنا دین بدلے اس کو قتل کرڈ اور اس دلیل سے کہ مرد کا مرتد ہونا

اس کا خون اس وجہ سے مباح کرتا ہے کہ مرتد ہونا ایک جرم سخت ہے پس اس کی عقوبت سخت یعنی قتل کرنا اس کے ساتھ لازم ہے۔ اور عورت بھی مرتد ہوتی ہیں اس جرم سخت میں شریک ہے تو اس کی سزا میں بھی شریک ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے قتل کرنے سے منع فرمایا۔ کما فی الصحة۔

اور اس دلیل سے کہ سزاؤں کے حق میں اصل یہ ہے کہ ان کی تاخیر دار آخرت کے واسطے ہو کیونکہ فی الحال سزا ہونا معنی امتحان کو مخل ہے پھر اس اصل سے عدول اس واسطے ہوا کہ فی الحال کی شرارت دور ہو یعنی لڑائی دفع ہو مگر عورتوں کی ذات سے لڑائی کی امید نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی خلقت میں جنگ کی صلاحیت نہیں ہے بخلاف مردوں کے پس مرتدہ کافرہ مانند اصلیہ کافرہ کے ہوگی یعنی جیسے اصلیہ کافرہ مقتول نہیں ہوتی ویسی ہی مرتدہ کافرہ بھی مقتول نہ ہوگی۔ ولیکن فرمایا کہ مرتدہ قیدخانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ مسلمان ہو جائے کیونکہ وہ حق الٰہی عزوجل کا اقرار کر کے اس کو ادا کرنے سے انکار کرتی ہے تو قید کر کے اس کے ادا کرنے پر مجبور کی جائے گی جیسے بندوں کے حقوق میں ہوتا ہے اور جامع صغیر میں فرمایا کہ مرتدہ عورت اسلام لانے پر مجبور کی جائے گی۔ خواہ آزادہ ہو یا باندی ہو لیکن باندی کو اس کا مولی مجبور کرے گا۔ پس جبر کی تو وہی وجہ ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ وہ ادائے حق الٰہی عزوجل سے انکار کرتی ہے اور باندی کا جبر مولی کی طرف سے اس واسطے رکھا گیا تاکہ مولی کا حق اور اللہ تعالیٰ کا حق دونوں مجتمع ہو جائیں اور یہ بھی روایت آئی ہے کہ باندی کو ہر روز ماریں تاکہ اسلام لانے پر پورے طور سے جبر ہو۔ قال

ویزول ملك المرتد عن اموالہ بردتہ زوالا مراعی فان اسلم عادت الی حالها قالوا هذا عند ابی حنیفة رح وعندهما لایزول ملکہ لانہ مکلف محتاج فالی ان یقتل بقی ملکہ کالمحکوم علیہ بالرجم والقصاص ولہ انہ حربی مقهور تحت اید ینا حتی یقتل ولا قتل الا بالحراب فهذا یوجب زوال ملکہ ومالکیتہ غیر انہ مدعو الی الاسلام بالاجبار علیہ ویرجی عودہ الیہ فتوقفنا فی امرہ فان اسلم جعل هذا العارض کان لم یکن فی حق هذا الحکم وصار کان لم یزل مسلما ولم یعمل السبب وان مات او قتل علی ردتہ او لحق بدار الحرب وحکم بلحاقہ استقر کفرہ فیعمل السبب عملہ وزال ملکہ اور مرتد کی ملکیت اپنے مالوں سے بوجہ مرتد ہونے کے زائل ہو جاتی ہے مگر یہ زوال ابھی موقوف ہوتا ہے یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو بدستور اس کی ملک عود کرتی ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ مکلف محتاج ہے تو قتل ہونے تک اس کی ملکیت باقی رہتی ہے جیسے وہ شخص جس پر رجم یا قصاص کا حکم دیا گیا یعنی تا وقت قتل یا رجم کے اپنی ملک کا مالک رہتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی کافر ہے جو ہمارے ہاتھ میں مقہور گرفتار ہے تاکہ قتل کیا جائے اور قتل بدون لڑائی کے نہیں ہوتا ہے یعنی بالفعل وہ حربی ہے اسی واسطے اس کا قتل جائز ہے۔ پس یہ امر موجب ہے کہ اس کی ملک و مالکیت زائل ہوگی صرف اتنی بات ہے کہ مرتد پر جبر کر کے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہے اور امید ہے کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے۔ پس ہم نے اس کے معاملہ میں توقف کیا یعنی اس وقت تک کہ ظاہر ہو جائے کہ وہ اسلام لایا یا نہیں پس اگر مسلمان ہو گیا تو یہ مرتد ہو جانا زوال ملک کے حق میں کالعدم ٹھہرایا جائے گا اور ایسا ہو جائے گا کہ

گویا وہ برابر مسلمان رہا اور ملک زائل ہونے کا سبب یعنی ارتداد نہیں کیا اور اگر وہ مرگیا یا اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر دار الحرب میں پہنچا اور قاضی نے اس کے پہنچ جانے کا حکم دے دیا تو اس کا کفر جم گیا۔ پس ارتداد اپنا عمل کرے گا اور اس کی ملک زائل ہو جائے گی۔ قال وان مات او قتل علی ردتہ انتقل ما اکتسبہ فی اسلامہ الی ورثۃ المسلمین وکان ما اکتسبہ فی حال ردتہ فیأ وھذا عند ابی حنیفۃؒ اور اگر مرتد مذکور مرگیا یا حالت ارتداد میں قتل کیا گیا تو جو کچھ اس نے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اس کے مسلمان وارثوں کو ملے گا اور جو کچھ اس نے مرتد ہونے کی حالت میں کمایا وہ مال غنیمت ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ کلاھما لورثتہ وقال الشافعیؒ کلاھما فیٔ لانہ مات کافرا والمسلم لایرث الکافر ثم ھو مال حربی لا امان لہ فیکون فیأ ولھما ان ملکہ فی الکسبین بعد الردۃ باق علی ما بیناہ فینتقل بموتہ الی ورثتہ ویستند الی ما قبیل ردتہ اذا الردۃ سبب الموت فیکون توریث المسلم من المسلم ولابی حنیفۃؒ انہ یمکن الاستناد فی کسب الاسلام لوجودہ قبل الردۃ ولا یمکن الاستناد فی کسب الردۃ لعدمہ قبلھا ومن شرطہ وجودہ ثم انما یرثہ من کان وارثا لہ حالۃ الردۃ وبقی وارثا الی وقت موتہ فی روایۃ عن ابی حنیفۃؒ اعتبار الاستناد وعنہ انہ یرثہ من کان وارثا لہ عند الردۃ ولا یبطل استحقاقہ بموتہ بل یخلفہ وارثہ لان الردۃ بمنزلۃ الموت وعنہ انہ یعتبر وجود الوارث عند الموت لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامہ کالحادث قبل انعقادہ بمنزلۃ الولد الحادث من المبیع قبل القبض وترثہ امرأتہ المسلمۃ اذا مات او قتل علی ردتہ وھی فی العدۃ لانہ یصیر فارا وان کان صحیحا وقت الردۃ والمرتدۃ کسبھا لورثتھا لانہ لاحراب منھا فلم یوجد سبب الفیٔ بخلاف المرتد عند ابی حنیفۃؒ ویرثھا زوجھا المسلم ان ارتدت وھی مریضۃ لقصدھا ابطال حقہ وان کانت صحیحۃ لا یرثھا لانھا لا تقبل فلم یتعلق بمالھا بالردۃ بخلاف المرتد —

اور امام ابو یوسف ومحمدؒ نے کہا کہ مرتد کی حالت اسلام کی کمائی اور حالت کفر کی کمائی دونوں اس کے وارثوں کی ہوں گی اور شافعی (اور مالک واحمد) نے کہا کہ دونوں کمائیاں مال غنیمت ہیں کیونکہ وہ بحالت کفر مرا اور کافر کا وارث مسلمان نہیں ہوتا ہے پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرا جس کے واسطے امان نہیں ہے تو مال غنیمت ہو جائے گا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس کی دونوں کمائیاں بعد مرتد ہونے کے اس کی ملکیت پر باقی ہیں جیسا کہ صاحبین کا مذہب اوپر بیان ہوا ہے تو اس کی موت کے بعد اس کی ملک اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوگی اور یہ مرتد ہونے سے کچھ پہلے کی طرف مستند ہوگی کیونکہ مرتد ہونا اس کی موت کا سبب ہے تو مسلمان کا میراث پانا مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام کی کمائی کو اس طرح مستند کرنا ممکن ہے کیونکہ وہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی۔ اور ارتداد کی کمائی کو اس طرح مستند کرنا ممکن نہیں کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے موجود نہ تھی حالانکہ مستند ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اس وقت موجود ہو پھر رہا یہ کہ کون شخص اس کا وارث ہوگا تو امام ابو حنیفہؒ سے حسن کی روایت یہ ہے کہ جو شخص مرتد ہونے کی حالت میں اس کا وارث تھا اور مرتد کی موت تک برابر اس کا وارث رہا وہ وارث ہوگا۔ کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے کی جانب مستند ہے تو اس استناد کا اعتبار ہوگا۔

اور دوسری روایت ابو یوسفؒ کی یہ ہے کہ اس کے مرتد ہونے کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث ہوگا اور اگر وہ مر بھی جاوے تو اس کے وارث بجائے اس کے مرتد کے وارث ہوں گے۔ کیونکہ مرتد ہونا بمنزلہ

موت کے ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے تیسری روایت امام محمدؒ کی یہ ہے کہ مرتد کی موت کے وقت وارث کا وجود معتبر ہے کیونکہ سبب منعقد ہونے کے بعد اس سبب کے پورا ہونے سے پہلے جو وارث پیدا ہوا گویا وہ سبب پیدا ہونے سے پہلے پیدا ہوا جیسے مبیعہ باندی سے قبضہ سے پہلے بچہ پیدا ہوا یعنی وہ قبل بیع کے قرار دیا جاتا ہے اور اس کی مسلمان زوجہ بھی وارث ہوگی بشرطیکہ جس وقت مرتد مرا یا قتل کیا گیا ہے اس وقت یہ عورت عدت میں ہو کیونکہ شوہر مرتد فرار کرنے والا ہو جائے گا۔ اگرچہ وقت مرتد ہونے کے تندرست ہو اور رہی عورت مرتدہ تو اس کی کمائی اس کے وارثوں کی ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے جنگ نہیں ہے تو کوئی ایسا سبب نہیں پایا گیا جس سے اس کی کمائی مال غنیمت ہو جاوے بخلاف مرد مرتد کے کہ اس کی حالت ردت کی کمائی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، مال غنیمت ہے۔ اور مرتدہ کا مسلمان شوہر اس کا وارث ہوگا بشرطیکہ مرتدہ مذکورہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ ہو کیونکہ اس نے شوہر کا حق میراث مٹانا چاہا اور اگر وہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ نہ ہو تو شوہر مسلمان اس کا وارث نہ ہوگا کیونکہ عورت قتل نہیں کی جاتی ہے تو اس کے مرتدہ ہونے سے اس کے مال کے ساتھ شوہر کا کوئی حق نہیں متعلق ہوا بخلاف مرد مرتد کے یعنی چونکہ وہ قتل کیا جاتا ہے تو اس کا مرتد ہونا گویا موت ہے

پس اس کے مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ قال وان لحق بدار الحرب مرتدا وحکم الحاکم بلحاقہ عتق مدبروہ وامہات اولادہ وحلت الدیون التی علیہ ونقل ما اکتسبہ فی حال الاسلام الی ورثتہ من المسلمین وقال الشافعیؒ یبقی مالہ موقوفا کما کان لانہ نوع غیبۃ فاشبہ الغیبۃ فی دار الاسلام ولنا انہ صار مرتدا باللحاق من اہل الحرب وہم اموات فی حق احکام الاسلام لانقطاع ولایۃ الالزام کما ہی منقطعۃ عن الموتی فصار کالموت الا انہ لا یستقر لحاقہ الا بقضاء القاضی لاحتمال العود الینا فلا بد من القضاء واذا تقرر موتہ ثبت الاحکام المتعلقۃ وہی ما ذکرناہا کما فی الموت الحقیقی ثم یعتبر کونہ وارثا عند لحاقہ فی قول محمدؒ لان اللحاق ہو السبب والقضاء لتقررہ لقطع الاحتمال وقال ابو یوسفؒ وقت القضاء لانہ یصیر موتا بالقضاء والمرتدۃ اذا لحقت بدار الحرب فہی علی ہذا الخلاف۔ اگر مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا اور حاکم نے اس کے مل جانے کا حکم دے دیا تو اس کے مملوک مدبر وام ولد سب آزاد ہو گئے اور اس پر جو قرضہ میعادی تھے وہ فی الحال واجب الادا ہو گئے اور جو کچھ اس نے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اس کے مسلمان وارثوں کی جانب منتقل ہوا (صاحبین کے نزدیک حالت ردت کی کمائی بھی وارثوں کی ہوگی۔ مف) اور شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کا مال اس کے ملک میں بطور توقف کے رہے گا جیسے دار الحرب میں جانے سے پہلے یہی حکم تھا۔ کیونکہ دار الحرب میں مل جانا گویا سفر میں غائب ہونے کے مشابہ ہے تو ایسا ہوا گویا دار الاسلام میں سفر کے لئے غائب ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ حربیوں سے مل کر مرتد ہو گیا اور اسلامی احکام کے حق میں حربی لوگ بمنزلہ مردہ کے ہیں کیونکہ ان پر کوئی بات لازم کرنے کی ولایت منقطع ہے جیسے یہ ولایت مردہ سے منقطع ہوتی ہے۔ لیکن بات یہ ہے کہ اس کے دار الحرب میں ملنے کا حکم نہ دیا جائے گا مگر جبکہ قاضی حکم دے کیونکہ ہماری طرف پھر آنے کا احتمال ہے تو حکم قاضی ضروری ہوا۔ اور جب اس کی موت متقرر ہو گئی

سلہ اور یہی روایت محمد اصح ہے - المبسوط ۱۲ مف.

تو اس کے مرنے پر جو احکام متعلق تھے وہ ثابت ہو گئے یعنی اس کے مدبر و ام ولد کا آزاد ہونا وغیرہ جو اوپر مذکور ہوئی جیسے حقیقۃً مر جانے میں ہوتا ہے۔ پھر امام محمدؒ کے نزدیک وارث ہونا مرتد کے دار الحرب میں ملنے کے وقت معتمد ہے کیونکہ یہی ملنا سبب میراث ہے اور حکم قاضی اس کو ٹھیرا... ثابت کرتا ہے تاکہ احتمال جاتا رہے (حاصل یہ کہ دار الحرب میں مل جانے کے وقت تک جو وارث پیدا ہوا وہ بھی وارث ہے)

اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ حکم قاضی کے وقت وارث ہونا معتبر ہے کیونکہ اس کا حربیوں میں ملنا بوجہ حکم قاضی کے موت ہو جائے گا۔ (حتی کہ اس کے حربیوں میں ملنے کے بعد حکم قاضی سے پہلے جو بچہ پیدا ہوا وہ بھی وارث ہوگا) اور اگر مرتدہ عورت بھاگ کر دار الحرب میں مل گئی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک وہی وارث معتبر ہوں گے جو دار الحرب میں ملنے کے وقت موجود ہیں اور ابو یوسفؒ کے نزدیک قاضی کا حکم ہونے تک جو موجود ہو وہ وارث معتبر ہے۔ وتقضی الدیون التی لزمته فی حال الاسلام مما اکتسبه فی حال الاسلام وما لزمته فی حال ردته من الدیون تقضی مما اکتسبه فی حال ردته قال العبد الضعیف عصمه الله هذه روایة عن ابی حنیفةؒ وعنه انه یبدأ بکسب الاسلام وان لم یف بذلك یقضی من کسب الردة وعنه علی عکسه وجه الاول ان المستحق بالسببین مختلف وحصول کل واحد من الکسبین باعتبار السبب الذی وجب له الدین فیقضی کل دین من الکسب المکتسب الذی فی تلك الحالة لیکون الغرم بالغنم وجه الثانی ان کسب الاسلام ملکه حتی یخلفه الوارث فیه ومن شرط هذه الخلافة الفراغ عن حق المورث فیقدم الدین علیه اما کسب الردة فلیس بمملوك له لبطلان اهلیة الملك بالردة عنده فلا یقضی دینه منه الا اذا تعذر قضاؤه من محل آخر فحینئذ یقضی منه کالذمی اذا مات ولا وارث له یکون ماله لجماعة المسلمین ولو کان علیه دین یقضی منه کذلك ههنا وجه الثالث ان کسب الاسلام حق الورثة وکسب الردة خالص حقه فکان قضاء الدین منه اولی الا اذا تعذر بان لم یف به فحینئذ یقضی من کسب الاسلام تقدیما لحقه وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ تقضی دیونه من الکسبین لانهما جمیعا ملکه حتی یجری الارث فیهما والله اعلم۔

اور مرتد پر جو قرضہ حالت اسلام میں لازم ہوئے تھے وہ اس کے اسلام کی کمائی سے ادا کئے جائیں گے اور جو قرضہ کہ اس کے مرتد ہونے کی حالت میں لازم ہوئے ہیں۔ وہ اس کے ارتداد کی کمائی سے ادا کئے جائیں گے۔ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے یعنی زفر نے ابو حنیفہ سے روایت کی اور دوسری روایت یہ ہے کہ پہلے اسلام کی کمائی سے ادا کرنا شروع کیا جاوے پھر اگر یہ کمائی اس کے قرضوں کو کافی نہ ہو تو اس کے ارتداد کی کمائی سے ادا کئے جاویں۔ (یہ روایت حسن ہے) اور تیسری روایت ابو حنیفہ سے اس کے برعکس ہے یعنی پہلے ردت کی کمائی سے شروع کیا جائے پھر اگر سب قرضہ ادا نہ ہوں تو اسلام کی کمائی سے ادا کئے جاویں (یہ روایت ابو یوسف ہے)

اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ اس پر واجب الادا ہے وہ مختلف دو سببوں سے مختلف ہے یعنی اسلام کی کمائی کے سبب سے اس پر اسلامی قرضہ واجب الادا ہے اور ارتداد کی کمائی کی وجہ سے ردت کا قرضہ واجب الادا ہے پس دو مختلف سبب سے دو طرح کا قرضہ اس پر واجب ہے۔ اور اسلام کی کمائی اور ردت کی کمائی دونوں میں سے ہر ایک اس کو باعتبار ایسے سبب کے حاصل ہوئی جس کے واسطے قرضہ واجب ہوا مثلاً حالت

اسلام میں اس نے کوئی چیز ادھار لے کر نفع سے فروخت کی اور حالت ردت میں مثلاً شراب ادھار لے کر نفع کمایا پس دونوں کمائیاں اپنے اپنے ادھار سے حاصل ہوئیں جس کے سبب سے اس پر قرضہ چڑھا) پس ہر ایک قرضہ اسی کمائی سے ادا کیا جائے گا جو قرضہ کے وقت اس کی حالت کی کمائی ہے تاکہ قرضہ بھرنا باعتبار منفعت کے ہو اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ حالت اسلام کی کمائی اس کی ملک ہے حتیٰ کہ اس کمائی میں اس کا وارث بجائے اس کے قائم ہوتا ہے یعنی میراث پاتا ہے۔ اور ایسی قائم مقامی کی شرط یہ ہے کہ مورث کے حق سے فارغ ہو۔ پس قرضہ اس پر مقدم ہوگا اور رہی ردت کی کمائی تو وہ مرتد کی مملوک نہیں ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بوجہ مرتد ہونے کے مالک ہونے کی لیاقت باطل ہوگئی تو اس کمائی سے اس کا قرضہ نہیں دیا جائے مگر جب اسلام کی کمائی سے یہ قرضہ ادا کرنا متعذر ہو تو اس وقت ردت کی کمائی سے ادا کیا جائے گا۔ جیسے ذمی اگر مرگیا حالانکہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو اس کا تمام مال جماعت مسلمانوں کے واسطے ہوتا ہے اور اگر اس پر قرضہ ہو تو اسی مال سے ادا کیا جاتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا۔

اور تیسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اسلام کی کمائی اس کے وارثوں کا حق ہے اور ردت کی کمائی اس کا خالص حق ہے تو ردت کی کمائی سے قرضہ ادا کرنا مقدم ہوگا۔ لیکن اگر یہ ناممکن ہو بایں طور کہ یہ کمائی ادائے قرض کو کافی نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کے اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائے گا کیونکہ اس کا حق بہ نسبت میراث کے مقدم ہے۔ اور امام ابویوسف و محمدؒ (اور مالک و شافعی و احمدؒ۔ ع۔) نے کہا کہ قرضہ اس کی دونوں کمائیوں سے ادا کئے جاویں گے۔ کیونکہ دونوں کمائیاں اس کی ملک ہیں حتیٰ کہ دونوں میں میراث جاری ہوتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال وما باعه او اشتراه او اعتقه او وهبه او رهنه او تصرف فيه من امواله في حال ردته فهو موقوف فان اسلم صحت عقوده وان مات او قتل او لحق بدار الحرب بطلت وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد يجوز ما صنع في الوجهين اعلم ان تصرفات المرتد على اقسام نافذ بالاتفاق كالاستيلاد والطلاق لانه لا يفتقر الى حقيقة الملك وتمام الولاية وباطل بالاتفاق كالنكاح والذبيحة لانه يعتمد الملة ولا ملة له وموقوف بالاتفاق كالمفاوضة لانها تعتمد المساواة ولا مساواة بين المسلم والمرتد ما لم يسلم ومختلف في توقفه وهو ما عددناه لهما ان الصحة تعتمد الاهلية والنفاذ يعتمد الملك ولا خفاء في وجود الاهلية لكونه مخاطبا وكذا الملك لقيامه قبل موته على ما قررناه من قبل ولهذا لو ولد له ولد بعد الردة لستة اشهر من امرأة مسلمة يرثه ولو مات ولده بعد الردة قبل الموت لا يرثه فيصح تصرفاته قبل الموت الا ان عند ابي يوسفؒ تصح كما تصح من الصحيح لان الظاهر عوده الى الاسلام اذ الشبهة تزاح فلا يقتل وصار كالمرتدة وعند محمدؒ تصح كما تصح من المريض لان من انتحل الى نحلة لا سيما معرضا عما نشأ عليه قلما يتركه فيفضي الى القتل ظاهرا بخلاف المرتدة لانها لا تقتل ولابي حنيفةؒ انه حربي مقهور تحت ايدينا على ما قررناه في توقف الملك وتوقف التصرفات بناء عليه وصار كالحربي يدخل دارنا بغير امان فيؤخذ ويقهر وتتوقف تصرفاته لتوقف حاله وكذا المرتد واستحقاقه القتل لبطلان سبب العصمة في الفصلين فاوجب خللا في الاهلية بخلاف الزاني وقاتل العمد لان الاستحقاق في ذلك جزاء على الجناية وبخلاف المرأة لانها ليست حربية ولهذا لا تقتل ۔ اور مرتد نے جو مال فروخت کیا یا خریدا یا آزاد کیا یا ہبہ کیا یا رہن کیا یا کوئی اور تصرف اپنے اموال میں بحالت ردت کیا تو یہ تصرف

موقوف رہے گا یعنی اگر پھر مسلمان ہوگیا تو اس کا ہر تصرف صحیح ہوگیا اور اگر مر گیا یا قتل کیا گیا یا دار الحرب میں مل گیا تو اس کا تصرف باطل ہوگیا اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور امام ابویوسف و محمدؒ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں جو کچھ اس نے کیا وہ جائز ہے۔

واضح ہو کہ مرتد کے تصرفات کئی قسم کے ہیں اوّل وہ تصرف جو بالاتفاق نافذ ہے جیسے ام ولد بنانا اور طلاق دینا۔ (یعنی عدت میں زوجہ کو طلاق دی یا دونوں ساتھ ہی مرتد ہوگئے پھر طلاق دی تو نافذ ہے) کیونکہ اس تصرف میں حقیقی ملک اور پوری ولایت کی ضرورت نہیں ہے۔ (چنانچہ اپنے پسر کی باندی سے استیلاد صحیح ہے اور غلام کی طلاق جائز ہے اور شفعہ دے دینا اور ہبہ قبول کرنا بھی اسی قسم سے ہے۔ ع۔) اور دوم وہ تصرف جو بالاتفاق باطل ہے جیسے نکاح و ذبیحہ (اور وارث ہونا۔ ف۔) کیونکہ یہ تصرف باعتماد ملت ہے۔ اور مرتد کے واسطے کوئی ملت نہیں ہے اور قسم سوم کیونکہ وہ تصرف جو بالاتفاق موقوف ہے جیسے شرکت مفاوضہ کیونکہ وہ باعتماد مساوات ہے حالانکہ مسلمان و مرتد کے درمیان جب تک وہ مسلمان نہ ہوجائے مساوات نہیں ہے۔ اور چہارم وہ تصرف جس کے موقوف ہونے میں اختلاف ہے اور یہ وہی ہیں جو ہم اوپر شمار کر چکے۔ (یعنی خرید و فروخت و عتق و رہن۔ اور یوں ہی مکاتب کرنا اور قرضہ وصول کرنا اور اجارہ و وصیت۔ مف۔) اس میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا تصرف صحیح ہونا باعتماد اہلیت ہے اور نافذ ہونا باعتماد ملک ہے۔ اور یہ بات کچھ مخفی نہیں کہ اس میں اہلیت موجود ہے کیونکہ وہ احکام الٰہی سے مخاطب ہے۔ اور اسی طرح ملک بھی موجود ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وہ مرتد کی موت تک قائم ہے اسی وجہ سے اگر اس کے مرتد ہونے کے بعد اس کی مسلمہ زوجہ سے چھ مہینہ تک کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کا وارث ہوگا (پس اگر ملک زائل ہوگئی ہوتی تو وارث نہ ہوتا۔ ع۔) اور اگر بعد مرتد ہونے کے موت سے پہلے یہ بچہ مر گیا تو وارث نہیں ہوگا (اور اگر ملک زائل ہو چکی ہوتی تو وارث ہوتا) پس ثابت ہوا کہ موت سے پہلے اس کے تصرفات صحیح ہیں۔ لیکن صاحبین میں صرف اتنا اختلاف ہے کہ ابویوسف کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہوں گے جیسے تندرست آدمی کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں یعنی اس کے کل میں سے صحیح ہوں گے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آوے گا۔ اس لئے کہ جو شبہہ اس کو پیدا ہوگیا ہے وہ مٹا دیا جائے گا تو قتل نہیں کیا جائے گا۔ پس یہ مرتدہ عورت کے مثل ہوگیا جو قتل نہیں کی جاتی ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ تصرفات ویسے صحیح ہوں گے جیسے مریض سے صحیح ہوتے ہیں یعنی اس کی تہائی مال سے صحیح ہوں گے کیونکہ جس شخص نے کوئی دعوی باندھ لیا خصوصاً ایسی حالت میں کہ جس اعتقاد پر پیدا ہوا اور بڑھا ہے اس سے پھر گیا تو ایسا شخص کمتر اس کو چھوڑتا ہے۔ پس بظاہر اس کا انجام یہ ہے کہ قتل ہوگا بخلاف مرتدہ عورت کے کہ وہ قتل نہیں ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی ہے جو ہمارے قبضہ میں مقہور ہے چنانچہ اس کی ملک موقوف ہونے میں ہم اس کی تقریر کر چکے ہیں (اور جب ملک موقوف ہوئی تو تصرفات بھی موقوف رہیں گے۔) اور تصرفات موقوف ہونا بنا بر توقف ملک ہے اور یہ مرتد مانند اس حربی کے ہوگیا جو بغیر امان لئے ہوئے ہمارے ملک میں چلا آیا پس گرفتار کر کے مقہور کیا گیا۔

تو اس کے تصرفات متوقف ہوتے ہیں کیونکہ اس کی حالت میں ابھی اتنا توقف ہے کہ شاید امام اس پر احسان کر کے اس کو چھوڑ دے اور یہی حال اس مرتد کا ہے یعنی جائز ہے کہ اسلام لا کر رہا کیا جائے اور چونکہ وہ مستحق قتل ہو گیا کیونکہ اس کی عصمت واحترام باطل ہو گیا ہے تو اس کی اہلیت میں خلل پیدا ہو گیا خواہ مرتد ہو یا حربی ہو بخلاف زانی وعمداً قاتل کے کیونکہ زنا یا قتل عمد میں صرف یہ استحقاق ہے کہ اس کو جرم پر سزا دی جائے اور بر خلاف عورت مرتدہ کے کیونکہ وہ حربیہ نہیں ہے اسی واسطے وہ قتل نہیں کی جاتی ہے۔ فان عاد المرتد بعد الحکم بلحاقه بدار الحرب الی دار الاسلام مسلما فما وجده فی ید ورثته من ماله بعینه اخذه لان الوارث انما یخلفه فیه لاستغنائه واذا عاد مسلما احتاج الیه فیقدم علیه بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملکه وبخلاف امهات اولاده ومدبریه لان القضاء قد صح بدلیل مصحح فلا ینقض ولو جاء مسلما قبل ان یقضی القاضی بذلک فکانه لم یزل مسلما لما ذکرنا۔ اگر مرتد کے حق میں دار الحرب میں مل جانے کا حکم ہو چکا اس کے بعد وہ مسلمان ہو کر دار الاسلام میں لوٹ آیا۔ تو اپنے مال میں سے اپنے وارثوں کے پاس جس کو بعینہ پاوے اس کو لے لے کیونکہ وارث اس کا قائم مقام اسی وجہ سے ہوا تھا کہ مرتد اس مال سے بے پروا ہو گیا تھا اور جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو اس مال کا حاجت مند ہوا پس وہی مقدم ہوگا بخلاف اس کے اگر اس مال کو وارث نے اپنی ملک سے زائل کر دیا تو وہ ضامن نہ ہوگا اور بخلاف اس کے ام ولد و مدبروں کے کہ وے اب رقیق نہیں بنائے جائیں گے کیونکہ ان کے آزاد ہونے کا حکم قضاءً ایسی دلیل سے پایا گیا جو اس حکم کو صحیح ثابت کرتی ہے تو یہ حکم نہیں توڑا جائے گا۔ اور اگر ہنوز قاضی نے اس کے دار الحرب میں مل جانے کا حکم نہ دیا ہو کہ وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا وہ مسلمان ہی رہا ہے کیونکہ ہم سابق میں ذکر کر چکے کہ اس کا دار الحرب میں مل کر مردے کے حکم میں ہو جانا جب ہی ثابت و قائم ہوتا ہے کہ جب قاضی حکم دے دے۔ واذا وطی المرتد جاریة نصرانية كانت له فی حالة الاسلام فجاءت بولد لاكثر من ستة اشهر منذ ارتد فادعاه فهی ام ولد له والولد حر وهو ابنه ولا یرثه وان کانت الجاریة مسلمة ورثه الابن ان مات علی الردة او لحق بدار الحرب اما صحة الاستیلاد فلما قلنا واما الارث فلان الام اذا کانت نصرانية والولد تبع لها لقربه الی الاسلام للجبر علیه نصار فی حکم المرتد والمرتد لا یرث المرتد اما اذا کانت مسلمة فالولد مسلم تبعا لها لانها خیرهما دینا والمسلم یرث المرتد۔ اور اگر مرتد نے ایسی نصرانیہ باندی سے وطی کی جو حالت اسلام میں اس کی ملک تھی پھر وہ اس کے مرتد ہونے کے وقت سے چھ مہینہ سے زیادہ پر بچہ جنی پس مرتد نے اس کے نسب کا دعوی کیا تو یہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ اور یہ بچہ آزاد ہوگا اور اس مرتد کا پسر ہوگا ولیکن اس کا وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ باندی مسلمہ ہو تو پسر اس مرتد کا وارث ہوگا جبکہ یہ مرتد اپنے ارتداد پر قتل کیا جاوے یا دار الحرب میں مل جاوے۔ پس استیلاد صحیح ہونے کی دلیل تو ہم سابق میں بیان کر چکے۔ (یعنی استیلاد صحیح ہونا کچھ حقیقی ملک پر موقوف نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی غلام ماذون نے اپنی تجارت کی باندی سے وطی کر کے اس کے نسب کا دعوی کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا۔ مف۔)

اور رہا میراث کا بیان یہ ہے کہ اس بچہ کی ماں جبکہ نصرانیہ ہو اور بچہ اس مرتد کے تابع ہوگا کیونکہ وہ اسلام سے قریب تھا۔ پس مجبور کر کے اسلام پر لایا جائے گا تو جب مرتد کے تابع ہوا تو مرتد کے حکم میں ہو گیا۔

اور ایک مرتد دوسرے مرتد کا وارث نہیں ہوتا ہے اور جب اس بچہ کی ماں مسلمہ باندی ہو تو بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مسلمان ہوگا کیونکہ اس کی ماں ہی ازراہ دین کے بہتر ہے تو یہ بچہ اپنے باپ مرتد کا وارث ہوگا

واذا لحق المرتد بماله بدار الحرب ثم ظهر على ذلك المال فهو فئ فان لحق ثم رجع واخذ مالا والحقه بدار الحرب فظهر على ذلك المال فوجدته الورثة قبل القسمة رد عليهم لان الاول مال لم يجز فيه الارث والثاني انتقل الى الورثه بقضاء القاضي بلحاقه وكان الوارث مالكا قديما۔ اور اگر مرتد اپنا مال لے کر دار الحرب میں مل گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا تو بالاجماع یہ مال غنیمت ہے۔ اور اگر مرتد تنہا دار الحرب میں مل گیا پھر واپس آکر یہ مال لے کر دار الحرب میں لے گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا پس مرتد کے وارثوں نے غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے یہ مال پایا تو وارثوں کو دے دیا جائے گا۔ ان دونوں صورتوں کی دلیل یہ ہے کہ اول صورت میں مرتد جو مال اپنے ساتھ لے بھاگا اس میں میراث جاری نہیں ہوئی تھی اور دوسری صورت میں جو مال واپس ہو کر لے گیا وہ وارثوں کی جانب منتقل ہو گیا تھا کیونکہ قاضی نے مرتد کے دار الحرب میں مل جانے کا حکم پہلے دے دیا تھا پس وارث اس مال کا مالک قدیمی ہوا اور مال غنیمت میں جب کسی مال کا مالک قدیمی کوئی مسلمان ظاہر ہو تو اسی کو دیا جاتا ہے۔

واذا لحق المرتد بدار الحرب وله عبد فقضى به لابنه وكاتبه الابن ثم جاء المرتد مسلما فالمكاتبة جائزة والكتابة والولاء للمرتد الذى اسلم لانه لاوجه الى بطلان الكتابة لنفوذها بدليل منفذ فجعلنا الوارث الذى هو يكون خلفه كالوكيل من جهته وحقوق العقد فيه يرجع الى الموكل والولاء لمن يقع العتق عنه ۔ اور اگر مرتد دار الحرب میں مل گیا اور یہاں اس کا ایک غلام ہے پس قاضی نے اس کے بیٹے کے واسطے اس غلام کا حکم دے دیا اور بیٹے نے اس غلام کو مکاتب کر دیا پھر مرتد مذکور مسلمان ہو کر واپس آیا تو عقد کتابت جائز رہے گا اور مال کتابت اور غلام کی ولاء اسی مرتد کی ہوگی جو مسلمان ہو کر آیا ہے اس واسطے کہ کتابت باطل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ نافذ کرنے والی دلیل سے نافذ ہو چکی ہے یعنی قاضی نے وارث کے واسطے حکم دے دیا ہے۔ پس ہم نے وارث مذکور کو جو مرتد کا قائم مقام تھا مرتد کی جانب سے بمنزلہ وکیل کے قرار دیا اور عقد کتابت میں حقوق کا مرجع موکل کی جانب ہوتا ہے یعنی مال کتابت یہاں وارث کے باپ کا ہوگا اور ولاء بھی اسی کی ہوگی جس کی طرف سے عتق واقع ہوا۔

واذا قتل المرتد رجلا خطاء ثم لحق بدار الحرب او قتل على ردته فالدية فى مال اكتسبه فى حال الاسلام خاصة عند ابى حنيفة رح وقالا الدية فيما اكتسبه فى الاسلام والردة جميعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة فيكون فى ماله وعندهما الكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفاته فى الحالين ولهذا يجرى الارث فيهما عندهما وعنده ماله المكتسب فى الاسلام لنفاذ تصرفه فيه دون المكسوب فى الردة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثانى فيئا عنده۔ اگر مرتد نے کسی مرد کو خطاء سے قتل کیا پھر دار الحرب میں مل گیا یا ارتداد پر قتل کیا گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقتول کی دیت خاصۃً اس مال میں ہوگی جو اس نے حالت اسلام میں کمایا ہے اور صاحبین کے نزدیک دیت اس کی تمام کمائی میں ہوگی خواہ حالت اسلام کی ہو یا حالت ردت کی ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مرتد کی مددگار برادری اس مال کو نہیں اٹھاوے گی کیونکہ مددگاری ندارد ہوگئی تو دیت فقط مرتد کے مال

میں ہوئی۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کی دونوں کمائیاں اس کا مال ہیں کیونکہ حالت اسلام و حالت ردت دونوں میں اس کے تصرفات نافذ ہیں اور اسی واسطے صاحبین کے نزدیک دونوں کمائیوں میں میراث جاری ہوتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا مال صرف وہی ہے جو اس نے حالت اسلام میں کمایا کیونکہ اسی میں اس کا تصرف نافذ ہے اور وہ مال نہیں جو اس نے ردت میں کمایا کیونکہ امام کے نزدیک اس کمائی میں اس کا تصرف ابھی متوقف ہے اسی واسطے امام کے نزدیک اس کے اسلام کی کمائی میراث ہوجاتی ہے اور ردت کی کمائی مال غنیمت ہوجاتی ہے ف ـ یعنی اگر وہ مرا یا مارا گیا اور مسلمان نہ ہوا تو حالت ردت کی کمائی مال غنیمت ہوجاتی ہے۔ واذا قطعت ید المسلم عمداً فارتد والعیاذ باللہ ثم مات علی ردتہ من ذلک او لحق بدار الحرب ثم جاء مسلما فمات من ذلک فعلی القاطع نصف الدیۃ فی مالہ للورثۃ اما الاول فلان السرایۃ حلت محلا غیر معصوم فاھدرت بخلاف ما اذا قطع ید المرتد ثم اسلم ثم مات من ذلک لان الاھدار لا یلحقہ الاعتبار اما المعتبر فقد یھدر بالابراء فکذا بالردۃ واما الثانی وھو ما اذا لحق ومعناہ اذا قضی بلحاقہ لانہ صار میتا تقدیرا والموت یقطع السرایۃ واسلامہ حیوۃ حادثۃ فی التقدیر فلا یعود حکم الجنایۃ الاولی فاذا لم یقض القاضی بلحاقہ فھو علی الخلاف الذی نبینہ ان شاء اللہ تعالٰی۔ اگر کسی مسلمان کا ہاتھ عمداً کاٹا گیا۔ پس وہ مرتد ہوگیا نعوذ باللہ من ذلک۔ پھر وہ اسی زخم سے حالت ردت میں مرگیا یا دار الحرب میں چلا گیا تھا پھر مسلمان ہوکر آیا اور اسی زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر واجب ہوگا کہ اپنے مال سے اس کی آدھی دیت اس کے وارثوں کو دے۔ پس اول صورت میں جبکہ حالت ردت میں مرا ہے تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ ہاتھ کاٹنا جو اس کے نفس میں سرایت کرگیا جس سے وہ مرگیا تو ایسے محل میں سرایت کرگیا جو محترم نہیں ہے تو اس کا خون رائگاں گیا۔ یعنی اس کا خون بہا لازم نہ آیا بخلاف اس کے اگر مرتد کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا پھر اسی زخم سے مرگیا تو کچھ بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے وقت بوجہ مرتد ہونے کے اس کا خون بدر تھا تو بعد اس کے مسلمان ہوجانے سے معتبر نہ ہوجائے گا۔ اور جو قصاص پہلے سے معتبر ہو وہ کبھی ہدر ہوجاتا ہے بایں طور کہ معاف کردیا گیا پس اسی طرح بوجہ مرتد ہوجانے کے ہدر ہوجائے گا اور رہی دوسری صورت یعنی جبکہ دار الحرب میں مل گیا یعنی اس کے مل جانے کا حکم دے دیا گیا۔

پھر مسلمان واپس ہوکر اسی زخم سے مرا تو خون بہا باطل ہونے کی یہ وجہ ہے کہ از راہ حکم کے وہ شخص مردہ ہوچکا اور مردے میں زخم سرایت نہیں کرتا ہے اور پھر اس کا مسلمان ہونا اس تقدیر پر نئی زندگی ہے تو پہلے جرم کا حکم اب نہیں لوٹایا جائے گا یہ سب اس صورت میں ہے کہ دار الحرب میں گیا ہو اور اگر ہنوز قاضی نے اس کے ملنے کا حکم نہیں دیا تو اس میں اختلاف ہے جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرتے ہیں چنانچہ فرمایا۔ فان لم یلحق واسلم ثم مات فعلیہ الدیۃ کاملۃ وھذا عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وقال محمد وزفرؒ فی جمیع ذلک نصف الدیۃ لان اعتراض الردۃ اھدر السرایۃ فلا ینقلب بالاسلام الی الضمان کما اذا قطع ید مرتد فاسلم ولھما ان الجنایۃ وردت علی محل معصوم وتمت فیہ فیجب ضمان النفس کما اذا لم یتخلل الردۃ وھذا لانہ لا معتبر بقیام العصمۃ فی حال بقاء الجنایۃ وانما المعتبر قیامھا فی حال انعقاد السبب وفی حال ثبوت الحکم وحالۃ البقاء بمعزل من ذلک کلہ وصار کقیام الملک فی حال بقاء الیمین۔ اور مرتد مذکور کے دار الحرب میں مل جانے کا حکم نہیں ہوا تھا کہ وہ مسلمان ہوگیا

پھر ہاتھ کے زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اس کی پوری دیت واجب ہوگی۔ یہ حکم امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمد و زفرؒ نے کہا کہ ان سب صورتوں میں ہاتھ کاٹنے والے پر نصف ہی دیت لازم ہوگی کیونکہ درمیان میں مرتد ہونا طاری ہونے سے سرایت باطل ہوگئی یعنی زخم سرایت کرنے سے جان تلف ہونا الگ ہو گیا تو پھر مسلمان ہو جانے سے ضمانت عود نہیں کرے گی جیسے کسی مرتد کا ہاتھ کاٹا پھر وہ مسلمان ہو کر اس زخم سے مرا تو ضمانت عود نہیں کرتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مجرم کا جرم ایک محل معصوم پر وارد ہوا یعنی جس وقت ہاتھ کاٹا تو یہ ہاتھ ایک مسلمان کا ہاتھ تھا اور جب وہ اس زخم سے مرا تب بھی مسلمان تھا تو اس جرم کا پورا ہونا بھی محل محترم پر واقع ہوا پس اس کے نفس کی دیت واجب ہوگی جیسے اگر درمیان میں ردت نہ ہوتی تو خون بہا واجب ہوتا (کیونکہ مرتد جب بغیر حکم ارتداد کے دوبارہ مسلمان ہوجاتا ہے تو ایسا قرار دیا جاتا ہے کہ گویا مرتد نہیں ہوا) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جرم کی حالت بقا میں عصمت قائم ہونے کا اعتبار نہیں ہے بلکہ عصمت اسی وقت معتبر ہے جب ضمان کا سبب پیدا ہوا اور جب حکم ثابت ہوا ہے اور بقائے جرم کی حالت ان سب سے دور ہے۔ اور یہ ایسا ہوگیا جیسے قسم کے باقی رہنے کے زمانہ میں ملکیت قائم رہنے کا حال ہے مثلاً زوجہ سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے پھر اس کو ایک طلاق بائنہ دے دی۔ پھر چند روز بعد اس سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو طالقہ ہوجائے گی۔ پس معلوم ہوا کہ قسم کے منعقد ہونے کے وقت ملک نکاح چاہیئے اور شرط پائے جانے کے وقت ملک نکاح چاہیئے اور درمیانی زمانہ جو قسم باقی رہنے کا زمانہ ہے اس میں ملکیت باقی ہونا معتبر نہیں ہے۔ اسی طرح اس مقام پر ہاتھ کاٹنے کے وقت وہ مسلمان تھا پھر وہ مرتد ہوگیا پھر زخم سرایت کر کے جس وقت مرا ہے اس وقت بھی مسلمان تھا۔ واذا ارتد المکاتب ولحق بدار الحرب واکتسب مالا فاخذ بماله وابی ان یسلم فقتل فانه یوفی مولاه مکاتبته واما عند ابی حنیفة رح فلان المکاتب انما یملك اکسابه بالکتابة والکتابة لا یتوقف بالردة فکذا اکسابه الا تری انه لا یتوقف تصرفه بالاقوی وهو الرق فکذا بالادنی بطریق الاولی۔

اگر مکاتب مرتد ہو کر دارالحرب میں مل گیا حالانکہ اس نے مرتد ہونے کے زمانہ میں مال کمایا ہے پھر امام نے اس کو مع مال کے گرفتار کیا اور اس نے اسلام لانے سے انکار کیا۔ پس قتل کیا گیا تو جو کچھ مال اس کے پاس ہے اس میں سے اس کے مولی کو مال کتابت ادا کر دیا جائے گا اور جو کچھ باقی رہا وہ مکاتب کے مسلمان وارثوں کا ہے۔ اور یہ صاحبین کے اصول پر ظاہر ہے کیونکہ حالت ردت کی کمائی اس کی ملک ہے جبکہ وہ آزاد کے حکم میں ہے اسی طرح جب مکاتب ہو تو بھی اس کی ملک ہوگی۔ اور رہا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ مکاتب اپنی کمائی کا بوجہ عقد کتابت کے مالک ہوتا ہے اور کتابت بوجہ مرتد ہونے کے اس سے موقوف نہ ہوگی (کیونکہ حقیقی موت سے باطل نہیں ہوتی) تو اس کی کمائی بھی متوقف نہ ہوگی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ رقیق ہونے کی وجہ سے اس کا تصرف موقوف نہ تھا تو بوجہ ارتداد کے بھی موقوف نہ ہوگا یعنی رقیت ایسی چیز ہے کہ اس کے ساتھ کوئی تصرف نافذ نہیں ہوتا اور اس معاملہ میں ارتداد اس سے کم ہے کیونکہ مرتد کے بعض تصرفات بالاتفاق نافذ ہوتے ہیں اور مکاتب نے جب اس قدر مال چھوڑا جس سے عوض کتابت ادا ہوجائے تو

وہ گویا آزاد مرا۔ واذا ارتد الرجل وامرأته والعياذ بالله ولحقا بدار الحرب فحبلت المرأة في دار الحرب وولدت ولدا وولد لولدهما ولد فظهر عليهم جميعا فالولدان في لان المرتدة تسترق فيتبعها ولدها ويجبر الولد الاول على الاسلام ولا يجبر ولد الولد وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه يجبر تبعا للجد واصله التبعية في الاسلام وهي رابعة اربعة مسائل كلها على الروايتين والثانية صدقة الفطر والثالث جر الولاء والاخرى الوصية للقرابة۔ اور اگر ایک مرد اور اس کی زوجہ دونوں مرتد ہوگئے نعوذ باللہ من ذلک اور دونوں دارالحرب میں مل گئے اور وہاں عورت حاملہ ہوئی (یا دارالاسلام میں حاملہ ہوچکی تھی۔م) پھر اس سے بچہ پیدا ہوا اور وہ بڑا ہوا حتی کہ اس بچہ کے بھی بچہ ہوا پھر دارالحرب پر غالب ہوکر دونوں مرتد اور دونوں بچے گرفتار کئے گئے تو دونوں بچے مال غنیمت ہیں۔ اس واسطے کہ مرتدہ عورت تو رقیق بنائی جائے گی اور اس کا بچہ اس کے تابع ہوگا (کیونکہ آزادی یا رقیت میں بچہ اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے) لیکن اور یہ بچہ مسلمان ہونے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور حسنؒ نے ابوحنیفہؒ سے روایت کی کہ وہ بھی اپنے دادا کے تابع کرکے مجبور کیا جائے گا۔ اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ مسلمان ہونے میں حسن کی روایت پر دادا کا تابع ہونا معتبر ہے اور یہ مسئلہ چار مسئلوں میں سے چوتھا مسئلہ ہے کہ ان سب میں دو روایتیں ہیں اور دوسرا مسئلہ صدقۂ فطر ہے اور تیسرا مسئلہ ولاء اپنی طرف لانا اور چوتھا قرابت کے واسطے وصیت ہے فـ چنانچہ دوسرے مسئلہ میں دادا اپنے پوتے کی طرف سے درصورت اس کے باپ کے فقیر ہونے کے صدقۂ فطر ادا کرے یہ روایت حسن ہے اور ظاہر الروایۃ میں نہیں ادا کرے گا۔ اور تیسرے مسئلہ میں اگر دادا نے بردے کو آزاد کیا اور اس کا باپ رقیق ہے تو حسن کی روایت پر دادا اپنے پوتے کی ولاء اپنے مولیٰ کی جانب کھینچ لاوے گا۔ اور ظاہر الروایۃ میں نہیں اور چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر اپنی قرابت کے واسطے کچھ وصیت کی تو اس وصیت میں باپ داخل نہیں ہے اور حسن کی روایت پر دادا بھی داخل نہیں ہے اور ظاہر الروایۃ پر داخل ہے۔ م ع۔ قال وارتداد الصبي الذي يعقل ارتداد عند ابي حنيفة ومحمد رح يجبر على الاسلام ولا يقتل واسلامه اسلام لا يرث ابويه ان كانا كافرين وقال ابو يوسف رح ارتداده ليس با رتداد واسلامه اسلام وقال زفر رح والشافعي رح اسلامه ليس باسلام وارتداده ليس بارتداد۔ جو طفل یعنی غیر بالغ کہ سمجھ رکھتا ہو اس کا مرتد ہوجانا امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک ارتداد ہے اور وہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا اور قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور اس کا مسلمان ہونا بھی اسلام ہے حتی کہ اگر اس کے والدین کافر ہوں تو ان کا وارث نہ ہوگا۔ اور ابویوسفؒ نے کہا کہ اس کا مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے اور مسلمان ہونا اسلام معتبر ہے اور زفر وشافعیؒ نے کہا کہ اس کا مسلمان ہونا اسلام نہیں اور مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے فـ میں کہتا ہوں کہ اس کا اسلام معتبر ہونے میں اختلاف کو بہت کم گنجائش ہے اور اصل اس باب میں اسلام حضرت علی کرم اللہ وجہہ ہے چنانچہ آئندہ اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ لهما في الاسلام انه تبع لابويه فيه فلا يجعل اصلا ولانه يلزمه احكاما يشوبها المضرة فلا يؤهل له ولنا فيه ان عليا رض اسلم في صباه وصحح النبي عليه السلام اسلامه وافتخاره بذلك مشهور۔ زفر وشافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام لانے میں وہ اپنے والدین کا تابع ہے تو اس کا اصلی اسلام قرار نہیں دیا جائے گا یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ تابع بھی ہو اور اصلی بھی ہو اور اس دلیل سے کہ

اس کا اسلام معتبر کرنے میں اس کو ایسے احکام لازم ہوں گے جن میں مضرت ہے تو اس کے واسطے اہلیت اسلام معتبر نہ ہوگی۔ یعنی مثلاً اپنے کافر والدین کی میراث سے محروم ہو جائے گا۔
اور ہماری حجت اس کا اسلام صحیح ہونے میں یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنی طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کا اسلام صحیح رکھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اس پر افتخار کیا ہے جو مشہور ہے ف یہ افتخار بمقابلہ معاویۃ بن ابی سفیان کے جبکہ آپ کو لکھا کہ اے ابوالحسن میرے فضائل ہیں تب آپ نے چند اشعار لکھے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے بھائی وخسر ہیں۔ اور سید الشہداء حمزہ رضہ میرے چچا ہیں اور جعفر طیار میرے بھائی ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی میری بی بی ہیں دونوں کا خون وگوشت میرے خون وگوشت سے ملا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں نواسے میرے فرزند ہیں۔ پس تم دونوں میں سے کون میری برابری کر سکتا ہے اور میں اسلام میں سب سے سابق ہوں کہ میں بالغ نہیں ہوا تھا کہ اسلام لایا۔ عفیف بن عمرو نے طویل قصہ روایت کیا جس میں مذکور ہے کہ پھر ایک لڑکا قریب بلوغ آیا اور وہ کھڑا ہو کر نماز پڑھنے لگا تو میں نے عباس رضہ سے کہا کہ یہ کون شخص ہے تو آپ نے کہا کہ میرا بھتیجا ہے محمد ابن عبد اللہ، کہتا ہے کہ وہ پیغمبر ہے اور کسی نے اس کی پیروی نہیں کی سوائے اس کی بی بی خدیجہ بنت خویلد اور سوائے اس طفل علی بن ابی طالب کے۔ عفیف نے کہا کہ مجھ کو تمنا رہی کہ کاش میں اس وقت مسلمان ہو جاتا تاکہ چہارم اسلام ہوتا۔ رواہ الحاکم والنسائی۔ اور بخاری نے تاریخ میں عروہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جس وقت اسلام لائے آٹھ برس کے تھے اور حاکم کی روایت ابن اسحٰق میں ہے کہ دس برس کے تھے اور یہی ابن سعد کی روایت مجاہد میں ہے۔ اور بعض روایات میں نو برس ہیں اور ذہبی نے روایت بخاری کو ترجیح دی اور یہی ابن الجوزی نے امام احمد سے روایت کیا اور کہا کہ اس حساب سے آپ کی عمر بھی قریب ساٹھ برس کے ہے پھر جعفر ابن محمد کی روایت اپنے باپ محمد ابن علی سے ذکر کی یعنی محمد ابن علی ابن الحسین سے ذکر کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شہید ہوئے اٹھاون برس کے تھے ولیکن ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعلی رضی اللہ عنہم ہر ایک کی عمر مبارک تریسٹھ ۶۳ برس کی تھی اور حافظ ابن حجر نے تقریب میں لکھا کہ آپ نے رمضان ۴۰ھ ہجری میں شہادت پائی حالانکہ اس وقت آپ روئے زمین پر تمام بنی آدم سے افضل تھے اسی پر اہل سنت کا اجماع ہے اور ارجح قول پر آپ کی عمر شریف تریسٹھ ۶۳ برس کی تھی اور ذہبی نے بھی قریب پینسٹھ کے بیان کی۔ پس ظاہراً اول واخیر کا ناقص سال نکال کر باقی تریسٹھ سال ہوتے ہیں اور اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ آپ کی عمر وقت اسلام کے دس سال ہو کیونکہ بعد اس کے تیئیس ۲۳ سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے اور بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تیس ۳۰ برس زندہ رہے پس مجموعہ تریسٹھ سال ہوا۔
اور واضح ہو کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عورتوں میں سب سے سابق اور سب سے افضل ہیں سوائے اپنی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا کے کہ ارجح قول پر حضرت سیدۃ النساء اپنی والدہ سے افضل ہیں۔ پھر مردوں میں روایات صحیحہ مختلف وارد ہوئیں، بعض میں اول حضرت علی رضہ ہیں اور بعض میں ابوبکر رضہ اور بعض میں بلال رضہ اور بعض میں زید ابن حارثہ ہیں۔ لہٰذا علماء نے کہا کہ شاید راویوں نے باعتبار اقسام کے ہر قسم کا اول بیان کیا خواہ اس طرح کہ اہل خاندان میں سے اول حضرت خدیجہ رضہ وحضرت علی رضہ ہیں یا اس طرح مراد ہو کہ عورتوں میں اول حضرت خدیجہ ہیں اور مردوں

میں حضرت ابوبکرؓ ہیں اور لڑکوں میں حضرت علیؓ ہیں اور موالی میں زید بن حارثہؓ ہیں اور غلاموں میں حضرت بلالؓ ہیں۔ بالجملہ سب روایات متفق ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بلوغ سے پہلے طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اسلام صحیح رکھا چنانچہ ابوطالب کی میراث صرف طالب و عقیل نے پائی۔ چنانچہ مالکؒ نے مؤطا میں حضرت علی ابن الحسین سے روایت کی کہ ابوطالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے میراث نہیں پائی پس یہ صحت اسلام کی دلیل ہے۔

مف - ولانه اتى بحقيقة الاسلام وهى التصديق والاقرار معه لان الاقرار عن طوع دليل على اعتقاده على ما عرف والحقائق لاترد وما يتعلق به سعادة ابدية ونجاة عقبادية وهى من اجل المنافع وهو الحكم الاصلى ثم يبتنى عليه غيرها فلايبالى بشوبه - اور اس دلیل سے طفل کا اسلام صحیح ہے کہ وہ اسلام کی حقیقت کو یعنی دلی تصدیق کو مع زبانی اقرار کے لایا کیونکہ خاطر سے اقرار کرنا دلیل اعتقاد ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور حقیقت رد نہیں ہوتی ہے اور جو چیز کہ اس اسلام سے متعلق ہے وہ دائمی سعادت اور نجات آخرت ہے اور یہ نہایت بزرگ منفعت ہے اور یہی اسلام کا حکم اصلی ہے پھر باقی امور تو اس پر مبنی ہیں۔ پس اگر میراث وغیرہ کی کچھ مضرت ہو تو اس کی پرواہ نہیں ہوگی ف یہ تقریر تو اس کے اسلام صحیح ہونے میں ہی رہا اس کا مرتد ہونا تو وہ ابو یوسف وزفر و شافعی کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ اوپر گزرا۔ ولهم فى الردة انها مضرة محضة بخلاف الاسلام على اصل ابى يوسف لانه تعلق به اعلى المنافع على ما مر ولابى حنيفة ومحمد فيها انها موجودة حقيقة ولا مرد للحقيقة كما قلنا فى الاسلام الا انه يجبر على الاسلام لما فيه من النفع له ولايقتل لانه عقوبة والعقوبات موضوعة عن الصبيان مرحمة عليهم وهذا فى الصبى الذى يعقل ومن لايعقل من الصبيان لايصح ارتداده لان اقراره لايدل على تغير العقيدة وكذا المجنون والسكران الذى لايعقل - اور طفل کا ارتداد صحیح نہ ہونے میں ابو یوسف وزفر و شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ارتداد محض مضرت ہے (اور جو چیزیں محض مضرت ہوں وہ طفل کی طرف سے نہیں جائز ہیں اسی واسطے اس کی طلاق و عتاق واقع نہیں ہوتی ہے) بخلاف اسلام کے بنا بر اصل ابی یوسف کے کیونکہ اسلام کے ساتھ سب سے اعلیٰ منفعت یعنی نجات آخرت متعلق ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا اور ابوحنیفہ و محمد کی دلیل ارتداد صحیح ہونے میں یہ ہے کہ وہ درحقیقت موجود ہے اور حقیقت رد نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم اسلام میں بیان کر چکے لیکن طفل مرتد کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ اسی میں اس کا نفع ہے مگر وہ قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ قتل ایک سزا ہے اور اطفال پر ترحم کر کے ان سے سزائیں اٹھا دی گئی ہیں اور یہ سب اختلاف ایسے طفل میں ہے جو اسلام و کفر کو سمجھتا ہو اور جو طفل کہ اس کو نہیں سمجھتا ہے تو اس کا مرتد ہونا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا اقرار اسلام اس کے عقیدہ بدلنے کی دلیل نہیں ہے اور یہی حکم مجنون اور ایسے مست کا ہے جس کی سمجھ زائل ہو گئی ف یعنی اس کا مرتد ہونا یا اسلام لانا بالاجماع نہیں صحیح ہے۔

باب البغاة

یہ باب باغیوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ باغی وہ لوگ ہیں جو امام حق پر ناحق خروج کریں۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ جب مسلمانوں نے ایک امام پر اتفاق کیا اور اس کے سایہ میں امن کے ساتھ ہو گئے پھر مسلمانوں کے کسی گروہ نے امام کی طاعت سے خروج کیا تو دیکھا جائے کہ اگر امام نے ان پر کچھ ظلم کیا ہے تو یہ باغی نہیں ہے بلکہ امام پر واجب ہے کہ اپنا ظلم چھوڑ کر ان کے ساتھ انصاف کرے اور لوگوں کو چاہیئے کہ اس گروہ کی اعانت نہ کریں اور امام کی بھی اعانت نہ کریں اور اگر امام نے شرع کے موافق کچھ ظلم نہیں کیا۔ بلکہ یہ گروہ اپنے حق کا دعوی کرتا ہے تو یہ لوگ باغی ہیں اور ہر شخص جو قتال کر سکتا ہو اس پر واجب ہے کہ امام کی مدد کرے کیونکہ یہ باغی گروہ مذموم ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فتنہ سوتا ہے جو کوئی اس کو جگا دے اللہ تعالی اس پر لعنت کرے بعض مشائخ نے فرمایا کہ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نہ ہوتے تو ہم کو اہل قبلہ کے ساتھ لڑائی کرنے کا ڈھنگ معلوم نہ ہوتا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جو لوگ آپ کے ساتھ تھے وے اہل عدل ہیں اور جو لوگ آپ کے مقابل تھے وے باغی ہیں اور ہمارے زمانہ میں صرف قبلہ کا حکم ہے اور عادل و باغی ہم نہیں پہچان سکتے کیونکہ یہ سب لوگ دنیا چاہتے ہیں۔ م ع : واذا تغلب قوم من المسلمین علی بلد وخرجوا من طاعة الامام دعاهم الى العود الى الجماعة وكشف عن شبهتهم لان علیا رض فعل كذلك باهل حروراء قبل قتالهم ولانه اهون الامرين ولعل الشر يندفع به فيبدأ به۔ اگر مسلمانوں میں سے کوئی قوم تغلب کر کے کسی ملک پر قابض ہو گئی اور امام کی فرمانبرداری سے نکل گئی تو امام ان کو جماعت کی طرف پھرنے کی دعوت کرے اور مستحب ہے کہ ان کا شبہہ دور کرے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل حروراء کے ساتھ قبل لڑائی کے ایسا ہی کیا اور اس واسطے کہ شبہہ دور کرنا دونوں میں سے آسان امر ہے اور شاید کہ اسی سے شر دور ہو جائے تو پہلے یہی کرے فـــ اور حروراء ایک گاؤں ہے کوفہ کے قریب وہاں خوارج کی ایک جماعت جمع ہوئی تھی اور بات یہ ہوئی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے معاویہ رض کے ساتھ دو شخصوں کو حکم ٹھہرایا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر سے ایک جماعت الگ ہو گئی۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ لوگ نکل کر حروراء میں جمع ہوئے تو میں نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین نماز کو ٹھنڈے وقت کر دیجئے شاید میں ان لوگوں سے باتیں کروں۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے تجھ پر ان کی طرف سے خوف ہے میں نے عرض کیا کہ کچھ خوف نہیں ہے پس میں نے اپنے کپڑے پہنے اور چلا یہاں تک کہ ان لوگوں کے پاس پہنچا تو انہوں نے کہا کہ اے ابن عباس رض آپ کیوں آئے ہیں۔ میں نے کہا کہ میں تمہارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ کے چچازاد بھائی و داماد کے پاس سے آیا ہوں۔ پس ان میں سے چند لوگ میرے پاس ایک طرف ہو گئے پس میں نے کہا کہ وہ کیا باتیں ہیں جن کا تم نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے چچازاد بھائی پر عیب لگایا ہے ان کو میرے سامنے پیش کرو۔ انہوں نے کہا کہ تین باتیں ہیں اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے دین الہی میں لوگوں کو حکم ٹھہرایا اور بات یہ تھی کہ حضرت علی نے ابو موسی اشعری کو اپنے و معاویہ کے درمیان حکم کیا تھا۔ اور

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے قتال کیا مگر لوگوں کے جورو نہ قید نہیں کئے اور نہ ان کا مال لوٹا پس اگر وے لوگ کفار ہیں تو ہم کو ان کے مال وان کی جانیں حلال ہیں اور اگر وے مسلمان ہیں تو ہم پر ان کا قتل کرنا حرام ہے۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے حکم نامہ میں اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا پس اگر وہ امیر المومنین نہیں ہیں تو امیر الکافرین ہیں۔ پس میں نے ان سے کہا کہ اگر میں تم کو کتاب اللہ سناؤں اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سناؤں جس سے تمہارا یہ قول رد ہو تو کیا تم اپنے اس قول سے پھر جاؤ گے کہنے لگے ہاں اللہ پھر جائیں گے تب میں نے کہا کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے لاتقتلوا الصید وانتم حرم تا قولہ تعالیٰ یحکم بہ ذوا عدل منکم یعنی احرام میں جو شخص شکار مارے اس کی قیمت اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں میں سے دو عادل آدمیوں پر رکھی اور ایسی ہی عورت کے حق میں حکم مقرر کیا چنانچہ فرمایا فابعثوا حکما من اھلہ وحکما من اھلھا۔ یعنی شوہر کی طرف سے ایک حکم بھیجو اور عورت کی طرف سے ایک حکم بھیجو۔ پس تم کو قسم دلاتا ہوں کہ آدمیوں کا حکم قرار دینا ان کی جانوں و مالوں کے حق میں اس سے زیادہ واجب ہے کہ ایک خرگوش کے حق میں جس کی قیمت چوتھائی درم ہو اب مجھے بتاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا انہوں نے کہا کہ ہاں تب میں نے کہا یہ جو تم کہتے ہو کہ جن سے قتال کیا ان کو لونڈی غلام نہیں بنایا اور ان کا مال غنیمت نہیں لیا تو میں کہتا ہوں کہ آپ نے کوفہ میں صرف حضرت عائشہ اور ان کے ساتھیوں سے قتال کیا بھلا بتلاؤ کہ تم اپنی ماں عائشہ کو گرفتار کر کے وہ امور حلال سمجھو گے جو تمہاری باندیوں سے حلال جانتے ہو حالانکہ وہ تمہاری ماں ہیں پھر اگر تم ایسا کہو تو کافر ہو اب بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکلا کہنے لگے کہ ہاں رہا تمہارا یہ کہنا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا تو میں کہتا ہوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں قریش کے ساتھ صلح نامہ لکھا تو آپ نے اپنے نام پر محمد رسول اللہ لکھا تو قریش نے کہا کہ اگر ہم جانتے کہ آپ محمد رسول اللہ ہیں تو ہم آپ کو خانہ کعبہ سے نہ روکتے۔ پس آپ نے محمد ابن عبداللہ لکھوایا پس تم جانتے ہو کہ حضرت علیؓ سے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہتر ہیں حالانکہ اپنے نام سے رسالت کا لفظ مٹا دیا حالانکہ اس مٹانے سے آپ نبوت سے باہر نہیں ہو گئے۔ اب بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا تو کہنے لگے کہ ہاں پھر یہ لوگ چھ ہزار تھے ان میں سے دو ہزار پھر کر میرے ساتھ آئے اور باقی سب رہ گئے جو اپنی گمراہی پر مارے گئے۔ رواہ النسائی واحمد وعبدالرزاق والطبرانی والحاکم۔ مف۔

اور اللہ عزوجل نے فرمایا وان طائفتان من المومنین اقتتلوا الایۃ یعنی اگر مومنوں میں سے دو گروہ باہم قتال کریں آخر تک۔ بخاری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں گروہ کو مومن فرمایا۔ پس خارجیوں کا یہ قول کہ قتال سے کفر ہو جاتا ہے بالکل مردود ہے اور خود اللہ تعالیٰ نے قرآن میں باغیوں کا ذکر کیا اور حکم دیا کہ باغی گروہ سے قتال کرو یہاں تک کہ حکم الٰہی کی جانب رجوع کرے پس باغی کا حکم صرف وہاں تک ہے کہ وہ اطاعت کی طرف رجوع نہ لاوے۔ م۔ ولایبدأ بقتال حتی یبدؤہ فان بدؤہ قاتلھم حتی یفرق جمعھم قال العبد الضعیف ھکذا ذکرہ القدوری فی مختصرہ وذکر الامام المعروف بخواھرزادہ ان عندنا یجوز ان یبدأ بقتالھم اذا تعسکروا واجتمعوا وقال الشافعی لایجوز حتی یبدؤا بالقتال حقیقۃ لانہ لایجوز قتل المسلم الا دفعا وھم مسلمون بخلاف الکافر لان نفس الکفر مبیح عندہ ولنا ان

الحکم یدار علی الدلیل وھو الاجتماع والامتناع وھذا لانہ لو انتظر الامام حقیقۃ قتالھم ربما لا یمکنہ الدفع فیدار علی الدلیل ضرورۃ دفع شرھم واذا بلغہ انھم یشترون السلاح ویتاھبون للقتال ینبغی ان یاخذھم ویحبسھم حتی یقلعوا عن ذلک ویحدثوا توبۃ دفعا للشر بقدر الامکان والمروی عن ابی حنیفۃ رح من لزوم البیت محمول علی حال عدم الامام اما اعانۃ الامام الحق فمن الواجب عند الغناء والقدرۃ — اور باغیوں سے پہلے قتال شروع نہ کرے یہاں تک کہ باغی خود پہلے شروع کریں پھر اگر وہ لوگ پہلے شروع کریں تو ان سے یہاں تک قتال کرے کہ ان کی جماعت متفرق ہو جائے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی قدوری نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا کہ ہمارے نزدیک جب باغی اپنا لشکر و جماعت باندھیں تو ان سے اپنی طرف سے قتال شروع کرنا جائز ہے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ جب تک وہ لوگ درحقیقت قتال شروع نہ کریں تب تک ان سے قتال نہیں جائز ہے کیونکہ مسلمان سے قتال کرنا صرف اسی طور پر جائز ہے کہ دفع کرنا مقصود ہو اور باغی لوگ بھی مسلمان ہیں برخلاف کافر کے کہ شافعیؒ کے نزدیک اس کا کفر ہی قتال کو مباح کرتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم کا مدار دلیل پر ہے اور دلیل یہ ہے کہ وہ لوگ مجتمع ہوئے اور امام کی طاعت سے انکار کرتے ہیں۔ یعنی ان سے قتال جائز ہو گیا اس واسطے کہ اگر امام ان کے حقیقی قتال کا انتظار کرے تو بسا اوقات ان کا دفع کرنا ممکن نہ ہو گا یعنی جماعت کثیر و قوی ہو جائے گی تو ان کی بدی دور کرنے کی ضرورت سے جواز کا مدار ان کے قتال کی دلیل پر ہے اور جب امام کو یہ خبر پہنچی کہ باغی لوگ ہتھیار خریدتے اور قتال کے واسطے مستعد ہوتے ہیں تو چاہیے کہ ان کو گرفتار کر کے قید خانہ میں ڈالے یہاں تک کہ وہ لوگ اس بات سے بالکل باز آویں اور توبہ کریں اور یہ اس واسطے ہے کہ جہاں تک ممکن ہے شر دور کیا جاوے۔ اور یہ جو امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ جب مسلمانوں میں فتنہ پھیلے تو اپنے گھر بیٹھنا لازم کر لے یہ اس حالت پر محمول ہے کہ کوئی امام نہ ہو ورنہ جب امام حق موجود ہو تو یہاں تک دسترس و قدرت ہے اس کی اعانت واجب ہے ف کیونکہ اللہ عزوجل نے حکم فرمایا فقاتلوا التی تبغی حتی تفیٔ الی امر اللہ یعنی پس قتال کرو اس گروہ مومنین سے جو بغاوت کرتا ہے یہاں تک کہ اللہ کے حکم کی جانب جھک جاوے پس اس آیت میں حکم دیا تو امام کا ساتھ دینا واجب ہوا اور آیت سے یہ بھی صریح ثابت ہے کہ باغی گروہ بھی مومنین رہتے ہیں اگرچہ گنہگار ہیں۔ — فان کانت لھم فئۃ اجھز علی جریحھم واتبع مولیھم دفعا لشرھم کیلا یلتحقوا بھم وان لم یکن لھم فئۃ لم یجھز علی جریحھم ولم یتبع مولیھم لاندفاع الشر دونہ وقال الشافعیؒ لا یجوز ذلک فی الحالین لان القتال اذا ترکوہ لم یبق قتلھم دفعا وجوابہ ما ذکرناہ ان المعتبر دلیلہ لا حقیقتہ — پھر اگر ان باغیوں کی کوئی مددگار جماعت دیگر ہو تو جو لوگ ان کی طرف سے معرکہ میں مجروح ہیں ان کو مقتول کر دینا چاہیے اور بھاگنے والوں کا پیچھا کیا جائے تاکہ ان کا شر دور ہو ایسا نہ ہو کہ یہ لوگ اپنی جماعت سے مل جائیں اور اگر ان کی کوئی مددگار جماعت نہ ہو تو مجروح کو قتل نہ کیا جاوے اور نہ پریشان بھاگے ہوؤں کا پیچھا کیا جائے کیونکہ بدون اس کے شر دور ہو گیا۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ مجروح کو قتل کرنا اور پیچھا کرنا دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے کیونکہ جب انہوں نے قتال چھوڑ دیا تو ان کا قتل کرنا دفع شر نہیں رہا اور جواب اس کا وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ دلیل قتال معتبر ہے اور حقیقۃ قتال کرنا معتبر نہیں ہے ف اور درصورتیکہ ان کی کوئی جماعت باقی ہو تو بھاگے ہوؤں کا ان سے ملنا دلیل قتال ہے کیونکہ وہ قتال

ہی کے واسطے مجتمع ہوئے ہیں اسی واسطے مجروح کو قتل کر دیتے ہیں کہ اچھا ہو کر پھر لڑنے نہ آوے۔ ولا یسبی لھم ذریۃ ولا یقسم لھم مال لقول علیؓ یوم الجمل ولا یقتل اسیر ولا یکشف ستر ولا یوخذ مال وھو القدوۃ فی ھذا الباب وقولہ فی الاسیر تاویلہ اذا لم یکن لھم فئۃ۔ اور باغیوں کے ذریات یعنی جورو بچے وغیرہ بطور جہادی کافروں کے مملوک نہیں بنائے جائیں گے اور نہ ان کا مال بطور غنیمت کے تقسیم ہوگا کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ جمل کے روز فرمایا کہ خبردار رہو کہ کوئی قیدی قتل نہ کیا جاوے اور نہ کسی عورت کا پردہ کھولا جاوے اور نہ کوئی مال لیا جاوے رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور حال یہ ہے کہ باغیوں کے قتال میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ پیشوا ہیں یعنی جو کچھ آپ نے کیا وہ ہم پر واجب ہے اور قیدی کے حق میں جو آپ نے فرمایا تو تاویل یہ ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ باغیوں کے واسطے کوئی جماعت نہ ہو۔ ف۔ ابن ابی شیبہ نے ضحاک سے روایت کی کہ جب طلحہ و زبیر وان کے ساتھیوں نے شکست کھائی تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا منادی کو اس نے پکارا کہ خبردار کوئی آنے والا اور کوئی بھاگنے والا قتل نہ کیا جائے اور کوئی دروازہ نہ کھولا جائے اور کوئی عورت یا مال حلال نہ سمجھا جائے۔

ابن ابی شیبہ نے عبد خیر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جمل کے روز فرمایا کہ کسی بھاگنے والے کا پیچھا مت کرو اور کسی مجروح کو قتل مت کرو اور جو شخص اپنے ہتھیار ڈال دے اس کو امان ہے۔ ابن ابی شیبہ نے محمد ابن علی ابن الحسین سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم البصرہ کو حکم دیا کہ ایک منادی نے پکارا کہ خبردار ہو کہ بھاگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے اور مجروح نہ قتل کیا جائے اور کوئی قیدی نہ قتل کیا جائے۔ اور جو شخص اپنا دروازہ بند کرے اور جو ہتھیار ڈال دے اس کو امان ہے اور آپ نے باغیوں کے اسباب میں سے کچھ نہیں لیا۔ وہکذا رواہ عبد الرزاق اور یہی بیہقی و حاکم نے حدیث ابن عمر سے روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے محمد ابن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم جمل کو باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے لشکر میں بانٹ دیئے اور ابن ابی شیبہ نے ابو البختری سے روایت کی کہ جب اہل جمل بھاگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جو شخص لشکر سے باہر ہو اس کا پیچھا مت کرو اور جو کچھ ہتھیار و گھوڑے ہوں وہ تمہارے ہیں اور کوئی عورت تمہارے واسطے نہیں ہے۔ اور جس عورت کا شوہر مارا گیا ہو وہ چار مہینہ دس دن عدت بیٹھے۔ پس آپ کے اہل لشکر نے جھگڑا کیا یا امیر المومنین ان کے خون ہم کو حلال ہیں اور ان کی عورتیں ہم کو حلال نہیں ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے غضبناک ہو کر فرمایا اپنی عورتیں لاؤ اور ام المؤمنین عائشہؓ پر قرعہ ڈالو کیونکہ وہ ان سب میں سردار ہیں پس اہل لشکر سمجھ گئے اور سبھوں نے عرض کیا کہ یا حضرت ہم اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے ہیں۔ کذا رواہ ابن ابی شیبہ بالجملہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ہر ایک قیدیوں کے بارے میں یہی حکم دیا کہ کوئی قتل نہ کیا جاوے اور اس کی وجہ یہی تھی کہ ان کے واسطے کوئی اور جماعت نہ تھی کہ وہاں رجوع کر کے پناہ لیتے۔ فان کانت یقتل الامام الاسیر وان شاء حبسہ لما ذکرنا ولانھم مسلمون والامام یعصم النفس والمال۔ اور اگر باغیوں کے واسطے کوئی جماعت پناہ و مددگار ہو تو امام کو روا ہے کہ قیدی کو قتل کر دے اور اگر چاہے اس کو قید رکھے کیونکہ اس سے شر دور رہے گا اور اس لئے کہ یہ لوگ مسلمان ہیں اور امام کا کام ہے کہ وہ جان و مال کی حفاظت کرے۔ ولا باس بان یقاتلوا بسلاحھم ان احتاج المسلمون الیہ وقال الشافعیؒ لا یجوز والکراع علی ھذا الخلاف لہ انہ مال مسلم فلا یجوز الانتفاع بہ الا بوضاہ ولنا ان علیاؓ قسم السلاح فیما بین اصحابہ بالبصرۃ وکانت قسمتہ للحاجۃ لا للتملیک ولان للامام ان یفعل ذلک فی مال العادل عند الحاجۃ ففی مال الباغی

اولیٰ والمعنی فیہ الحاق الضرر الادنی لدفع الاعلی۔ اور مضائقہ نہیں ہے کہ باغیوں کے ہتھیار لے کر ان کے ذریعہ سے قتال کریں بشرطیکہ مسلمانوں کو ان ہتھیاروں کی ضرورت ہو اور شافعیؒ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے اور گھوڑے اور اونٹوں میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اور امام شافعیؒ کی دلیل منع یہ ہے کہ یہ مسلمان کا مال ہے تو بغیر اس کی رضامندی کے اس سے نفع اٹھانا نہیں جائز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بصرہ میں ہتھیاروں کو اپنے اہل لشکر میں تقسیم کر دیا۔ (اور سواری کے جانوروں کو بھی تقسیم کر دیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد ابن الحنفیہ ف۔) اور آپ کی یہ تقسیم اہل لشکر کی ضرورت کے واسطے تھی اور ان کو مالک کر دینے کے واسطے نہیں تھی اس دلیل سے کہ امام کو ایسا کرنا ضرورت کے وقت اہل عدل کے مال میں جائز ہے تو باغیوں کے مال میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے اور اس میں کمتر بھید یہ ہے کہ کمتر ضرر لاحق کرنا بڑا ضرر دور کرنے کے واسطے ثابت ہے ف یعنی صرف ایک خاص گروہ باغیوں سے یہ ہتھیار اس واسطے لئے تاکہ عامہ مسلمانوں سے ان کا ضرر دور ہو۔ م ف: بلکہ ان ہتھیاروں سے باغی لوگ قتال کر کے گنہگار ہوتے تو ان کے ہتھیار لے لینے کا ضرر ان کو کمتر پہنچا اور گناہ کا ضرر عظیم ان سے دور ہو گیا اور اس سے ظاہر ہے کہ اگر باغی لوگ درحقیقت باغی نہ ہوں یعنی کسی دلیل و شبہہ کی وجہ سے وہ لوگ قتال کرتے ہوں تو ان کے ہتھیار لینا بھی جائز ہے کیونکہ ان کا شبہہ علم دقیق سے بعد تحقیق کے خطا ہے تو درحقیقت ان کا قتال بے فائدہ ہے۔ م۔ ویحبس الامام اموالهم ولا یردها علیهم ولا یقسمها حتی یتوبوا فیردها علیهم اما عدم القسمة فلما بیناه واما الحبس فلدفع شرهم بکسر شوکتهم ولهذا یحبسها عنهم وان کان لا یحتاج الیها الا انه یبیع الکراع لان حبس الثمن انظر والیسر اما الرد بعد التوبة فلاندفاع الضرورة ولا استغنام فیها۔ اور باغیوں کے مالوں کو امام روک رکھے اور باغیوں کو واپس نہ دے اور نہ اپنے لشکریوں میں تقسیم کرے یہاں تک کہ جب باغی توبہ کریں تو ان کو واپس دے پس لشکریوں میں تقسیم نہ کرنے کی دلیل تو ہم بیان کر چکے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد اور یہ کہ وہ مسلمانوں کا مال ہے اور رہا اس کو روک رکھنا تو باغیوں کی بدی دور کرنے کے واسطے ہے تاکہ ان کی شوکت و قوت ٹوٹے اسی وجہ سے وہ باغیوں کو نہ دے اگرچہ امام کو اس کی ضرورت نہ ہو مگر وہ سواری کے جانوروں کو فروخت کر کے ان کے دام رکھ چھوڑے کیونکہ دام رکھ چھوڑنا مناسب اور آسان ہے اور رہا بعد توبہ کے واپس دینا اس واسطے ہے کہ ضرورت دور ہو گئی اور یہ اموال کچھ مال غنیمت نہیں ہیں۔ قال وما جباه اهل البغی من البلاد التی غلبوا علیها من الخراج والعشر لم یاخذه الامام ثانیا لان ولایة الاخذ له باعتبار الحمایة ولم یحمهم فان کانوا صرفوه فی حقه اجزی من اخذ منه لوصول الحق الی مستحقه وان لم یکونوا صرفوه فی حقه فعلی اهله فیما بینهم وبین الله تعالیٰ ان یعیدوا ذلک لانه لم یصل الی مستحقه قال العبد الضعیف قالوا لا اعادة علیهم فی الخراج لانهم مقاتلة فکانوا مصارف وان کانوا اغنیاء وفی العشر ان کانوا فقراء فکذلک لانه حق الفقراء وقد بیناه فی الزکوٰة وفی المستقبل یاخذه الامام لانه یحمیهم فیه لظهور ولایته۔ اور باغی لوگوں نے جن ملکوں پر قابض ہو کر وہاں کا خراج و عشر جو کچھ وصول کیا بعد فتح کے امام اس کو دوبارہ نہیں لے گا کیونکہ امام کو ولایت وصول باعتبار حمایت کے ہے یعنی ان کی حمایت کرے تو ان سے خراج و عشر وصول کرے حالانکہ امام نے ان کی حمایت نہیں کی۔ پھر باغیوں نے اس مال کو جہاں صرف کرنا چاہئے وہاں صرف کیا تو جن لوگوں سے لیا گیا ان کو کافی ہو گیا کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہنچ گیا اور اگر باغیوں نے اس کو اپنے موقع پر نہیں صرف کیا تو جن لوگوں نے دیا ہے ان پر از راہ دیانت کے فیما بینهم وبین الله تعالیٰ یہ واجب ہوگا کہ دوبارہ اس کے مستحقین کو ادا کر دیں کیونکہ حق اپنے مستحق کو نہیں پہنچا۔ اور شیخ مصنفؒ

نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ خراج کے بارہ میں خراج دینے والوں پر دوبارہ دینا لازم نہیں ہے۔ کیونکہ خراج جہاں صرف کیا جاتا ہے وہ لڑنے والے سپاہیوں کو دیا جاتا ہے تو باغی لوگ بھی مستحق ہیں کیونکہ باغی لوگ بھی اہل جہاد و قتال ہیں تو خراج کے مصرف ہوئے اگرچہ تونگر ہوں اور عشر کی صورت میں اگر باغی لوگ فقیر ہوں تو بھی یہی حکم ہے کہ اعادہ لازم نہیں ہے کیونکہ اس زمانہ میں وہ ان کی حمایت کرے گا کیونکہ اس کی حکومت ظاہر ہوگئی۔ ومن قتل رجلا وهما من عسكر اهل البغى ثم ظهر عليهم فليس عليهم شئ لانه لاولاية لامام العدل حين القتل فلم ينعقد موجبا كالقتل فى دار الحرب اور اگر باغیوں کے لشکر میں سے ایک شخص نے دوسرے کو مار ڈالا پھر امام ان پر غالب ہوا تو قاتل پر قصاص یا دیت کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ قتل واقع ہونے کے وقت امام عادل کی ولایت ان پر نہیں تھی تو یہ قتل موجب قصاص یا دیت نہیں ہوا جیسے دار الحرب میں قتل واقع ہونے کا حکم ہے ف۔ یعنی دار الحرب میں دو شخص مسلمان میں سے ایک نے دوسرے کو مار ڈالا پھر قاتل دار الاسلام میں آیا تو قاتل سے قصاص یا دیت نہیں لی جائے گی۔ وان غلبوا على مصر فقتل رجل من اهل المصر رجلا من اهل المصر عمدا ثم ظهر على المصر فانه يقتص منه وتاويله اذا لم يجر على اهله احكامهم وازعجوا قبل ذلك وفى ذلك لم تنقطع ولاية الامام فيجب القصاص۔ اور اگر باغی لوگ کسی شہر پر غالب ہوئے پھر شہر کے ایک شخص نے شہری شخص کو عمداً مار ڈالا پھر امام عادل اس شہر پر غالب ہوا تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور فخر الاسلام نے اس کی تاویل یہ بیان کی کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ اس شہر پر باغیوں کے احکام جاری نہیں ہوئے بلکہ اس سے پہلے ہی باغی وہاں سے اکھاڑ دیئے گئے۔ اور صرف اتنی حالت تک امام کی ولایت وہاں سے منقطع نہ ہوگی تو قصاص واجب ہے ف۔ پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس شہر پر باغیوں کا تسلط پورا نہیں ہونے پایا۔ واذا قتل رجل من اهل العدل باغيا فانه يرثه فان قتله الباغى وقال قد كنت على حق وانا الآن على حق ورثه وان قال قتلته وانا اعلم انى على الباطل لم يرثه وهذا عند ابى حنيفة ومحمدؒ وقال ابو يوسفؒ لا يرث الباغى فى الوجهين وهو قول الشافعىؒ واصله ان العادل اذا اتلف نفس الباغى او ماله لا يضمن ولا ياثم لانه مامور بقتالهم دفعا لشرهم والباغى اذا قتل العادل لا يجب الضمان عندنا ويأثم وقال الشافعىؒ فى القديم انه يجب وعلى هذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد اتلف نفسا او مالا له انه اتلف مالا معصوما او قتل نفسا معصومة فيجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعة ولنا اجماع الصحابةؓ ورواه الزهرىؒ ولانه اتلف عن تاويل فاسد والفاسد منه ملحق بالصحيح اذا ضمت اليه المنعة فى حق الدفع كما فى منعة اهل الحرب وتاويلهم وهذا لان الاحكام لا بد فيها من الالزام او الالتزام ولا التزام لاعتقاد الاباحة عن تاويل ولا الزام لعدم الولاية لوجود المنعة والولاية باقية قبل المنعة وعند عدم التاويل ثبت الالتزام اعتقادا بخلاف الاثم لانه لا منعة فى حق الشارع اذا ثبت هذا فنقول قتل العادل الباغى قتل بحق فلا يمنع الارث ولابى يوسفؒ فى قتل الباغى العادل ان التاويل الفاسد انما يعتبر فى حق الدفع والحاجة ههنا الى استحقاق الارث فلا يكون التاويل معتبرا فى حق الارث ولهما فيه ان الحاجة الى دفع الحرمان ايضا اذ القرابة سبب الارث فيعتبر الفاسد فيه الا ان من شرطه بقاءه على ديانته فاذا قال كنت على الباطل لم يوجد الدفع فوجب الضمان۔

اگر اہل عدل میں سے ایک شخص نے اپنے مورث باغی کو قتل کیا تو بھی قاتل اسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے اپنے مورث عادل کو قتل کیا تو اس میں دو صورتیں ہیں. ایک یہ کہ باغی نے کہا کہ میں اس وقت بھی حق پر تھا اور میں اب بھی حق پر ہوں تو اس کا وارث ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ اس کو قتل کرنے کے وقت جانتا تھا کہ میں باطل پر ہوں تو اس کا وارث نہیں ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ باغی دونوں صورتوں میں وارث نہیں ہوگا اور یہی شافعی کا قول ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ عادل نے اگر باغی کا مال یا جان تلف کی تو ضامن نہیں ہوگا اور گنہگار بھی نہیں ہوگا کیونکہ اس کو باغیوں کے ساتھ قتل کرنے کا حکم ہے تاکہ باغیوں کا فتنہ دفع ہو. اور باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک ضمان واجب نہ ہوگی مگر گنہگار ہوگا. اور شافعیؒ نے اپنے قدیم قول میں کہا کہ ضمان بھی واجب ہوگی (اور یہی قول مالک ہے) اور اسی طرح مرتد نے اگر توبہ کرلی حالانکہ اس نے حالت ارتداد میں کوئی جان یا مال تلف کیا ہے تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے (اور اگر باغی کو منعت و قوت حاصل نہ ہو اور اس حالت میں اس نے کوئی جان یا مال تلف کیا تو بالاتفاق ضمان واجب ہے) پس شافعی کی دلیل یہ ہے کہ باغی نے مال محترم یا جان معصوم تلف کی تو اس پر ضمان واجب ہے جیسے منعت سے پہلے قتل کرنے میں واجب ہوتی ہے اور ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے جس کو امام زہری نے روایت کیا (وہ روایت یہ ہے کہ سلیمان ابن ہشام نے امام زہری کو لکھا کہ ایک عورت اپنے شوہر کے پاس سے نکل گئی اور دعوی کیا کہ میری قوم مشرک ہے اور خوارج میں جاکر مل گئی اور وہاں اس نے نکاح کر لیا پھر توبہ کر کے لوٹ آئی تو اس کا کیا حکم ہے. پس زہریؒ نے جواب میں لکھا کہ خوارج کا فتنہ جس وقت پھیلا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سے ایسے صحابہ غزوۂ بدر میں حاضر تھے پس ان سب کی رائے اس بات پر متفق ہوئی کہ اگر خوارج نے قرآن کی تاویل کے ساتھ کسی عورت کو حلال کر لیا تو اس پر حد نہیں ہے اور اگر کسی نفس کو قتل کرنا بتاویل قرآنی حلال سمجھ کر اس کو قتل کیا تو قصاص نہیں ہے. اور اگر خارجیوں کے پاس کسی مسلمان کا مال بعینہ پایا جاوے تو اس کو واپس دیا جاوے پس میرے علم میں یہ بات ہے کہ تم اس عورت کو اس کے شوہر کو واپس دو. اور اگر اس عورت کو کوئی شخص بدکاری کا بہتان لگادے تو اس کو حد قذف مارو. رواہ ابن ابی شیبۃ عن معمر عن الزہری. ت.

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ باغی نے تاویل فاسد پر تلف کیا اور فاسد تاویل بھی صحیح تاویل کے ساتھ مل جاتی ہے یعنی ضمان دور ہونے میں تاویل فاسد بمنزلہ تاویل صحیح کے ہے بشرطیکہ تاویل فاسد والوں کو قوت منعت حاصل ہو جیسے حربی کافروں اور ان کی تاویل میں جو منعت قوت کے ساتھ ہے یہی حکم ہے. (یعنی اگر حربیوں نے لڑائی میں مسلمان قتل کئے یا مال تلف کئے پھر سب مسلمان ہو گئے تو ان پر قصاص یا ضمان نہیں ہے) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ احکام میں الزام یا التزام ضرور ہے یعنی حاکم لازم کر دے یا اپنی خوشی سے لازم کرلے اور باغی نے التزام نہیں کیا کیونکہ وہ اپنی تاویل سے اہل عدل کا جان و مال مباح جانتا ہے اور باغی پر امام کی طرف سے بھی لازم کرنا نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ امام کی ولایت ان پر نہیں ہے کیونکہ ان کو دفعیہ کی قوت حاصل ہے اور جب تک کہ ان کو دفعیہ کی قوت حاصل نہ تھی اس وقت تک امام کی ولایت باقی تھی لہذا ضمان واجب ہونے کا حکم ہوتا تھا اور اسی طرح جب باغی نے تاویل نہ کی ہو تو التزام ثابت ہے یعنی اپنے اعتقاد میں وہ عادل کو قتل کرنا یا مال لینا حرام جانتا ہے (برخلاف گناہ کے کہ وہ ہر صورت سے ثابت ہے کیونکہ حق شرع میں منعت کا کچھ اعتبار نہیں جب یہ اصل ثابت

ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب عادل نے باغی کو قتل کیا تو یہ قتل برحق ہے تو عادل اس کی میراث سے محروم نہ ہوگا اور ابی یوسفؒ نے جو کہا کہ باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہر حال میں محروم ہے اس دلیل سے کہ تاویل فاسد کا اعتبار صرف ضمان دور ہونے میں ہے اور یہاں حاجت استحقاق ارث کی ہوتی ہے تو ارث کے بارہ میں تاویل فاسد کا اعتبار نہ ہوگا یعنی باغی قاتل اپنے مورث عادل کا وارث نہ ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ و محمدؒ کہتے ہیں کہ یہاں محرومی دور ہونے کی بھی حاجت ہے اس واسطے کہ باہمی قرابت سبب ارث ہے تو محرومی دور ہونے میں بھی تاویل فاسد معتبر ہوگی لیکن معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ درحقیقت وہ اس تاویل کو صحیح جانتا ہو یعنی کہے کہ میں اس وقت حق پر تھا لہذا اگر اس نے کہا کہ میں باطل پر تھا تو ضمان دور کرنے والی تاویل نہیں پائی گئی پس ضمان واجب ہو جائے گی یعنی پھر میراث سے بھی محروم ہو جائے گا۔ ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ باغی نے جس وقت قرآن و حدیث سے اپنے نزدیک ایک معنی نکالے اگرچہ وہ معنی درحقیقت اس کے فاسد سمجھ ہے لیکن اسی بناء پر جو اس نے جان و مال تلف کیا اس کا قصاص دور ہونے کے لئے یہ تاویل معتبر ہوگی کیونکہ جب کافر بعد لڑائی کے مسلمان ہو جائیں تو ان پر قصاص نہیں ہوتا اس وجہ سے کہ وہ اپنے اعتقاد میں شرک کو حق جانتا تھا حالانکہ وہ محض شیطان کی تاویل تھی جو معتبر ہوئی یعنی قصاص نہ لیا گیا تو باغی کی تاویل جو قرآن سے ہے اس بارہ میں بدرجۂ اولی معتبر ہوگی کہ اس سے قصاص نہ لیا جاوے رہا یہ کہ اگر اس نے لڑائی میں اپنے مورث کو قتل کیا اور قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے تو کیا یہ قاتل بھی محروم ہوگا یا نہیں حالانکہ اس میں کچھ خلاف نہیں کہ اگر امام کے ساتھ ایک شخص اہل عدل میں ہو اور اس کا باپ باغیوں کے ساتھ ہو پھر بیٹے کے ہاتھ سے باپ مارا گیا تو بالاتفاق بیٹا اس کی میراث سے محروم نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باغیوں کے ساتھ قتال کا حکم دیا۔ اور اگر باغی باپ کے ہاتھ سے بیٹا مارا گیا تو ابویوسف و شافعیؒ کے نزدیک باپ مطلقاً محروم ہوگا کیونکہ اس نے ناحق قتل کیا اور امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک اس کی تاویل فاسد یہاں بھی کارآمد ہوگی جیسے کفار کی بداعتقادی بعد مسلمان ہو جانے کے محروم نہیں کرتی ہے لہذا اگر باغی نے کہا کہ میں اس وقت بھی حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہوں یعنی جو حکم شرع میں نے سمجھا ہے یہی حق ہے تو وہ محروم نہ ہوگا اور اگر اب کہتا ہے کہ میں اس وقت باطل پر تھا تو گویا کہتا ہے کہ میں نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا پس محروم ہوگا۔ ویکرہ بیع السلاح من اهل الفتنة وفی عساکرهم لانه اعانة علی المعصية وليس ببيعه بالكوفة من اهل الكوفة ومن لم يعرفه من اهل الفتنة بأس لان الغلبة فی الامصار لاهل الصلاح وانما يكره بيع نفس السلاح لا بيع ما لا يقاتل به الابصنعة الا ترى انه يكره بيع المعازف ولا يكره بيع الخشب وعلى هذا الخمر مع العنب واضح ہو کہ اہل فتنہ کے ہاتھ اور ان کے لشکر میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے کیونکہ یہ گناہ پر مددگاری ہے اور کوفہ میں اہل کوفہ کے ہاتھ اور جس کو خوارج میں سے نہ پہچانتا ہو اس کے ہاتھ ہتھیار بیچنا کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ شہروں میں صالحین عادل غالب لوگ ہیں پھر مکروہ محض ہتھیاروں کا بیچنا ہے اور ایسی چیز جس سے بغیر بنائے ہوئے قتال نہیں ہو سکتا ہے اس کا بیچنا مکروہ نہیں ہے جیسے لوہا وغیرہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ طنبورہ وغیرہ بیچنا مکروہ ہے اور اس کی لکڑی بیچنا مکروہ نہیں ہے جس سے طنبورہ بنتا ہے اور یہی حال شراب کا انگور کے ساتھ ہے ف۔ یعنی شراب بیچنا حرام ہے حالانکہ انگور بیچنا جائز ہے۔

کتاب اللقیط

یہ کتاب لقیط کے بیان میں ہے۔ یعنی آدمی کا بچہ جو کسی مقام پر لاوارث پڑا ہو اور یہ دریافت نہ ہو کہ یہ کس شخص کا بچہ ہے۔ اللقیط سمی به باعتبار ماله لما انه یلقط والالتقاط مندوب الیه لما فیه من احیائه وان غلب علی ظنه ضیاعه فواجب۔ لقیط کا نام لقیط بلحاظ اس کے انجام کے رکھا گیا کیونکہ وہ ان سے اٹھا لیا جاتا ہے یعنی لقیط کے معنی لغت میں اٹھایا ہوا اور لقیط اٹھا لینا مستحب ہے کیونکہ اس میں اس کی پرورش ہے اور اگر دیکھنے والے کا غالب گمان یہ ہوا کہ میرے نہ اٹھانے سے یہ ضائع ہو جائے گا تو اس پر اٹھانا واجب ہے۔ قال اللقیط حر لان الاصل فی بنی آدم انما هو الحریة وکذا الدار دار الاحرار ولان الحکم للغالب۔ لقیط آزاد ہوتا ہے کیونکہ آدمی میں اصل آزادی ہے اور یوں ہی دارالاسلام بھی آزادوں کا ملک ہے اور اس واسطے کہ اکثر کے اعتبار سے حکم ہوتا ہے ف یعنی دارالاسلام میں اکثر لوگ آزاد ہیں تو انہیں کے لحاظ سے یہ بھی آزاد ہوگا اور اگر لقیط کے ساتھ کچھ مال ہو تو اس کا نان نفقہ اسی مال سے ہوگا اور ملتقط یعنی جو شخص اٹھا لایا ہے وہ اسی مال سے اس کی پرورش کرے رہا یہ کہ اگر اس کے ساتھ مال نہ ہو تو فرمایا۔ ونفقته فی بیت المال هو المروی عن عمرؓ وعلیؓ ولانه مسلم عاجز عن التکسب ولا مال له ولا قرابة فاشبه المقعد الذی لا مال له ولان میراثه لبیت المال والخراج بالضمان ولهذا کانت جنایته فیه والملتقط متبرع فی الانفاق علیه لعدم الولایة الا ان یامره القاضی به لیکون دینا علیه لعموم الولایة۔ اور اس کا نفقہ بیت المال میں ہوگا اور حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے یہی مروی ہے (چنانچہ مالک نے مؤطا میں اور عبدالرزاق نے مصنف میں روایت کیا۔ ت)

اور اس دلیل سے کہ لقیط ایک مسلمان ہے جو کمائی سے عاجز ہے اور اس کا مال نہیں اور نہ قرابت ہے تو ایسے لنجے کے مشابہ ہو گیا۔ جس کا کچھ مال نہ ہو یعنی جیسے لنجے کا نفقہ بیت المال میں ہوتا ہے اسی طرح لقیط کا بھی نفقہ بیت المال میں ہوگا اور اس دلیل سے کہ لقیط کی میراث بیت المال میں داخل ہوتی ہے حالانکہ جس کو حاصلات ملے وہی خرچہ اٹھا دے اسی واسطے لقیط اگر کوئی جرم کرتا ہے تو بیت المال اس کا خرچہ اٹھاتا ہے اور ملتقط جو کچھ اس کی پرورش میں خرچ کرے وہ احسان ہے کیونکہ ملتقط کو اس پر کوئی ولایت نہیں ہے۔ لیکن اگر قاضی اس کو یہ حکم دے دے کہ تو اس پر خرچ کرتا کہ تیرا خرچہ اس پر قرضہ رہے یعنی بعد بلوغ کے اس سے وصول کر لینا تو ایسا ہی ہوگا کیونکہ قاضی کی ولایت ہر شخص پر عام ہے ف اور اگر قاضی نے یہ نہیں کہا کہ تیرا خرچہ اس پر قرضہ رہے تو خالی پرورش کا حکم دینے سے اس پر قرضہ نہیں ہوگا یہی اصح ہے م ف۔ قال فان التقطه رجل لم یکن لغیره ان یاخذه منه لانه ثبت حق الحفظ له لسبق یده۔ پھر اگر کوئی شخص اس کو اٹھا لایا تو دوسرے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ملتقط سے لے لے کیونکہ ملتقط کے واسطے حق حفاظت حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ہاتھ پہلے پہنچ گیا ہے۔ فان ادعی انه ابنه فالقول قوله معناه اذا لم یدع ملتقط نسبه وهذا استحسان والقیاس ان لا یقبل قوله لانه یتضمن ابطال حق الملتقط وجه الاستحسان

انہ اقرار للصبی بما ینفعہ لانہ یتشرف بالنسب ویعیر بعدمہ ثم قیل یصح فی حقہ دون ابطال ید الملتقط وقیل یبتنی علیہ بطلان یدہ ولو ادعاہ الملتقط قیل یصح قیاسا واستحسانا والاصح انہ علی القیاس والاستحسان وقد عرف فی الاصل۔ پھر اگر کسی مدعی نے دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اسی کا قول قبول ہوگا اس کے معنی یہ ہیں کہ ملتقط نے اس کے نسب کا دعوی نہیں کیا بلکہ دوسرے نے دعوی کیا تو خالی دعوی سے نسب ثابت ہو جائے گا اور یہ استحسان ہے اور قیاس چاہتا تھا کہ اس کا قول قبول نہ ہو کیونکہ اس کا قول تو ملتقط کا حق مٹانے کو شامل ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا قول اس بچہ کے حق میں ایسے امر کا اقرار ہے جو اس کو نافع ہے کیونکہ نسب ثابت ہونے سے اس بچہ کی بزرگی بڑھتی ہے اور نہ ہونے سے اس کو شرم لاحق ہوگی۔ پھر ایک قول یہ ہے کہ مدعی کا دعوی صرف اس سے نسب ثابت ہونے میں صحیح ہوگا اور ملتقط کا قبضہ مٹانے میں معتبر نہ ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ نسب ثابت ہونے کی بناء پر ملتقط کا قبضہ بھی باطل ہو جائے گا اور اگر ملتقط نے اس کے نسب کا دعوی کیا تو کہا گیا کہ قیاساً واستحساناً صحیح ہے لیکن اصح یہ ہے کہ قیاساً نہیں صحیح ہے اور استحساناً صحیح ہے چنانچہ مبسوط میں مصرح ہے۔ وان ادعاہ اثنان ووصف احدھما علامۃ فی جسدہ فھو اولی بہ لان الظاھر شاھد لہ لموافقۃ العلامۃ کلامہ وان لم یصف احدھما علامۃ فھو ابنھما لاستوائھما فی السبب ولو سبقت دعوۃ احدھما فھو ابنہ لانہ ثبت حقہ فی زمان لامنازع لہ فیہ الا اذا اقام الآخر البینۃ لان البینۃ اقوی۔ اور اگر ملتقط کے سوائے دو شخصوں نے دعوی کیا اور دونوں میں سے ایک نے لقیط کے بدن میں کوئی علامت بیان کی تو وہی اولی ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے گواہ ہے کیونکہ یہ علامت اس کے کلام کے موافق ہے اور اگر کسی نے کوئی علامت بیان کی تو لقیط ان دونوں کا پسر قرار دیا جائے گا کیونکہ دعوی کرنے میں دونوں ایک ساتھ برابر ہیں اور اگر دونوں میں سے ایک نے پہلے دعوی کیا تو لقیط اسی کا بیٹا ہوگا کیونکہ اس کا حق ایسے وقت میں ثابت ہوا کہ اس کے ساتھ اس وقت کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا لیکن اگر دوسرے نے اپنے دعوی کے گواہ قائم کئے تو دوسرا مقدم ہو جائے گا کیونکہ گواہی اس سے اقوی دلیل ہے۔ واذا وجد فی مصر من امصار المسلمین او فی قریۃ من قراھم فادعی ذمی انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ وکان مسلما وھذا استحسان لان دعواہ تضمن النسب وھو نافع للصغیر وابطال الاسلام الثابت بالدار وھو یضرہ فصحت دعوتہ فیما ینفعہ دون ما یضرہ۔ اگر یہ لقیط مسلمانوں کے شہروں میں سے کسی شہر میں یا مسلمانوں کے گاؤں میں سے کسی گاؤں میں پایا گیا پھر ایک ذمی نے دعوی کیا کہ میرا بیٹا ہے تو ذمی سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا ولیکن یہ بچہ مسلمان ٹھہرایا جائے گا اور یہ دلیل استحسان ہے کیونکہ ذمی کے دعوی میں دو باتیں ہیں ایک نسب اور یہ اس بچہ کے واسطے نافع ہے اور دوم اس بچہ کا اسلام مٹانا جو بذریعہ دارالاسلام کے اس کو ثابت ہے اور یہ بچہ کے واسطے مضر ہے تو ذمی کا دعوی نسب کے بارہ میں صحیح ہوگیا جو بچہ کو نافع ہے اور اسلام مٹانے میں صحیح نہ ہوا جو اس کو مضر ہے۔ وان وجد فی قریۃ من قری اھل الذمۃ او فی بیعۃ او کنیسۃ کان ذمیا وھذا الجواب فیما اذا کان الواجد ذمیا روایۃ واحدۃ وان کان الواجد مسلما فی ھذا المکان او ذمیا فی مکان المسلمین اختلف الروایۃ واحدۃ وان کان الواجد مسلما فی ھذا المکان او ذمیا فی مکان المسلمین اختلف

الروایۃ فیہ ففی روایۃ کتاب اللقیط اعتبر المکان لسبقہ وفی کتاب الدعوی فی بعض النسخ اعتبر الواجد وھو روایۃ ابن سماعۃ عن محمدؒ لقوۃ الید الاتری ان تبعیۃ الابوین فوق تبعیۃ الدار حتی اذا سبی مع الصغیر احدھما یعتبر کافرا وفی بعض نسخہ اعتبر الاسلام نظرا للصغیر۔ اور اگر یہ لقیط ذمیوں کے کسی گاؤں یا بیعہ یا کنیسہ میں پایا گیا تو ذمی ہوگا پھر اگر پانے والا اسکا کوئی ذمی ہو تو بلا خلاف یہی ایک روایت ہے کہ لقیط ذمی ہوگا اور اگر پانے والا کوئی مسلمان ہو جس نے اسکو ذمیوں کے ان مقامات سے کسی جگہ پایا یا ذمی نے اسکو مسلمانوں کی کسی جگہ پایا تو ان دونوں صورتوں میں روایات مختلف ہیں چنانچہ کتاب اللقیط کی روایت میں پائے جانے کی جگہ پر اعتبار ہے یعنی اگر ذمیوں کی جگہ پر پایا گیا تو ذمی ہے اگرچہ مسلمان نے پایا ہو اور اگر مسلمانوں کی جگہ پر پایا گیا ہو تو مسلمان ہے اگرچہ ذمی نے پایا ہو اور کتاب الدعوی کی روایت میں بعض نسخوں میں پائے جانے والے کا اعتبار ہے یعنی اگر پانے والا ذمی ہو تو لقیط ذمی ہے اگرچہ اسنے مسلمانوں کی جگہ پایا ہو اور اگر پانے والا مسلمان ہے تو لقیط مسلمان ہے اگرچہ اسنے ذمیوں کی جگہ پایا ہو اور یہی ابن سماعہ امام محمدؒ سے روایت کی ہے کیونکہ قابض کے قبضہ کو قوت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ والدین کے تابع ہونے کو ملک کے تابع ہونے پر قوت ہے حتی کہ اگر صغیر کے ساتھ والدین میں سے کوئی شخص قید ہوا ہو تو بچہ کافر معتبر ہوگا اور کتاب الدعوی کے بعض نسخوں میں بچہ کی بھلائی کا لحاظ کرکے اسلام کا اعتبار کیا ہے یعنی خواہ مسلمان پاوے یا ذمی پاوے بچہ بہر حال مسلمان ہوگا کیونکہ اس کے حق میں یہی بہتر ہے۔ ومن ادعی ان اللقیط عبدہ لم یقبل منہ لانہ حر ظاھرا الا ان یقیم البینۃ انہ عبدہ اور جس شخص نے دعوی کیا کہ یہ لقیط میرا غلام ہے تو اس کا قول قبول نہیں ہوگا کیونکہ ظاہر میں یہ لقیط آزاد ہے لیکن اگر مدعی اپنے گواہ قائم کرے کہ یہ میرا غلام ہے تو گواہ قبول ہوں گے۔ فان ادعی عبد انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ لانہ ینفعہ وکان حرا لان المملوک قد تلد لہ الحرۃ فلا تبطل الحریۃ ظاھرۃ بالشک۔ اور اگر کسی غلام نے دعوی کیا کہ یہ لقیط میرا بیٹا ہے تو لقیط کا نسب اس غلام سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہ لقیط کے واسطے نافع ہے لیکن لقیط آزاد قرار پاوے گا۔ کیونکہ کبھی آزادہ عورت بھی مملوک کے واسطے بچہ جنتی ہے تو لقیط کی ظاہری آزادی بوجہ شک کے باطل نہ ہوگی۔ والحر فی دعوتہ اللقیط اولی من العبد والمسلم اولی من الذمی ترجیحا لما ھو الانظر فی حقہ۔ لقیط کے نسب کا دعوی کرنے میں اگر غلام و آزاد جمع ہوں تو غلام سے آزاد بہتر ہے یعنی آزاد سے ثابت کیا جائے گا اور غلام کا دعوی رد کر دیا جائے گا اور اسی طرح ذمی سے مسلمان بہتر ہے کیونکہ لقیط کے حق میں جو امر بہتر ہے اسی کو ترجیح ہوگی۔ وان وجد مع اللقیط مال مشدود علیہ فھو لہ اعتبارا للظاھر وکذا اذا کان مشدودا علی دابۃ وھو علیھا لما ذکرنا ثم یصرفہ الواجد الیہ بامر القاضی لانہ مال ضائع وللقاضی ولایۃ صرف مثلہ الیہ وقیل یصرفہ بغیر امر القاضی لانہ للقیط ظاھرا۔ اگر لقیط کے ساتھ میں لقیط پر بندھا ہوا کچھ مال پایا گیا تو وہ لقیط کا ہے یہ حکم بنظر ظاہر ہے اور اسی طرح اگر یہ مال ایسے جانور پر بندھا ہو جس پر لقیط پایا گیا ہے تو بھی یہ لقیط کا مال ہوگا کیونکہ ظاہر اسی کے واسطے شاہد ہے پھر جس شخص نے پایا ہے وہ اس مال کو قاضی کے حکم سے لقیط پر صرف کر دے کیونکہ اس مال کا کوئی مالک وحافظ نہیں پایا جاتا اور ایسا مال لقیط پر صرف کرنے کی ولایت قاضی کو حاصل ہے۔ اور بعض نے کہا کہ بغیر حکم قاضی کے صرف کر دے کیونکہ بظاہر وہ لقیط کا مال ہے۔ ولہ ولایۃ الانفاق وشراء مالا بد لہ منہ کالطعام والکسوۃ لانہ من الانفاق لہ۔ اور ملتقط کو یہ ولایت حاصل ہے کہ لقیط پر بطور نفقہ خرچ کرے اور جو چیز کہ لقیط کے واسطے ضروری ہو اس کو لقیط کے واسطے خریدے جیسے طعام ولباس کیونکہ یہ لقیط کے واسطے انفاق ہے۔ ولا یجوز تزویج الملتقط لانعدام سبب الولایۃ من القرابۃ والملک والسلطنۃ۔ ملتقط کا نکاح کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ولی ہونے کا سبب کہ قرابت وملکیت و

سلطنت ہے یہاں نادارد ہے ف تو ملتقط نے بغیر ولی ہونے کے لقیط کا نکاح کیا پس یہ نہیں جائز ہے۔

قال ولا تصرفہ فی مال اللقیط اعتبارا بالام وھذا لان ولایۃ التصرف لتثمیر المال وذلک یتحقق بالرای الکامل والشفقۃ الوافرۃ والموجود فی کل واحد منھما احدھما۔ اور ملتقط کا تصرف کرنا لقیط کے مال میں بقیاس ماں کے نہیں جائز ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ تصرف کی ولایت اس غرض سے ہوتی ہے کہ مال کی بڑھاد رہو اور مال کی بڑھادر کرنا دو باتوں سے ہوتا ہے ایک یہ کہ رائے کامل ہو اور دوم یہ کہ شفقت وافر ہو حالانکہ ملتقط اور ماں میں ہر ایک میں صرف ایک بات موجود ہے ف یعنی صغیر کی ماں میں اگرچہ شفقت ہے لیکن رائے ناقص ہے اسی طرح لقیط کے ملتقط میں اگرچہ رائے کامل ہے لیکن شفقت وافر نہیں ہے لہٰذا وہ لقیط کے مال میں خرید فروخت وغیرہ کا تجارتی تصرف نہیں کرتا۔ قال ویجوز ان یقبض لہ الھبۃ لانہ نفع محض ولھذا یملکہ الصغیر بنفسہ اذا کان عاقلا وتملکہ الام ووصیھا۔ اور ملتقط کے واسطے لقیط کے لئے ہبہ پر قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ محض نفع ہے اسی واسطے صغیر بذات خود قبضہ کر سکتا ہے بشرطیکہ عاقل ہو اور صغیر کی ماں کو اور ماں کے وصی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے۔ قال ویسلمہ فی صناعۃ لانہ من باب تثقیفہ وحفظ حالہ۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو کوئی پیشہ وہنر سیکھنے میں سپرد کرے کیونکہ یہ اس کی درستی وحفظ حال کی قسم سے ہے۔ قال ویواجرہ قال العبد الضعیف وھذا روایۃ القدوری رح فی مختصرہ وفی الجامع الصغیر لایجوز ان یواجرہ ذکرہ فی الکراھیۃ وھو الاصح وجہ الاول انہ یرجع الی تثقیفہ ووجہ الثانی انہ لا یملک اتلاف منافعہ فاشبہ العم بخلاف الام لانھا تملکہ علی ما نذکرہ فی الکراھیۃ ان شاء اللہ تعالی۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے دے۔

شیخ مصنف رح نے کہا کہ یہ قدوری نے اپنے مختصر میں روایت کیا اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ملتقط کو جائز نہیں ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے یہ کتاب الکراہیت میں مذکور ہے اور یہی قول اصح ہے اور روایت قدوری رح کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ دینے کا مرجع لقیط کی درستی ہے۔ اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ ہے کہ ملتقط کو اس کے منافع تلف کرنے کا اختیار نہیں ہے تو وہ چچا کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے چچا کو اختیار نہیں کہ اپنے صغیر بھتیجے کو اجارہ پر دے اسی طرح ملتقط کو لقیط کے حق میں اختیار نہیں ہے برخلاف ماں کے کیونکہ ماں کو اختیار ہے کہ اپنے صغیر بچہ کو اجارہ پر دے چنانچہ کتاب الکراہیت میں اس کو ہم ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

کتاب اللقطۃ

یہ کتاب لقطہ کے بیان میں ہے۔ لقطہ وہ مال ہے جو راستہ وغیرہ میں پڑا ہوا اٹھا لیا جاوے۔

قال اللقطۃ امانۃ اذا اشھد الملتقط انہ یاخذھا لیحفظھا ویردھا علی صاحبھا لان الاخذ علی ھذا الوجہ ماذون فیہ شرعا بل ھو الافضل عند عامۃ العلماء وھو الواجب اذا خاف الضیاع علی ما قالوا واذا کان کذلک لاتکون مضمونۃ علیہ وکذلک اذا تصادقا انہ اخذھا للمالک لان تصادقھما حجۃ فی حقھما فصار کالبینۃ ولو اقرانہ اخذہ لنفسہ یضمن بالاجماع لانہ اخذ مال غیرہ بغیر اذنہ وبغیر اذن الشرع وان لم یشھد الشھود علیہ وقال

الاخذ اخذته للمالك وكذبه المالك يضمن عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح لا يضمن والقول قوله لان الظاهر شاهد له لاختياره الحسبة دون المعصية ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ما يبرئه وهو الاخذ لمالكه وفيه وقع الشك فلا يبرأ وما ذكر من الظاهر يعارضه مثله لان الظاهر ان يكون المتصرف عاملا لنفسه ويكفيه في الاشهاد ان يقول من سمعتموه ينشد لقطة فدلوه علي واحدة كانت اللقطة او اكثر لانه اسم جنس۔ جس شخص نے مال لقطہ اٹھایا وہ اس کے پاس امانت ہے بشرطیکہ ملتقط نے گواہ کر لئے ہوں کہ میں اس کو اس واسطے لیتا ہوں تاکہ اس کی حفاظت کروں اور اس کے مالک کو واپس کر دوں کیونکہ ایسے طور پر اٹھا لینے کی شرعاً اجازت ہے۔ (کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو شخص لقطہ پاوے وہ دو عادل گواہ کرلے۔ رواہ اسحاق۔ ع۔) بلکہ عامۂ علماء کے نزدیک چھوڑنے سے اٹھا لینا بہتر ہے بلکہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ جب ضائع ہو جانے کا خوف ہو تو لے لینا واجب ہے۔ (جیسے مثلاً بکری ہو جس کی نسبت خوف ہو کہ بھیڑیا کھا جائے گا) اور جب یہ حال ہے تو وہ اٹھانے والے کے ذمے ضمانت نہ ہوگا۔ (حتی کہ اگر ضائع ہو جاوے تو ضامن نہیں ہے) اور اسی طرح اگر مالک نے ملتقط کی تصدیق کی کہ اس نے مالک کو پہنچانے کے لئے اٹھایا تھا تو بھی امانت ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا باہمی تصدیق کرنا ان دونوں کے حق میں حجت ہے تو گواہی کے مانند ہو گیا اور اگر ملتقط نے اقرار کیا کہ میں نے اپنے واسطے لیا تھا تو بالاجماع ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر کا مال بغیر اس کی اجازت اور بغیر شرعی اجازت کے لے لیا اور اگر ملتقط نے اٹھاتے وقت گواہ نہیں کئے پھر کہا کہ میں نے مالک کے واسطے اٹھایا تھا اور مالک نے اس کو جھٹلایا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ضامن ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ ضامن نہ ہوگا اور اسی کا قول قبول ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہے کیونکہ اس نے کار نیک اختیار کیا نہ بدکاری (یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے)

اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس نے سبب ضمان یعنی مال غیر لینے کا اقرار کیا پھر ایسی بات کا دعویٰ کیا جس سے وہ تاوان سے بری ہو یعنی میں نے اس مال کو اس کے مالک کے واسطے لیا تھا۔ پس اس میں شک پیدا ہو گیا تو اس کے اقرار سے جو تاوان اس پر یقینی ہو گیا تھا وہ شک کی وجہ سے بری نہ ہوگا اور ابو یوسف رح نے جو ظاہر حالت کا ذکر کیا تو ویسی ہی ظاہر حالت اس کی معارض موجود ہے یعنی بظاہر جو شخص کام کرتا ہے وہ اپنی ذات کے واسطے کرتا ہے اور واضح ہو کہ ملتقط کے واسطے گواہ کرنے میں اس قدر کافی ہے کہ ان سے کہے کہ تم جس شخص کو سنو کہ وہ اپنے لقطہ کے واسطے پکارتا ہے تو اس کو میری طرف راستہ بتلا دینا اور یہ بھی واضح ہو کہ یہ حکم عام ہے خواہ لقطہ ایک ہو یا زیادہ ہوں کیونکہ لقطہ اسم جنس ہے۔ ف ملتقط کو چاہیے کہ اس کی شناخت کراوے۔ قال فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها اياما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا۔ قال العبد الضعيف وهذه رواية عن ابي حنيفة رح وقوله اياما معناه على حسب ما يرى الامام وقدره محمد رح في الاصل بالحول من غير تفصيل بين القليل والكثير وهو قول مالك والشافعي رح لقوله عليه السلام من التقط شيئا فليعرفه سنة من غير فصل وجه الاول ان التقدير بالحول ورد في لقطة كانت مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة وما فوقها في معنى الالف في تعلق القطع به في السرقة وتعلق استحلال الفرج به وليست في معناها في حق تعلق الزكوٰة فاوجبنا التعريف

بالحول احتیاطا وما دون العشرۃ لیس فی معنی الالف بوجہ ما فوضنا الی رای المبتلی بہ وقیل الصحیح ان شیأمن ھذہ المقادیر لیس بلازم ویفوض الی رای الملتقط یعرفہا الی ان یغلب علی ظنہ ان صاحبہا لایطلبہا بعد ذلک ثم یتصدق بہ وان کانت اللقطۃ شیالاتبقی عرفہ حتی اذا خاف ان یفسد تصدق بہ وینبغی ان یعرفہا فی الموضع الذی اصابہا وفی الجامع فان ذلک اقرب الی الوصول الی صاحبہا وان کانت شیأ یعلم ان صاحبہا لایطلبہا کالنواۃ وقشور الرمان یکون القاؤہ اباحۃ حتی جاز الانتفاع بہ من غیر تعریف ولکنہ مبقی علی ملک مالکہ لان التملیک من المجھول لایصح ۔ پھر اگر لقطہ دس درم سے کم ہو تو چند روز اس کی شناخت کراوے اور اگر دس درم یا زیادہ ہو تو ایک سال اس کی شناخت کرا دے، شیخ مصنفؒ نے کہا کہ یہ ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے۔ (اور ظاہر الروایۃ میں قلیل وکثیر سب کے واسطے ایک سال شناخت ہے۔ع۔) اور یہ جو کہا کہ چند روز اس کی شناخت کرا دے تو معنی یہ ہیں کہ جس قدر امام کی رائے ہو اتنے دن تک شناخت کراوے۔ اور امام محمدؒ نے مبسوط میں ایک سال کی مقدار بیان کی بدون تفصیل قلیل وکثیر کے اور یہی مالک وشافعیؒ کا قول ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص لقطہ اٹھا دے تو اس کو ایک سال شناخت کراوے۔ رواہ اسحاق۔

اور اس میں قلیل وکثیر کی کوئی تفصیل نہیں اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ ایک سال کی مقدار ایسے لقطہ میں وارد ہوا ہے جو سو دینار قیمتی ہزار درم کا تھا اور ہم نے دس درم و اس سے زیادہ کو بھی ہزار کے معنی میں اس راہ سے لیا کہ دس درم چوری پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور دس درہم مہر پر عورت حلال ہو جاتی ہے ولیکن زکوۃ متعلق ہونے کے حق میں دس درم بمعنی ہزار درم نہیں ہوتے ہیں۔ پس احتیاطا ہم نے دس درم ہی میں بھی ایک سال شناخت واجب کی اور جو مقدار کہ دس درم سے کم ہو وہ کسی راہ سے ہزار کے معنی میں نہیں ہے تو اس کے شناخت کا اندازہ ہم نے اٹھانے والے کی رائے پر چھوڑا اور بعض نے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ ان مدتوں میں کوئی مقدار لازمی نہیں ہے بلکہ ملتقط کی رائے پر سپرد ہے کہ وہ برابر شناخت کرا دے۔ یہاں تک کہ اس کے غالب گمان میں یہ بات آوے کہ اب اس کے بعد اس کا مالک تلاش نہیں کرے گا پھر اس کو صدقہ کر دے۔ اور اگر لقطہ کوئی ایسی چیز ہو جو باقی نہیں رہ سکتی ہے تو جتنی دیر تک ٹھہر سکے اس کی شناخت کرا دے۔ پھر جب اس کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو اس کو صدقہ کر دے اور چاہئے کہ اس کی شناخت اس جگہ پکارے جہاں پائی ہے اور ایسی جگہوں میں جہاں لوگوں کا مجمع ہوتا ہے۔ (جیسے بازاریں ومسجدوں کے دروازے وغیرہ) کیونکہ ایسا کرنے میں اس کے مالک کو پہنچنے کی زیادہ امید ہے اور اگر لقطہ ایسی چیز ہو جس کی نسبت یہ معلوم ہے کہ اس کا مالک تلاش نہیں کرے گا جیسے چھوارے کی گٹھلیاں وانار کے چھلکے تو ان کا پھینک دینا مباح کر دینے کے معنی میں ہے۔ حتی کہ بغیر شناخت کئے اس سے نفع اٹھانا جائز ہے ولیکن وہ اپنے مالک کے ملک پر باقی رہے گی کیونکہ غیر معلوم شخص کو مالک کر دینا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ قال فان جاء صاحبہا والا تصدق بہا ایصالا للحق الی المستحق وھو واجب بقدر الامکان وذلک بایصال عینہا عند الظفر بصاحبہا وایصال العوض وھو الثواب علی اعتبار اجازتہ التصدق بہا وان شاء امسکہا رجاء الظفر بصاحبہا ۔ پھر اگر لقطہ کا مالک آیا تو اس کو دے دے اور اگر نہ آیا تو اس کو صدقہ کر دے تاکہ مستحق کو اس کا حق پہنچ جاوے اور یہ بقدر امکان واجب ہے خواہ اس طرح کہ بعینہ لقطہ دیدے

جبکہ اس کا مالک مل جاوے یا اس کا عوض یعنی ثواب پہنچا وے بشرطیکہ مالک کی طرف سے اجازت معتبر رہے اور چاہے اس کو اپنے پاس رکھے اس امید پر کہ شاید اس کا مالک آجاوے۔ قال فان جاء صاحبها یعنی بعد ما تصدق بها فهو بالخیار ان شاء امضی الصدقة وله ثوابها لان التصدق وان حصل باذن الشرع لم یحصل باذنه فیتوقف علی اجازته والملك یثبت للفقیر قبل الاجازة فلا یتوقف علی قیام المحل بخلاف بیع الفضولی لثبوته بعد الاجازة فیه وان شاء ضمن الملتقط لانه سلم ماله الی غیره بغیر اذنه الا انه باباحة من جهة الشرع وهذا لاینافی الضمان حقا للعبد کما فی تناول مال الغیر حالة المخمصة وان شاء ضمن المسکین اذا هلك فی یده لانه قبض ماله بغیر اذنه وان کان قائما اخذه لانه وجد عین ماله - پھر اگر لقطہ کا مالک ایسی حالت میں آیا کہ ملتقط اس کو صدقہ کر چکا ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے صدقہ کو جائز رکھے اور مالک کو اس کا ثواب ملے گا۔ کیونکہ صدقہ دینا اگرچہ باجازت شرع ہو مگر مالک کی اجازت نہیں پائی گئی اور فقیر کی ملکیت اس کی اجازت سے پہلے ثابت ہو گئی تو محل صدقہ قائم ہونے پر موقوف نہیں رہے گی بخلاف بیع فضولی کے کیونکہ ملک اجازت کے بعد ثابت ہوتی ہے اور اگر مالک چاہے تو ملتقط سے اپنا تاوان لے لے کیونکہ ملتقط نے بغیر اس کی اجازت کے اس کا مال فقیر کو دے دیا مگر شرع کی جانب سے مباح ہو کر ایسا کیا ہے اور شرعی اجازت ہونا بنظر بندہ کے حق کے تاوان لازم ہونے کو منافی نہیں ہے جیسے اضطرار و مخمصہ کی حالت میں غیر کا مال کھا لینا شرعاً مباح ہے مگر اس شرط سے کہ مالک کو اس کا تاوان دے دے۔ اور لقطہ کے مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے فقیر سے اپنا تاوان لے لے جبکہ فقیر کے پاس وہ مال تلف ہو گیا ہو کیونکہ فقیر نے اس کے مال پر بغیر اس کی اجازت کے اس پر قبضہ کیا۔ اور اگر فقیر کے پاس قائم ہو تو وہ اپنا مال لے لے کیونکہ اس نے اپنا عین مال پایا۔ قال ویجوز الالتقاط فی الشاة والبقر والبعیر وقال مالك والشافعیؒ اذا وجد البعیر والبقر فی الصحراء فالترك افضل وعلی هذا الخلاف الفرس لهما ان الاصل فی اخذ مال الغیر الحرمة والاباحة مخافة الضیاع واذا کان معها ما یدفع عن نفسها یقل الضیاع ولکنه یتوهم فیقضی بالکراهة والندب الی الترك ولنا انها لقطة یتوهم ضیاعها فیستحب اخذها وتعریفها صیانة لاموال الناس کما فی الشاة - بکری اور گائے اور اونٹ کو بطور لقطہ کے پکڑ لینا جائز ہے اور مالک و شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر اونٹ وگائے کو جنگل میں پاوے تو چھوڑ دینا افضل ہے۔ (اور یہی قول احمد ہے) اور یہی اختلاف گھوڑے میں ہے اور مالک و شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ غیر کا مال لینے میں اصل یہ کہ حرام ہے اور مباح ہونا صرف اس کے ضائع ہونے کے خوف سے ہے اور جب لقطہ کے ساتھ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی ذات سے ضرر دفع کر سکے جیسے گائے و اونٹ میں ہے تو ضائع ہونے کا کم خوف ہے لیکن وہم باقی ہے تو یہ حکم دیا جائے گا کہ پکڑنا مکروہ ہے اور چھوڑنا اچھا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اونٹ اور گائے بھی ایک لقطہ ہے جس کے ضائع ہونے کا خوف ہے تو اس کا لے لینا اور شناخت کرانا مستحب ہے تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں جیسے بکری میں حکم ہے ف ولیکن حدیث زید بن خالد میں ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لقطہ دریافت کیا تو فرمایا کہ ایک سال شناخت کر پھر اس نے پوچھا کہ بھٹکی ہوئی بکری کا کیا حکم ہے تو فرمایا کہ اس کو پکڑ لے وہ تیری ہے یا تیرے بھائی کی ہے یعنی اصلی مالک کی ہے یا بھیڑیے کی ہے۔ اب پھر اس نے پوچھا کہ یا رسول اللہ بھٹکے ہوئے اونٹ کا کیا حکم

ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غصہ ہوگئے یہاں تک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہوگئے اور فرمایا کہ تیرا اس سے کیا تعلق ہے کہ اس کے ساتھ اس کا حذار و سقاء خود موجود ہے یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو پا دے۔ رواہ البخاری۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم آپ نے ایسی صورت میں فرمایا کہ اونٹ کے ضائع ہونے کا خوف نہ تھا پس جب خوف ہو تو اس کا پکڑ لینا اولیٰ ہے۔ فان انفق الملتقط علیها بغیر اذن الحاکم فهو متبرع لقصور ولایته عن ذمة المالك وان انفق بامره کان ذلك دینا علی صاحبها لان للقاضی ولایة فی مال الغائب نظرا له وقد یکون النظر فی الانفاق علی ما نبین۔ پھر اگر ملتقط نے اس جانور لقطہ کو بغیر قاضی کے نفقہ دیا یعنی دانہ چارہ دیا تو وہ احسان کرنے والا ہوگا اس واسطے کہ مالک کے ذمہ سے اس کی ولایت قاصر ہے اور اگر قاضی کے حکم سے اس کو نفقہ دیا ہو تو وہ جانور کے مالک پر قرضہ ہوگا کیونکہ غائب کے مال میں اس کی بہتری کی نظر سے قاضی کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور غائب کی بھلائی کبھی اس کے جانور کو نفقہ دینے میں ہوتی ہے چنانچہ ہم اس کو بیان کریں گے۔ واذا رفع ذلك الی الحاکم نظر فیه فان کان للبهیمة منفعة اجرها وانفق علیها من اجرتها لان فیه ابقاء العین علی ملکه من غیر الزام الدین علیه وکذلك یفعل بالعبد الآبق۔ اور جب لقطہ جانور کا معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جائے تو وہ اس کو دیکھے پس اگر اس جانور کی کوئی منفعت ہو تو اس کو کرایہ پر دے دے اور اس کے کرایہ سے اس کو دانہ چارہ دے کیونکہ ایسا کرنے میں مالک کا مال عین اس کے ملک پر باقی رہے گا بغیر اس کے کہ مالک پر قرضہ چڑھے۔ اور بھاگے ہوئے غلام کے حق میں بھی قاضی ایسا ہی کرے گا ف یعنی اگر کسی کا غلام بھاگ گیا اور دوسرے شہر میں اس کو کسی نے پکڑا پس اگر بغیر حکم قاضی اس کو نفقہ دے تو یہ احسان ہے یعنی مالک پر یہ قرضہ لازم نہ ہوگا۔ اور اگر قاضی کے پاس پیش کیا تو قاضی اس کو دیکھے کہ اگر غلام کو کوئی ہنر ایسا آتا ہے جو مزدوری میں قبول کیا جائے تو اجرت پر دے کہ اس کی مزدوری سے اس کو نفقہ دے جیسے جانور کی صورت میں بیان ہوا۔ وان لم یکن لها منفعة وخاف ان تستغرق النفقة قیمتها باعها وامر بحفظ ثمنها ابقاء له معنی عند تعذر ابقائه صورة۔ اور اگر اس لقطہ جانور کی کوئی منفعت نہ ہو مثلاً بے دودھ کی بکری ہے اور قاضی کو خوف ہوا کہ نفقہ اس کی تمام قیمت کو گھیرے گا تو اس کو فروخت کر کے اس کے دام رکھ چھوڑنے کا حکم کرے تاکہ من حیث المعنی باقی رہے جبکہ من حیث الصورت رکھنا متعذر ہے ف یعنی اس کی مالیت باقی رہے جبکہ بعینہ باقی نہیں رہ سکتی ہے اور یہ اس وقت کہ اس کا فروخت کرنا بہتر ہو۔ وان کان الاصلح الانفاق علیها اذن فی ذلك وجعل النفقة دینا علی مالکها لانه نصب ناظرا وفی هذا نظر من الجانبین قالوا انما یامر بالانفاق یومین او ثلثة ایام علی قدر ما یری رجاء ان یظهر مالکها فاذا لم یظهر یامر ببیعها لان دارة النفقة مستاصلة فلا نظر فی الانفاق مدة مدیدة قال رح وفی الاصل شرط اقامة البینة وهو الصحیح لانه یحتمل ان یکون غصبا فی یده ولا یامر فیه بالانفاق وانما یامر به فی الودیعة فلا بد من البینة لکشف الحال ولیست البینة تقام للقضاء وان قال لا بینة لی یقول القاضی له انفق علیه ان کنت صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالك ان کان صادقا ولا ترجع ان کان غاصبا وقوله فی الکتاب وجعل النفقة دینا علی صاحبها اشارة الی انه انما یرجع علی المالك بعد ما حضر ولم تبع اللقطة اذا شرط القاضی الرجوع علی المالك وهذه الروایة وهو الاصح۔ اور اگر حاکم کے نزدیک بہتر یہ ہو کہ اس جانور کو نفقہ دیا جائے تو ملتقط کو اس کی اجازت دے دے اور جانور کے مالک پر قرضہ قرار دے کیونکہ حاکم تو نگاہ رکھنے

والا اقرار دیا گیا ہے۔ اور ایسا کرنے میں دونوں کے حق میں بہتری کی نگاہ ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ صرف دو یا تین دن جس قدر اس کی رائے میں آوے ملتقط کو چارہ دانہ دینے کا حکم دے اس امید پر کہ شاید اس کا مالک ظاہر ہو۔ پھر جب ظاہر نہ ہو تو اس جانور کو فروخت کرنے کا حکم دے کیونکہ برابر نفقہ جاری رکھنا اس جانور کو کھو دینے گا تو مدت دراز تک نفقہ دینے میں کوئی بہتری کی نظر نہیں ہے۔ اور مصنفؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ نے مبسوط میں شرط لگائی کہ نفقہ کا حکم اس وقت دے گا کہ ملتقط گواہ قائم کرے۔ اور یہی قول صحیح ہے کہ شاید یہ جانور اس کے قبضہ میں غصب ہو حالانکہ غصب کی صورت میں قاضی نفقہ دینے کا حکم نہیں کرے گا بلکہ صرف امانت کی صورت میں یہ حکم کرے گا تو گواہی ضرور ہے تاکہ حال کھلے اور یہ گواہی کچھ اس واسطے نہیں ہے کہ حکم قاضی ثابت ہو جس میں مدعا علیہ منکر کی ضرورت ہے) اور اگر ملتقط نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں تو قاضی اس کو کہے گا کہ اگر تو اپنے قول میں سچا ہے تو اس کو دانہ چارہ دے۔ پس اگر سچا ہو گا تو مالک سے یہ خرچہ واپس لے گا اور اگر غاصب ہو گا تو نہیں واپس لے گا اور کتاب میں جو یہ فرمایا کہ قاضی یہ نفقہ اس کے مالک پر قرضہ قرار دے تو اس قول میں اشارہ ہے کہ ملتقط جب حاضر ہوا اور لقطہ فروخت نہ کیا گیا اور قاضی نے نفقہ کا حکم دیا تو ملتقط اپنا خرچہ مالک جانور سے جب ہی واپس لے سکتا ہے کہ قاضی نے بطور قرضہ کے مالک سے واپس لینے کی شرط کر دی ہو اور یہی روایت اصح ہے ف اور اگر صرف نفقہ دینے کا حکم کیا اور مالک پر قرضہ نہ ٹھہرایا تو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ قال فاذا حضر یعنی المالک فللملتقط ان یمنعها منه حتی یحضروا النفقة لانه یحیی بنفقته فصار کانه استفاد الملك من جهته فاشبه المبیع واقرب من ذلك راد الابق فان له الحبس لاستیفاء الجعل لما ذکرنا ثم لا یسقط دین النفقة بهلاکه فی ید الملتقط قبل الحبس ویسقط اذا هلك بعد الحبس لانه یصیر بالحبس شبیه الرهن۔ پھر اس طرح حکم قاضی کے بعد جب مالک حاضر ہو تو ملتقط کو اختیار ہے کہ لقطہ اس کو دینے سے روکے یہاں تک کہ وہ ملتقط کا نفقہ حاضر کرے۔ کیونکہ اس کے نفقہ سے لقطہ زندہ رہا تو گویا ملتقط نے مالک کی جانب سے ملک حاصل کی پس مبیع کے مشابہ ہو گیا (یعنی گویا لقطہ بقدر نفقہ کے مبیع ہے) اور اس سے قریب وہ شخص ہے جو بھاگے ہوئے غلام کو پھیر لایا کیونکہ اس کو بھی غلام روک لینے کا اختیار ہے تاکہ اپنا جعل حاصل کرے اور اس کی وجہ یہ ہے جو مذکور ہوئی۔ پھر اگر روکنے سے پہلے ملتقط کے قبضہ میں مال لقطہ تلف ہو گیا تو اس کا قرضہ نفقہ ساقط نہ ہو گا اور اگر روکنے کے بعد تلف ہوا تو ساقط ہو جائے گا کیونکہ روکنے سے وہ رہن کے مشابہ ہو گیا ف اور مال مرہون جب مرتہن کے پاس تلف ہوتا ہے تو قرضہ کے عوض تلف ہوتا ہے۔ قال ولقطة الحل والحرم سواء وقال الشافعی یجب التعریف فی لقطة الحرم الی ان یجیء صاحبها لقوله علیه السلام فی الحرم ولا یحل لقطتها الا لمنشدها ولنا قوله علیه السلام اعرف عفاصها ووکاءها ثم عرفها سنة من غیر فصل ولانها لقطة وفی التصدق بعد مدة التعریف ابقاء ملك المالك من وجه فیملکه کما فی سائرها وتاویل ما روی انه لا یحل الالتقاط الا للتعریف والتخصیص بالحرم لبیان انه لا یسقط التعریف فیه لمکان انه للغرباء ظاهرا۔ اور حرم مکہ کا لقطہ اور اس کے باہر حل کا لقطہ دونوں یکساں ہیں اور شافعیؒ نے فرمایا کہ حرم کے لقطہ

شناخت کرانا یہاں تک واجب ہے کہ اس کا مالک آجاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم کے بارہ میں فرمایا کہ اور اس کا لقطہ نہیں حلال ہے مگر اس شخص کے واسطے جو اس لقطہ کو شناخت کرادے رواہ البخاری ومسلم۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لقطہ اٹھانے والے کو فرمایا کہ تو اس کا ظرف اور اس کی بندش محفوظ کر لے پھر اس کو ایک سال پکار دے رواہ الستۃ۔ حالانکہ کوئی تفصیل حل د حرم کی نہیں فرمائی اور اس دلیل سے لقطہ حرم بھی ایک لقطہ ہے اور شناخت پکارنے کی مدت کے بعد صدقہ کرنے میں ایک طرح کی ملک اس کے مالک کے واسطے باقی رکھنا ہوتا ہے تو دوسرے لقطوں کی طرح اس میں بھی مالک ہو جائیگا۔ اور جو حدیث شافعیؒ نے روایت کی اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا لقطہ اٹھانا حلال نہیں ہے مگر وہی شخص اٹھاوے جو اس کو شناخت کراوے اور حرم کی تخصیص صرف اس امر کو ظاہر کرنے کے واسطے ہے کہ حرم کے لقطہ میں بھی شناخت کرانا ساقط نہ ہوگا اس وہم سے کہ بظاہر یہ مسافروں کا مقام ہے فـــ یعنی یہاں حج کرنے والے دور سے آتے ہیں تو ظاہر اکسی مسافر کا مال گر گیا لیکن پکارنے و شناخت کرانے میں کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس کا لوٹنا معلوم پس حدیث سے حکم دیدیا کہ یہ وہم ساقط ہے اور پکارنا واجب ہے۔ لیکن ظاہر حدیث کا سیاق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز خطبہ بلند ارشاد فرمایا جس میں مذکور ہے کہ اللہ عزوجل نے آسمانوں و زمین کی پیدائش کے روز حرام کر دیا پس وہ اللہ تعالیٰ کی حرمت سے قیامت تک حرام ہے اس کے کانٹے نہ کاٹے جاویں اور اس کا شکار نہ بھڑکایا جاوے اور اس کا لقطہ نہ اٹھاوے مگر وہ شخص جو اس کی شناخت کراوے۔ الحدیث۔

اور ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ اس کا لقطہ حلال نہیں ہے مگر اس شخص کو جو اس کی شناخت کرادے رواہ البخاری ومسلم۔ واذا حضر رجل فادعی اللقطۃ لم تدفع الیہ حتی یقیم البینۃ فان اعطی علامتہا حل للملتقط ان یدفعہا الیہ ولا یجبر علی ذلک فی القضاء وقال مالک والشافعی یجبر والعلامۃ مثل ان یسمی وزن الدراہم وعددہا ووکاءہا ووعاءہا لہما ان صاحب الید ینازعہ فی الید ولا ینازعہ فی الملک فیشترط الوصف لوجود المنازعۃ من وجہ ولا تشترط اقامۃ البینۃ لعدم المنازعۃ من وجہ ولنا ان الید حق مقصود کالملک فلا یستحق الا بحجۃ وہو البینۃ اعتبارا بالملک الا انہ یحل لہ الدفع عند اصابۃ العلامۃ لقولہ فان جاء صاحبہا وعرف عفاصہا وعددہا فادفعہا الیہ وہذا للاباحۃ عملا بالمشہور وہو قولہ علیہ السلام البینۃ علی المدعی الحدیث۔

اور جب کسی شخص نے حاضر ہو کر لقطہ کا دعویٰ کیا تو اس کو نہ دیا جائیگا یہاں تک کہ گواہ قائم کرے پھر اگر اس نے کوئی علامت بیان کی تو ملتقط کو حلال ہے کہ اس کو دیدے ولیکن قاضی دینے پر مجبور نہیں کرے گا۔ اور امام مالک و شافعی نے کہا کہ مجبور کرے گا۔ اور علامت بتلانے کی مثال یہ ہے کہ درموں کا وزن و شمار اور ظرف کی شکل اور گرہ کی ہیئت بیان کرے اور مالک و شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ملتقط اس کے ساتھ قبضہ میں جھگڑا کرتا ہے اور ملکیت میں جھگڑا نہیں کرتا ہے تو وصف لقطہ شرط ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا ہے اور گواہ قائم کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا نہیں ہے ف یعنی جب ملتقط کو ملکیت میں دعویٰ نہیں ہے بلکہ صرف قبضہ کا دعویٰ ہے تو گواہوں کی ضرورت نہیں بلکہ مالک اپنے لقطہ کی شناخت بیان کر دے پس حاکم دیدینے پر مجبور کرے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قبضہ بھی مثل ملک کے ایک حق مقصود ہے۔

تو مدعی بدون حجت کے اس کا مستحق نہ ہوگا اور حجت یہاں گواہی ہے بقیاس ملک کے (تو بدون گواہی کے اس پر لازم نہیں)، لیکن جس وقت علامت ٹھیک بیان کر دے تو ملتقط کو مالک کے حوالہ کر دینا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر اس کا مالک آوے اور اس کے ظرف و شمار کو بتلا دے تو اس کو دے دے رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی ۔ اور یہ حکم بطور اباحت ہے یعنی اس کو دینا مباح ہے اور لازم نہیں ہے تاکہ حدیث مشہور پر عمل باقی رہے اور حدیث مشہور وہ ہے جس میں بیان فرمایا کہ مدعی پر گواہ ہیں اور منکر پر قسم ہے ف الحاصل اگر مالک نے گواہ قائم کئے تو قاضی بھی دینے کا حکم کرے گا اور اگر فقط ٹھیک علامت بیان کی تو ملتقط مختار ہے اور اس کو دے دینا مباح ہے ۔ ویاخذ منه كفيلا اذا كان يدفعها اليه استيثاقا وهذا بلاخلاف لانه ياخذ الكفيل لنفسه بخلاف التكفيل لوارث غائب عنده واذا صدقه قيل لا يجبر على الدفع كالوكيل بقبض الوديعة اذا صدقه وقيل يجبر لان المالك ههنا غير ظاهر والمودع مالك ظاهرا ۔ اور مالک لقطہ سے ایک کفیل لے لے یعنی جب اس کو لقطہ دے تو اس وقت مضبوطی کے واسطے کفیل لے لے اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات کے واسطے کفیل لیتا ہے بخلاف وارث غائب کے لئے کفیل لینے کے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں ہے ۔ (یعنی اگر زید مرا اور اس کی میراث اس کے قرض خواہوں و وارثوں میں تقسیم کی گئی تو امام کے نزدیک قرض خواہ یا وارث سے کوئی کفیل نہیں لیا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک لیا جائے گا کہ شاید کوئی قرض خواہ یا وارث دیگر ظاہر ہو۔ ع ۔) اور اگر ملتقط نے مالک مدعی کی تصدیق کی کہ تو مالک ہے تو کہا گیا کہ لقطہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسے ودیعت وصول کرنے کی وکیل ہیں جبکہ امانت دار اس کی تصدیق کرے (یعنی مثلاً امانت دار کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں مالک کی طرف سے اس کی ودیعت تجھ سے واپس لینے کا وکیل ہوں اور امین نے کہا کہ بیشک تو وکیل ہے تو بھی امین پر جبر نہیں ہے کہ اس کو ودیعت دے دے۔ ع ۔) اور کہا گیا کہ ملتقط پر دینے کے واسطے جبر کیا جائے گا کیونکہ یہاں مالک ظاہر نہیں ہے اور ودیعت کا مالک ظاہر ہے ف یعنی ودیعت کی صورت میں مالک معلوم ہے اور جو شخص آیا وہ وکیل ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ وکیل کو نہ دے اور لقطہ کی صورت میں کوئی مالک ظاہر نہیں ہے تو محتمل ہے کہ یہی مدعی مالک ہو اور جب ملتقط نے اقرار کر لیا تو ملتقط پر اس کا اقرار حجت ہو گیا ۔ ولا يتصدق باللقطة على غنى لان المامور به هو التصدق لقوله عليه السلام فان لم يات يعنى صاحبها فليتصدق به والصدقة لا تكون على غنى فاشبه الصدقة المفروضة ۔ اور اگر مالک نہ ملے تو لقطہ کو کسی تونگر پر صدقہ نہ دے کیونکہ حکم تو صدقہ کر دینے کا ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر مالک نہ آوے تو اس کو صدقہ کر دے رواہ الدارقطنی ۔ اور تونگر پر صدقہ نہیں ہوتا ہے تو اس کا حکم صدقہ مفروضہ یعنی زکوٰۃ کے مشابہ ہو گیا ۔ وان كان الملتقط غنيا لم يجز له ان ينتفع بها وقال الشافعیؒ يجوز لقوله عليه السلام فى حديث ابى فان جاء صاحبها فادفعها اليه والا فانتفع بها وكان من المياسير ولانه انما يباح للفقير حملا له على رفعها صيانة لها والغنى يشاركه فيه ولنا انه مال الغير فلا يباح الانتفاع به الا برضاه لاطلاق النصوص والاباحة للفقير لما رويناه او بالاجماع فيبقى ما رواه على الاصل والغنى محمول على الاخذ لاحتمال افتقاره فى مدة التعريف والفقير قد يتوانى لاحتمال

استغنائه فيها وانتفاع ابي رض كان باذن الامام وهو جائز باذنه - اور اگر ملتقط تونگر ہے تو اس کو لقطہ سے خود نفع اٹھانا جائز نہیں اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نفع اٹھانا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ اگر اس لقطہ کا مالک آجائے تو اس کو دے دے ورنہ خود اس سے نفع حاصل کر۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ حالانکہ کعب ابن مالک تونگر صحابہ میں سے تھے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ فقیر کو لقطہ اس وجہ سے مباح ہوتا ہے تاکہ لقطہ کی حفاظت کے واسطے اٹھالینے پر آمادہ کیا جائے۔ اور اس معنی میں تونگر بھی اس کا مشارک ہے یعنی جب تونگر کو اس کے ملنے کی امید ہو جائے گی تو وہ بھی اٹھا دے گا تاکہ مفت ضائع نہ ہو۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لقطہ غیر کا مال ہے تو اس سے نفع اٹھانا بغیر اس کی رضامندی کے مباح نہیں ہے کیونکہ اطلاق آیات اور حدیث سے یہی حکم ثابت ہوتا ہے اور فقیر کے واسطے مباح ہونا اس وجہ سے کہ صدقہ کرنے کا حکم ہے یعنی یہ فقیر بھی محل صدقہ ہے اور اس وجہ سے کہ فقیر ملتقط کے واسطے بالاجماع حلال ہے تو فقیر کے سوائے جو کوئی زیادہ اصلی حکم پر رہا یعنی اس کو غیر کا مال بغیر اجازت کے حلال نہیں ہے۔ اور غنی کو اس کے اٹھالینے پر اس واسطے آمادگی ہوگی شاید وہ سال بھر کی مدت میں جب تک شناخت کرائی جاتی ہے محتاج ہو جائے اور فقیر بھی کبھی سستی کرتا ہے اس خیال سے کہ شاید اتنی مدت میں تونگر ہو جائے یعنی تونگر و فقیر دونوں میں یہ احتمال قائم ہے کہ اٹھانے میں اس کو مل جائے اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو نفع اٹھانا امام کی اجازت سے تھا یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی تھی اور امام کی اجازت سے تونگر کو بھی نفع اٹھانا جائز ہے فتسے یہ جواب اس بناء پر ہے کہ ابیؓ ابن کعب تونگر تھے۔ اور اس بناء پر ہے کہ حدیث میں یہ خطاب ابی کعب کو فرمایا تھا حالانکہ ان دونوں باتوں میں کلام ہے۔ کیونکہ حدیث ابوطلحہ میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی کہ لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون۔ یعنی تم ابرار کے درجہ کو نہیں پہونچو گے یہاں تک کہ جس چیز کو محبوب رکھتے ہو اس سے اللہ کی راہ میں خرچ کرو، تو ابوطلحہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ اس طرح ارشاد فرماتا ہے اور مجھ کو اپنے اموال میں سے یہ باغ بیرحاء بہت محبوب ہے پس میں آپ کو گواہ کرتا ہوں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے اور چونکہ میں اس کو پوشیدہ نہیں رکھ سکتا تھا تو حضور میں ظاہر کیا پس جو آپ کی رائے ہو وہ کیجئے آپ بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ یہ بہت نافع مال ہے اور میری رائے یہ ہے کہ تو اس کو اپنے محتاج قرابتیوں میں صدقہ کرے۔ پس ابوطلحہ نے اس کو ابیؓ ابن کعب اور حسان ابن ثابت میں تقسیم کیا اور یہ حدیث صحیح میں مروی ہے۔ پس یہ دلیل ہے کہ ابی ابن کعب محتاج تھے لیکن یہ احتمال ہے کہ شاید لقطہ کا قصہ بعد تونگری کے واقع ہوا ہو۔ ابن الہمامؒ نے فرمایا کہ شک واحتمال کے باوجود استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اس کے تونگری کا اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوتا ہے جو اپنے روزینہ میں محتاج نہ ہو اگرچہ اس کے پاس زائد مال بقدر نصاب نہ ہو جو زکوٰۃ میں تونگر ہو جائے حالانکہ لقطہ میں ایسا ہی تونگر مراد ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو۔ پس ابیؓ ابن کعب ایسے تونگر نہ تھے بلکہ خوشحال بمعنی اول تھے علاوہ اس کے امر دوم یہ کہ یہ خطاب ابی ابن کعب کو نہیں تھا بلکہ کسی نے لقطہ کا حکم پوچھا تھا اس کو ارشاد فرمایا مگر ابی ابن کعب نے روایت کر دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ احتمال صحیح نہیں ہے کیونکہ ابیؓ ابن کعب کا لقطہ پانا روایت ترمذی میں مصرح ہے اور ابوداؤد نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ ایک

پس حضرت سیدۃ النساء کے پاس آئے تو دیکھا کہ حضرت حسنؓ و حسینؓ روتے ہیں
پس پوچھا کہ یہ دونوں کیوں روتے ہیں حضرت سیدہؓ نے کہا کہ بھوک سے روتے ہیں۔ پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ باہر گئے تو بازار میں آپ نے ایک دینار پایا پس آپ اس کو حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے اور حال بیان کیا تو آپ نے کہا کہ فلاں یہودی کے پاس جا کر ہمارے واسطے آٹا لائیے جب آپ اس کے پاس گئے تو اس نے کہا کہ تم ان صاحب کے داماد ہو جو اپنے آپ کو پیغمبر کہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں تو اس نے کہا کہ آٹا بھی لے جاؤ اور اپنا دینار بھی لے جاؤ پھر حضرت سیدہؓ نے فرمایا کہ فلاں قصاب کے پاس جا کر ایک درم کا گوشت لائیے پس آپ دینار کو رہن کر کے گوشت لائے اور حضرت سیدہؓ نے پکا کر تیار کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آدمی بھیج کر بلوایا پس عرض کیا کہ یارسول اللہ یہ قصہ واقع ہوا۔ پس اگر یہ حلال ہو تو ہم لوگ کھائیں آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا نام لے کر کھاؤ پس کھانے لگے اتنے میں ایک غلام اللہ تعالیٰ واسلام کا واسطہ دے کر دینار پکارتا آیا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیج کر اس کو بلوایا تو اس نے بیان کیا کہ بازار میں مجھ سے گر گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اے علیؓ تم قصاب کے پاس جا کر کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجھ کو کہتے ہیں کہ دینار مجھے بھیج دے اور تیرا درم مجھ پر ہے پس اس نے بھیج دیا تو آپ نے غلام کو دے دیا۔ ورواہ عبدالرزاق واسحاق والبزار والبولیلی۔ اور ظاہر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے پہلے بازار میں پکار دیا ہو پھر لا کر خرچ کیا اور صحاح کی بعض روایات میں بجائے دینار کے درم ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ وان کان الملتقط فقیرا فلاباس بان ینتفع بھا لما فیہ من تحقیق النظر من الجانبین ولھذا جاز الدفع الی فقیر غیرہ وکذا اذا کان الفقیر اباہ او ابنہ او زوجتہ وان کان ھو غنیا لما ذکرنا واللہ اعلم۔ اور اگر ملتقط فقیر ہو تو مضائقہ نہیں کہ لقطہ سے خود نفع اٹھاوے کیونکہ اس میں ملتقط و اصلی مالک دونوں کے حق میں درحقیقت بھلائی کی نظر ہے اور اسی واسطے اپنے سوائے دوسرے فقیر کو بھی دینا جائز ہے اور اسی طرح اگر ملتقط کا باپ یا بیٹا یا زوجہ فقیر ہو تو اس کو دینا جائز ہے اگرچہ ملتقط خود تونگر ہو کیونکہ اس میں بھی جانبین کے واسطے بہتری ہے واللہ تعالیٰ اعلم ف: نقیر کے واسطے بہتری کی نظر یہ ہے کہ اس کو لقطہ اٹھانے اور حفاظت و شناخت کرانے کی تکلیف میں اس لقطہ سے نفع مل گیا اور ثواب اس کے مالک کو مل گیا۔

کتاب الاباق

یہ کتاب اباق کے بیان میں ہے۔ اباق۔ غلام کا اپنے مولیٰ کے پاس سے بھاگ جانا۔ جعل۔ وہ حق مقرری جو غلام کو پکڑ کر اس کے مولیٰ کے پاس پھیر لانے والے کے واسطے مولیٰ پر شرعاً لازم ہے۔ رضخ۔ جو مسافت سفر سے کم دوری سے پھیر لانے والے کو دینا چاہیئے جس کی مقدار جعل سے کم ہے اور کوئی مقدار خاص نہیں ہے بھگوڑے غلام کو پھیر لانے میں ثواب بھی ہے اور چاہیئے کہ غلام کو پکڑتے وقت گواہ کر لے کہ میں اس کے مولیٰ کو واپس دینے کے واسطے اس کو گرفتار کرتا ہوں۔ الآبق اخذہ افضل فی حق من یقوی علیہ لما فیہ من احیاءہ واما الضال فقد قیل کذلک وقد قیل ترکہ افضل لانہ لایبرح مکانہ فیجدہ المالک ولا کذلک الآبق ثم اخذ الآبق یاتی بہ الی السلطان لانہ لایقدر علی حفظہ بنفسہ بخلاف اللقطۃ ثم اذا دفع الآبق الیہ یحبسہ ولو دفع الضال لایحبسہ لانہ لایومن

علی الآبق الاباق ثانیاً بخلاف الضال ۔ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ لینا افضل ہے ہر ایسے شخص کے حق میں جو اس کے پکڑنے پر قادر ہو کیونکہ اس میں غلام کے مولیٰ کا حق زندہ کرنا ہوتا ہے (کیونکہ مولیٰ اس غلام سے محروم ہو چکا گویا اس کا غلام مر گیا ۔ ع ۔) اور رہا وہ غلام جو راہ بھول کر بھٹک گیا ہو تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اس میں بھی یہی حکم ہے یعنی اس کا پکڑ لینا افضل ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا چھوڑ دینا افضل ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں جائے گا تو اس کا مالک اس کو پا جائے گا اور بھاگے ہوئے غلام کا یہ حال نہیں ہے پھر بھگوڑے کو پکڑنے والا اس کو سلطان یا نائب یا قاضی کے پاس لاوے کیونکہ وہ بذات خود اس کی حفاظت نہیں کر سکتا ہے بخلاف لقطہ کے ۔ پھر جب وہ بھگوڑے کو سلطان کے پاس لایا تو سلطان اس بھگوڑے کو قید خانہ میں رکھے گا اور اگر راہ بھٹکے ہوئے غلام کو لایا تو اس کو قید نہیں کرے گا کیونکہ بھگوڑے سے دوبارہ بھاگنے کا خوف ہے اور راہ بھٹکے ہوئے سے یہ خوف نہیں ہے ۔ قال ومن ردّ آبقا علی مولاہ من مسیرۃ ثلثۃ ایام فصاعداً فله علیه جعله اربعون درهما وان رده لاقل من ذلك فبحسابه وهذا استحسان والقیاس ان لایکون له شیٔ الا بالشرط وهو قول الشافعی رح لانه متبرع بمنافعه فاشبه العبد الضال ولنا ان الصحابة رضوان الله علیهم اتفقوا علی وجوب اصل الجعل الا ان منهم من اوجب اربعین ومنهم من اوجب مادونها فاوجبنا الاربعین فی مسیرة السفر ومادونها فیما دونه توفیقا وتلفیقا بینهما ولان ایجاب الجعل اصله حامل علی الردادِ الحسبیة نادرة فتحصل صیانة اموال الناس والتقدیر بالسمع ولا سمع فی الضال فامتنع ولان الحاجة الی صیانة الضال دونها الی صیانة الآبق لانه لایتواری والآبق یختفی ویقدر الرضخ فی الرد عما دون السفر باصطلاحهما ویفوض الی رای القاضی وقیل یقسم الاربعون علی الایام الثلثة اذ هی اقل مدة السفر ۔ اور جو شخص بھگوڑے غلام کو اس کے مولیٰ کے پاس تین روز کی مسافت یا زیادہ دوری سے پھیر لایا تو مولیٰ پر اس کے واسطے چالیس درم جعل ہے اور اگر اس سے کم مسافت سے پھیر لایا تو اس کے حساب سے مستحق ہوگا ۔ (مثلاً ایک دن کی مسافت ہو تو چالیس کی ایک تہائی کا مستحق ہے) اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہ ہو مگر جبکہ مولیٰ نے شرط کر دی ہو (مثلاً کہا ہو کہ جو شخص میرا غلام پھیر لاوے اس کے واسطے اس قدر مال ہے) اور یہی شافعی رح کا قول ہے کیونکہ پھیر لانے والے نے اپنے کام میں یہ احسان کیا تو راہ بھولے ہوئے غلام کے مشابہ ہو گیا یعنی اگر راہ بھولے ہوئے غلام کو واپس لاوے تو کچھ مستحق نہیں ہے ۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اصل جعل واجب ہونے پر اتفاق کیا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ بعضوں نے چالیس درم واجب کئے اور بعض نے اس سے کم واجب کئے پس ہم نے دونوں میں توفیق دینے کے واسطے مسافت سفر میں چالیس درم واجب کئے اور بعض نے اس سے کم میں کم واجب کئے ۔ چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر شہر میں سے لایا تو دس درم اور اگر باہر سے لایا تو چالیس درم ہیں اور چالیس کے آثار کو عبدالرزاق والطبرانی وابن ابی شیبہ نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ۔ مف ۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جعل واجب ہونا دراصل پھیر لانے پر آمادہ کرنے والا ہے کیونکہ خالی ثواب پر یہ کام کرنا نادر ہے ۔ پس جعل واجب ہونے سے لوگوں کے اموال محفوظ ہوں گے اور اس کی مقدار معین

کرنا صرف روایت کے سننے پر ہے جو بھاگے ہوئے غلام میں معلوم ہوئی اور راہ بھولے ہوئے غلام میں کچھ منقول نہیں ہے تو اس میں مقدار مقرر کرنا ممتنع ہے اور اس واسطے کہ راہ بھولے ہوئے کی حفاظت کی حاجت بھاگے ہوئے سے کم ہے کیونکہ راہ بھولا ہوا روپوش نہیں ہوتا اور بھاگا ہوا چھپتا ہے اور جب سفر سے کم مسافت پر پھیر لایا تو مال دونوں کی رضامندی پر ہے یا قاضی کی رائے پر ہے (اور مشائخ نے کہا کہ قاضی کی رائے پر ہونا اشبہ ہے۔ مف) اور کہا گیا کہ چالیس درم کو تین دن پر تقسیم کیا جائے کیونکہ یہی کمتر مدت سفر ہے تو پس جتنی مسافت ہو اسی حساب سے دیا جائے۔ قال وان کانت قیمتہ اقل من اربعین یقضی لہ بقیمتہ الا درہما قال رض وھذا قول محمد رح وقال ابو یوسف رح لہ اربعون درھما لان التقدیر بھا ثبت بالنص فلا ینقص عنھا ولھذا لا یجوز الصلح علی الزیادۃ بخلاف الصلح علی الاقل لانہ حط منہ ومحمد رح ان المقصود حمل الغیر علی الرد لیحیی مال المالک فینقص درھم لیسلم لہ شیٔ تحقیقا للفائدۃ واما ام الولد و المدبر فی ھذا بمنزلۃ القن اذا کان الرد فی حیوۃ المولیٰ لما فیہ من احیاء ملکہ ولو رد بعد مماتہ لاجعل فیھما لانھما یعتقان بالموت بخلاف القن ولو کان الراد ابا المولیٰ او ابنہ وھو فی عیالہ او احد الزوجین علی الآخر فلا جعل لان ھؤلاء یتبرعون بالرد عادۃ ولا یتناولھم اطلاق الکتاب۔ اور اگر اس غلام کی قیمت چالیس سے کم ہو تو پھیر لانے کے واسطے غلام کی قیمت کا ایک درم کم کر کے حکم دیا جائے گا۔ شیخ مصنف رح نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف رح نے فرمایا کہ لانے والے کے لئے چالیس درم کا حکم ہوگا کیونکہ یہ اندازہ بنص حدیث ثابت ہوا تو اس سے کم نہ کیا جائے گا اسی وجہ سے چالیس سے زیادہ پر صلح کرنا اس وجہ سے جائز ہے کہ لانے والے نے اپنے حق میں سے کچھ چھوڑ دیا۔ اور امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ جعل کا مقصود یہ ہے کہ غیر کو پھیر لانے پر آمادگی ہو تاکہ مالک کا مال تلف ہونے سے بچے تو مال کی قیمت سے ایک درم کم کر دیا جائے تاکہ مالک کو بھی کچھ فائدہ باقی رہے۔ اور اگر ام ولد یا مدبر بھاگے تو جعل کے حق میں وہ بھی بمنزلہ محض مملوک کے ہے بشرطیکہ مولیٰ کی زندگی میں پھیر لاوے کیونکہ اس میں مولیٰ کی ملکیت زندہ ہوتی ہے۔ اور اگر مولیٰ کی وفات کے بعد پھیر لایا تو ام ولد و مدبر کی صورت میں کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں بعد موت کے آزاد ہو جاتے ہیں بخلاف محض مملوک کے کہ وہ آزاد نہیں ہوتا اور اگر پھیر لانے والا ایک غلام کا باپ یا بیٹا ہو جو اس کے عیال میں ہے یا شوہر و زوجہ میں سے کوئی دوسرے کا غلام پھیر لایا تو کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ عادت جاری ہے کہ یہ لوگ بطور احسان کے پھیر لاتے ہیں تو کتاب مطلق حکم ان لوگوں کو شامل نہ ہوگا۔ قال وان ابق من الذی ردہ فلا شیٔ علیہ لانہ امانۃ فی یدہ لکن ھذا اذا اشھد وقد ذکرناہ فی اللقطۃ قال رض وذکر فی بعض النسخ انہ لاشیٔ لہ وھو صحیح ایضا لانہ فی معنی البائع من المالک ولھذا کان لہ ان یحبس الآبق حتی یستوفی الجعل بمنزلۃ البائع یحبس المبیع لاستیفاء الثمن وکذلک اذا مات فی یدہ لاشیٔ علیہ لما قلنا۔ جو شخص بھگوڑے غلام کو پھیرے لاتا تھا اگر وہ اس کے ہاتھ سے بھاگ گیا تو پھیر لانے والے پر کچھ نہیں ہے کیونکہ اس کے قبضہ میں امانت تھا لیکن امانت اس وقت ہوگا کہ جب اس نے غلام کو گرفتار کرنے کے وقت گواہ کر لئے ہوں کہ میں اس کے مالک کو پھیرنے کے واسطے پکڑتا ہوں اور ہم اس کو لقطہ میں بیان کر چکے ہیں۔ مصنف نے فرمایا بعض نسخوں میں یہ مذکور ہے کہ پھیر لانے کے واسطے کچھ نہیں ہے اور یہ بھی نسخہ صحیح ہے یعنی جب اس کے

پاس سے غلام بھاگ گیا تو اس کو کچھ جعل نہیں ملے گا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ بیچنے والے کے معنی میں ہے یعنی جب تک مالک کے سپرد نہ کرے تب تک کچھ مستحق نہ ہوگا اور اسی واسطے پھیر لانے والے کو اختیار رہے کہ اپنا جعل وصول کرنے تک بھگوڑے غلام کو اپنے پاس روک رکھے جیسے بائع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقد دام وصول کرنے تک مبیع مشتری کو دینے سے روکے اور اسی طرح اگر پھیر لانے والے کے قبضہ میں وہ غلام مرگیا تو بھی اس پر کچھ واجب نہیں ہے ف ۔ یعنی وہ غلام کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ امین ہے یا اس نے اپنے حق سے روکا ہے اور واضح ہو کہ پھیر لانے والے نے جب غلام اس کے مالک کو سپرد کیا اس طرح کہ اپنا قبضہ اس پر سے اٹھالیا اور مولیٰ اس پر قبضہ کرسکتا ہے تو وہ قابض ہوگیا۔ قال ولو اعتقه المولى كما لقيه صار قابضا بالاعتاق كما في العبد المشتري وكذا اذا باعه من الراد لسلامة البدل له والرد وان كان له حكم البيع لكنه بيع من وجه فلا يدخل تحت النهي الوارد عن بيع ما لم يقبض فجاز۔ اور اگر ملاقات ہوتے ہی مولیٰ نے اس کو آزاد کردیا تو آزاد کرنے کی وجہ سے قابض ہوگیا یعنی جعل واجب ہوگا جیسے خریدے ہوئے غلام میں ہوتا ہے (یعنی مشتری نے اس کو آزاد کیا تو قابض ہوگیا اور بائع کے دام واجب ہوئے) اور اسی طرح اگر مالک نے پھیر لانے والے کے ہاتھ اس کو فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ جعل کے دام اس کو مسلم ہوئے اور واپسی کے واسطے اگرچہ بیع کا حکم ہے ولیکن وہ صرف ایک وجہ سے بیع ہے تو غیر مقبوض کی فروخت سے جو ممانعت وارد ہے اس کے تحت میں یہ صورت داخل نہ ہوگی۔

قال وينبغي اذا اخذه ان يشهد انه ياخذه ليرده فالاشهاد حتم فيه عليه على قول ابي حنيفة ومحمد حتى لو رده من لم يشهد وقت الاخذ لا جعل له عندهما لان ترك الاشهاد امارة انه اخذه لنفسه وصار كما اذا اشتراه من الاخذ او اتهبه او ورثه فرده على مولاه لا جعل له لانه رده لنفسه الا اذا اشهد انه اشتراه ليرده فيكون له الجعل وهو متبرع في اداء الثمن۔ اور گرفتار کرنے والے کو چاہئے کہ بھگوڑے کو پکڑتے وقت گواہ کرلے کہ میں اس کو اس کے مالک کو واپس دینے کو پکڑتا ہوں پس ابوحنیفہ ومحمدؒ کے قول پر بھگوڑے غلام کو پکڑنے میں اس پر گواہ کرلینا واجب ہے حتیٰ کہ جس نے پکڑتے وقت گواہ نہ کئے ہوں وہ اگر واپس لادے تو اس کے واسطے جعل نہ ہوگا کیونکہ گواہ کرنے کو چھوڑنا اس امر کی علامت ہے کہ اس نے اپنے واسطے پکڑا تھا تو ایسا ہوگیا جیسے اس نے گرفتار کرنے والے سے خرید کر یا ہبہ میں لے کر یا میراث پاکر پھر اس کے مالک کو واپس دیا تو اس کے واسطے جعل نہیں ہے کیونکہ اس نے اپنی ذات کے واسطے لے کر واپس دیا ہے لیکن اگر خرید کے وقت گواہ کرلئے ہوں کہ میں اس واسطے خریدتا ہوں تاکہ اس کے مالک کو واپس دوں تو اس کو جعل ملے گا مگر دام ادا کرنے میں وہ احسان کرنے والا ہوگا۔

فان كان الآبق رهنا فالجعل على المرتهن لانه احيى ماليته بالرد وهي حقه اذ الاستيفاء منها والجعل بمقابلة احياء المالية فيكون عليه والرد في حيوة الراهن وبعده سواء لان الرهن لا يبطل بالموت وهذا اذا كانت قيمته مثل الدين او اقل منه فان كانت اكثر فبقدر الدين عليه والباقي على الراهن لان حقه بالقدر المضمون فصار كثمن الدواء وتخليصه عن الجناية بالفداء وان كان مديونا فعلى المولى ان اختار قضاء الدين وان بيع بدئ بالجعل والباقي للغرماء لانه مؤنة الملك والملك فيه كالموقوف فيجب على من يستقر له وان كان جانيا فعلى المولى ان اختار الفداء لعود المنفعة اليه وعلى الاولياء ان اختار الدفع لعودها اليهم وان كان موهوبا فعلى الموهوب له وان رجع الواهب في هبته بعد الرد لان المنفعة للواهب ما حصلت بالرد بل بترك الموهوب له التصرف فيه بعد الرد وان كان

لصبی فالجعل فی مالہ لانہ مؤنۃ ملکہ وان ردہ وصیۃ فلاجعل لہ لانہ ھوالذی یتولے الرد فیہ۔ اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام کسی کے پاس رہن تھا تو واپس لانے کا جعل مرتہن کے ذمہ ہے کیونکہ واپس لانے والے نے اس کی مالیت زندہ کردی حالانکہ مالیت حق مرتہن ہے اس واسطے کہ رہن کا روپیہ اسی مالیت سے حاصل ہو سکتا ہے اور مالیت زندہ کرنے کے مقابل میں جعل واجب ہے تو مرتہن کے ذمہ ہوا اور راہن کی زندگی میں واپس لادے یا اس کی موت کے بعد واپس لادے دونوں برابر ہیں کیونکہ راہن کی موت سے رہن باطل نہیں ہوتا اور مرتہن پر جعل ہونا اس صورت میں ہے کہ اس غلام کی قیمت مثل قرضہ کے یا کم ہو اور اگر قرضہ سے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ کے مرتہن پر ہے اور باقی راہن پر ہے کیونکہ حق مرتہن اسی قدر ہے جس قدر اس کی ضمانت میں ہے تو اس کا حکم ایسا ہو گیا جیسے دوا کی قیمت اور جرم سے چھوٹنے کا فدیہ (یعنی اگر غلام مرہون نے خطا سے کسی کو قتل کیا یا بیمار ہو گیا تو فدیہ یا دوا کے دام بقدر حق مرتہن کے مرتہن پر ہیں اور باقی راہن پر ہیں۔ ایسا ہی یہاں ہوگا) اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام قرضدار ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر مولی نے اس کا قرضہ ادا کرنا اختیار کیا تو پھیر لانے والے کا جعل مولی پر ہے اور اگر یہ غلام قرضہ میں فروخت کیا گیا تو پہلے جعل ادا کر دیا جاوے اور باقی قرض خواہوں کا ہوگا کیونکہ جعل تو اس ملکیت پر بار خرچ ہے اور ملکیت بمنزلہ موقوف کے ہے۔ پس جس کے واسطے ملکیت قرار پاوے اسی پر جعل واجب ہوگا یعنی جب فروخت قرار پائے تو جعل اس کے داموں پر ہے اور اگر اس غلام نے خطا سے قتل کرنے کا جرم کیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر مولی نے اس کا فدیہ دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل مولی پر ہوگا کیونکہ واپسی کا نفع اسی کو پہنچا ہے اور اگر مولی نے اولیاء مقتول کو یہ غلام دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل اولیاء مقتول پر ہے کیونکہ پھیر لانے کی منفعت انہیں کو پہنچی اور اگر یہ غلام ہبہ کیا ہوا ہو تو اس کا جعل موہوب لہ پر واجب ہوگا اگرچہ بعد واپسی کے ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کو پھیر لے کیونکہ واپسی سے ہبہ کرنے والے کو منفعت نہیں ملی بلکہ واپسی کے بعد موہوب لہ کے تصرف چھوڑ دینے سے حاصل ہوئی اور اگر یہ بھگوڑا غلام کسی طفل کا ہو تو اس کا جعل اس طفل کے مال میں ہوگا کیونکہ یہ اس کے ملک میں بار خرچ ہے اور اگر طفل کا وصی اس کو واپس لایا تو وصی کے واسطے جعل نہ ہوگا کیونکہ اس کو واپس لانا وصی کا ذاتی کام ہے۔

کتاب المفقود

یہ کتاب مفقود کے بیان میں ہے۔ مفقود وہ شخص جو اپنے لوگوں کے پاس سے اس طرح غائب ہو گیا جس کی زندگی یا موت کا کچھ حال معلوم نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ واذا غاب الرجل فلم یعرف لہ موضع ولا یعلم احی ھو ام میت نصب القاضی من یحفظ مالہ ویقوم علیہ ویستوفی حقہ لان القاضی نصب ناظرا لکل عاجز عن النظر لنفسہ والمفقود بھذہ الصفۃ وصار کالصبی والمجنون وفی نصب الحافظ لمالہ والقائم علیہ نظر لہ وقولہ یستوفی حقہ لاخفاء انہ یقبض غلاتہ والدین الذی اقر بہ غریم من غرمائہ لانہ من باب الحفظ ویخاصم فی دین وجب بعقدہ لانہ اصیل فی حقوقہ ولا یخاصم فی الذی تولاہ المفقود ولا فی نصیب لہ فی عقار او عروض فی ید رجل لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ انما ھو وکیل بالقبض من جھۃ القاضی وانہ لایملک الخصومۃ بلاخلاف انما الخلاف فی الوکیل بالقبض من جھۃ المالک فی الدین

وإذا كان كذلك يتضمن الحكم به قضاء على الغائب وانه لا يجوز الا اذا رآه القاضي وقضى به لانه مجتهد فيه ثم ما كان يخاف عليه الفساد يبيعه القاضي لانه تعذر عليه حفظ صورته فينظر له بحفظ المعنى ۔ اگر کوئی شخص غائب ہوگیا پھر اس کا ٹھکانہ معلوم نہیں اور یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ زندہ ہے یا مرگیا تو قاضی ایک شخص کو مقرر کرے جو اس کے مال کی حفاظت و پرداخت کرے اور اس کے حقوق وصول کرے اس واسطے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے واسطے مقرر ہے جو اپنی ذاتی امورات کی نگہداشت سے عاجز ہے اور مفقود میں بھی یہی صفت ہے پس وہ مانند طفل یا مجنون کے ہوگیا اور اس کے مال کی حفاظت و پرداخت کرنے والا مقرر کرنے میں مفقود کی بہتری ہے اور رہا یہ امر کہ وہ اس کے حقوق وصول کرے تو پوشیدہ نہیں کہ وہ اس کے مال کی حاصلات و پیداوار وصول کرے گا اور اس کے قرضداروں میں سے جس نے قرضہ کا اقرار کیا اس سے قرضہ بھی وصول کرے گا کیونکہ یہ از قسم حفاظت ہے اور قاضی کے یہاں ایسے قرضہ میں نالش کر سکتا ہے جو اس وصی کے معاملہ سے واجب ہوا ہو کیونکہ ایسے حقوق میں یہ خود اصیل ہے ۔ اور جس قرضہ کا متولی خود مفقود ہوا ہو اس میں مخاصمہ نہیں کر سکتا ہے اور مفقود کی جو جائداد غیر منقولہ یا مال منقولہ کسی شخص کے قبضہ میں ہو یا حصہ ہو اس کی بابت مخاصمہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اصلی مالک یا نائب نہیں ہے بلکہ وہ قاضی کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہے اور ایسا وکیل بالاتفاق نالش و خصومت نہیں کر سکتا ہاں جس وکیل کو مالک نے قرضہ وصول کرنے میں وکیل کیا ہو تو ایسے وکیل میں البتہ اختلاف ہے کہ وہ نالش کر سکتا ہے یا نہیں پھر جب یہ حال ٹھہرا یعنی یہ وکیل مخاصمہ نہیں کر سکتا تو اس کی خصومت پر کوئی حکم ہو وہ غائب پر حکم دینے کو شامل ہے حالانکہ یہ بات نہیں جائز ہے لیکن اگر قاضی کی رائے میں یہ امر جائز ہوا اور اس نے حکم دے دیا تو حکم نافذ ہو جائے گا ۔ کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے پھر مفقود کے اموال میں سے جس چیز کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو قاضی اس کو فروخت کر دے گا کیونکہ جب بعینہ اس کی حفاظت ممکن نہیں ہے تو بحسب معنی اس کی حفاظت کرے یعنی فروخت کر کے اس کے دام محفوظ رکھے ۔ ولا يبيع ما لا يخاف عليه الفساد في نفقة ولا غيرها لانه لا ولاية له على الغائب الا في حفظ ماله فلا يسوغ له ترك حفظ الصورة وهو ممكن ۔ اور جس مال کے بگڑنے کا خوف نہ ہو اس کو نہیں فروخت کرے گا نہ نفقہ کی ضرورت میں اور نہ کسی دوسری ضرورت میں اس واسطے کہ قاضی کو غائب پر صرف یہی ولایت ہے کہ اس کے مال کی حفاظت کرے تو جس حالت میں عین مال کی حفاظت ممکن ہے اس کو چھوڑنا جائز نہ ہوگا ۔ قال

وينفق على زوجته واولاده من ماله وليس هذا الحكم مقصورا على الاولاد بل يعم جميع قرابة الولاد والاصل ان كل من يستحق النفقة في ماله حال حضرته بغير قضاء القاضي ينفق عليه من ماله عند غيبته لان القضاء حينئذ يكون اعانة وكل من لا يستحقها في حضرته الا بالقضاء لا ينفق عليه من ماله في غيبته لان النفقة حينئذ تجب بالقضاء والقضاء على الغائب ممتنع فمن الاول الاولاد الصغار والاناث من الكبار والزمنى من الذكور الكبار ومن الثاني الاخ والاخت والخال والخالة وقوله من ماله مراده الدراهم والدنانير لان حقهم في المطعوم والملبوس فاذا لم يكن ذلك في ماله يحتاج الى القضاء بالقيمة وهي النقدان والتبر بمنزلتهما في هذا الحكم لانه يصلح قيمة كالمضروب وهذا اذا كانت في يد القاضي فان كانت وديعة او دينا ينفق عليهم منهما اذا كان المودع والمديون مقرين بالدين والوديعة والنكاح والنسب وهذا اذا لم يكونا ظاهرين عند القاضي فان كانا ظاهرين فلا حاجة الى الاقرار وان كان احدهما ظاهرا يشترط الاقرار بما ليس بظاهر هذا هو الصحيح فان دفع المودع بنفسه او من عليه الدين بغير

امر القاضی لیضمن المودع ولا یبرا المدیون لانه ما ادی الی صاحب الحق ولا الی نائبه بخلاف ما اذا دفع بامر القاضی لان القاضی نائب عنه وان کان المودع والمدیون جاحدین اصلا او کانا جاحدین الزوجیة والنسب لم ینتصب احد من مستحقی النفقة خصما فی ذلک لان ما یدعیه الذائب لم یتعین سببا لثبوت حقه وھو النفقة لانھما کما تجب فی ھذا المال تجب فی مال آخر للمفقود - اور مفقود کے مال سے اس کی زوجہ واولاد کو نفقہ دے اور یہ حکم صرف اولاد تک نہیں بلکہ سب کو جن سے قرابت ولادت ہے یعنی والدین واجداد و پوتے پرپوتے وغیرہ سب محتاجوں کو نفقہ دے اور اصل یہ ہے کہ جو لوگ اس کی حاضری میں بغیر حکم قاضی کے اس کے مال سے نفقہ کے مستحق تھے ان سب پر اس کے غائب ہونے کی حالت میں اس کے مال سے نفقہ دے کیونکہ ایسی صورت میں حکم قاضی صرف اعانت ہے یعنی نفقہ کا استحقاق حکم قاضی سے پہلے ثابت ہے اور جو لوگ اس کی موجودگی میں بغیر حکم قاضی کے نفقہ کی مستحق نہ تھے تو اس کے غائب ہونے کی حالت میں اس کے مال سے قاضی نفقہ نہیں دے گا کیونکہ ایسی صورت میں نفقہ واجب ہونا بحکم قاضی ثابت ہوتا ہے اور قاضی کا حکم دینا غائب پر ممتنع ہے پس قسم اول میں سے یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق ہیں مفقود کے نابالغ اولاد اور بالغہ لڑکیاں ہیں اور بالغ لڑکوں میں سے اپاہج ہیں اور قسم دوم یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق نہ ہوں ان میں سے بھائی اور بہن اور ماموں اور خالہ ہیں۔ اور یہ جو فرمایا کہ اس کے مال سے نفقہ دے تو مال سے مراد درم یا دینار ہیں یعنی نقد روپیہ واشرفی کیونکہ ان لوگوں کا استحقاق طعام ولباس میں ہے پھر جب اس مال میں اناج وکپڑا ہو تو قیمت کا حکم دینے کی صورت ہوگی اور قیمت بھی روپیہ واشرفی ہے۔ اور اس بارہ میں غیر مسکوک سونا چاندی بھی بمنزلہ سکہ دار روپیہ واشرفی کے ہے کیونکہ سکہ دار کے مانند غیر مسکوک بھی قیمت ہو سکتا ہے اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ یہ مال قاضی کے قبضہ میں ہو اور اگر اس کا مال کسی کے پاس ودیعت یا قرضہ ہو تو ودیعت وقرضہ میں سے ان لوگوں کو نفقہ جب ہی دے گا کہ امانت دار وقرضدار ودیعت وقرضہ زوجہ کے نکاح اور دوسروں کی نسب کا اقرار کرتے ہوں لیکن اقرار کی حاجت اس وقت ہے کہ یہ دونوں باتیں قاضی کے نزدیک ظاہر ہوں اور اگر دونوں باتیں ظاہر ہوں تو اقرار کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر دونوں میں سے ایک بات ظاہر ہو تو دوسری بات جو ظاہر نہیں ہے اس کا اقرار شرط ہے یہی حکم صحیح ہے پھر اگر امانت دار نے یا قرضدار نے بذات خود بدون حکم قاضی کے اہل نفقہ کو مال دیا تو امانت دار ضامن ہوگا اور قرضدار بری نہ ہوگا کیونکہ اس نے حقدار یا اس کے نائب کو نہیں دیا ہے بخلاف اس کے اگر قاضی کے حکم سے دیا ہو تو بری ہو جائیں گے کیونکہ مفقود کی طرف سے قاضی نائب ہے اور اگر امانت دار یا قرضدار اصل امانت یا قرضہ سے منکر ہوں یا نسب وزوجیت سے منکر ہوں تو مستحقین نفقہ میں سے کوئی شخص اس بارہ میں منکر کا مقابل خصم نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ غائب کے واسطے وہ جو کچھ مدعی ہو وہ اس کا حق ثابت ہونے کے واسطے سبب متعین نہیں ہے۔ اور اس کا حق نفقہ ہے کیونکہ نفقہ جیسے اس مال میں واجب ہے ویسے ہی مفقود کے دوسرے مال میں واجب ہے ف خلاصہ یہ ہے کہ غائب کی طرف سے جو شخص مخاصمہ کرے حالانکہ غائب نے اس کو اپنا نائب نہیں کیا ہے تو وہ قبول نہیں ہوتا سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ اس شخص کا ذاتی حق ثابت ہونا اس امر پر موقوف ہو کہ پہلے یہ شخص غائب کے واسطے کوئی امر ثابت کرے۔ پس وہ گواہ پیش کر کے غائب کے واسطے پہلے ثابت کر لیگا

تاکہ بعد اس کے اس کا حق ثابت ہو اور یہاں جو لوگ مستحق نفقہ ہیں اگر وہ امانت دار یا قرضدار پر مفقود کی امانت یا قرضہ ثابت بھی کریں تو بھی ان کا حق ثابت نہیں ہوتا کیونکہ نفقہ واجب ہوتا کچھ مفقود کے قرضہ یا ودیعت میں منحصر نہیں ہے بلکہ مفقود کے دوسرے مال میں واجب ہو پس یہ لوگ غائب کی طرف سے مدعی نہ ہوں گے۔

قال ولا یفرق بینہ وبین امرأتہ وقال مالک رح اذا مضی اربع سنین یفرق القاضی بینہ وبین امرأتہ وتعتد عدۃ الوفاۃ ثم تزوج من شاءت لان عمرؓ ھکذا قضی فی الذی استھواہ الجن بالمدینۃ وکفی بہ اماما ولانہ منع حقھا بالغیبۃ فیفرق القاضی بینھما بعد ما مضی مدۃ اعتبارا بالایلاء والعنۃ وبعد ھذا الاعتبار اخذ المقدار منھما الاربع من الایلاء والسنین من العنۃ عملا بالشبھین ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی امرأۃ المفقود انھا امرأتہ حتی یاتیھا البیان وقول علیؓ فیھا ھی امرأۃ ابتلیت فلتصبر حتی یستبین موت او طلاق خرج بیانا للبیان المذکور فی المرفوع ولان النکاح عرف ثبوتہ والغیبۃ لا توجب الفرقۃ والموت فی حیز الاحتمال فلا یزال النکاح بالشک وعمرؓ رجع الی قول علیؓ ولا معتبر بالایلاء لانہ کان طلاقا معجلا فاعتبر فی الشرع مؤجلا فکان موجبا للفرقۃ ولا بالعنۃ لان الغیبۃ تعقب الاوبۃ والعنۃ قلما تنحل بعد استمرارھا سنۃ۔ اور مفقود و اس کی زوجہ کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی اور امام مالک نے کہا کہ جب چار برس گزر جاویں تو اس کے اور اس کی زوجہ کے درمیان قاضی تفریق کر دے پھر وہ وفات کی عدت پوری کرے پھر اس کا جی چاہے کسی مرد سے نکاح کرے۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں جس شخص کو جن اٹھالے گئے تھے اس کی زوجہ کے حق میں یہی حکم دیا اور حضرت عمرؓ کا امام ہونا کافی ہے (اور اس اثر کو امام مالک وابن ابی الدنیاد ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق ودارقطنی نے روایت کیا ہے اور اسی حکم کی مثل حضرت علیؓ وعثمانؓ سے مروی ہے اور کہا گیا کہ اسی پر صحابہؓ کا اجماع ہے کیونکہ ان کا مخالف کوئی معلوم نہیں ہوتا۔ الزرقانی۔)
اور اس وجہ سے تفریق کی جاوے کہ مفقود نے غائب ہو کر عورت کا حق روک دیا تو مدت گزرنے کے بعد قاضی دونوں میں تفریق کر دے گا جیسے ایلاء وعنین کی صورت میں ہے۔ (پس ایک راہ سے اس کو مشابہت ایلاء سے ہے اور ایک راہ سے مشابہت عنین سے ہے) پھر جب ایلاء وعنین پر قیاس ہوا تو انہیں دونوں سے چار برس کی مدت لی گئی۔ اس طرح کہ ایلاء سے چار اور عنین سے سال لئے تاکہ دونوں مشابہت پر عمل ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مفقود کی زوجہ کے بارہ میں فرمایا کہ یہ اس کی زوجہ رہے گی یہاں تک کہ اس کو بیان پہنچے (رواہ الدارقطنی وہو ضعیف) اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ یہ ایک عورت ہے جو مصیبت میں مبتلا کی گئی پس صبر کرے یہاں تک کہ ظاہر ہو کہ اس کا شوہر مرگیا یا طلاق دے دی۔ رواہ عبدالرزاق۔ پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول حدیث کے بیان کا بیان ہے اور اس دلیل سے کہ نکاح کا ثبوت تو یقینی معلوم ہے۔ اور شوہر کا غائب ہونا موجب جدائی نہیں ہوتا ہے اور مفقود کا مرجانا احتمالی ہے تو احتمال کی وجہ سے نکاح زائل نہ کیا جائے گا اور حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کیا اور غائب ہونے کا قیاس ایلاء پر نہیں ہوسکتا کیونکہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء تو فی الحال طلاق تھی پس شرع نے اس کو چار مہینہ کے بعد طلاق ٹھہرایا تو ایلاء موجب فرقت ہے اور عنین پر بھی قیاس نہیں ہوسکتا کیونکہ غائب تو واپس آتا ہے اور عنین کا مرض جب یہ پورے سال بھر رہا تو اس سے افاقہ کی امید بہت کم ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس مسئلہ میں صحابہ کے درمیان

اختلاف تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اثر کو عبدالرزاق نے حکم بن عتیبہ سے روایت کیا حالانکہ حکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا ہے اور عبدالرزاق نے ابن جریج سے روایت کی کہ مجھے خبر پہنچی کہ عبداللہ بن مسعود نے بھی حضرت علیؓ سے موافقت کی اور یہی مذہب تابعین میں سے ابوقلابہ وجابر بن زید وشعبی ونخعی سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا پھر واضح ہو کہ ردالمختار میں ابن وہبان وزاہدی وغیرہ سے نقل کیا کہ جہاں ضرورت پیش آوے وہاں امام مالک کے قول پر فتوی دینا جائز ہے جیسے ایک عورت کو ایک حیض آکر برابر طہر ہو گیا تو امام مالک کے نزدیک نو مہینہ گزرنے پر اس کی عدت پوری ہو جائے گی اور فتاوی بزازیہ میں کہا کہ ہمارے زمانہ میں امام مالک کے قول پر فتوی ہے۔ قال واذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حكمنا بموته قال رض وهذه رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وفي ظاهر المذهب يقدر بموت الاقران وفي المروي عن ابي يوسف رح بمائة سنة وقدره بعضهم بتسعين والاقيس ان لا يقدر بشيء والارفق ان يقدر بتسعين واذا حكم بموته اعتدت امرأته عدة الوفاة من ذلك الوقت۔ اور جب مفقود کے روز پیدائش سے ایک سو بیس برس پورے ہو جاویں تو ہم اس کی موت کا حکم دیں گے۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کہ یہ حسن نے ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے اور ظاہر مذہب میں اس کے ہمسروں کی موت کا اندازہ ہے اور ابو یوسفؒ کی روایت میں سو برس ہیں اور بعضوں نے نوے برس اندازہ کیا ہے۔ اور قیاس سے زیادہ موافق یہ ہے کہ کسی مقدار سے نہ اندازہ کیا جاوے اور زیادہ آسان یہ ہے کہ نوے برس سے اندازہ کیا جاوے (اور اسی پر فتوی ہے۔ ع۔) اور جب مفقود کی موت کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اس کی زوجہ عدت وفات پوری کرے۔ وقسم ماله بين ورثة الموجودين في ذلك الوقت كانه مات في ذلك الوقت معاينة اذ الحكمي معتبر بالحقيقي ومن مات قبل ذلك لم يرث منه لانه يحكم بموته فيها فصار كما اذا كانت حياته معلومة۔ اور مفقود کا مال ان وارثوں میں جو اس وقت موجود ہیں تقسیم کیا جائے گویا اسی وقت آنکھوں کے سامنے مرا ہے کیونکہ حکمی موت کا قیاس حقیقی موت پر ہے اور اس کے اقارب میں جو شخص پہلے مر گیا ہو اس کا وارث نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں مفقود کی موت کا حکم نہیں دیا گیا تو ایسا ہے کہ جیسے اس کا زندہ ہونا معلوم ہو۔ ولا يرث المفقود واحدا مات في حال فقده لان بقاءه حيا في ذلك الوقت باستصحاب الحال وهو لا يصلح حجة في الاستحقاق۔ اور مفقود کسی کا وارث نہ ہوگا جو اس کے گم ہونے کی حالت میں مر گیا ہو کیونکہ بظاہر حال وہ اس وقت زندہ ہے اور یہ استحقاق کی حجت نہیں ہو سکتا ہے۔ وكذلك لو اوصى للمفقود ومات الموصي ثم الاصل انه لو كان مع المفقود وارث لا يحجب به ولكنه ينتقص حقه به يعطى اقل النصيبين ويوقف الباقي وان كان معه وارث يحجب به لا يعطى اصلا بيانه رجل مات عن ابنتين وابن مفقود وابن ابن وبنت ابن والمال في يد الاجنبي وتصادقوا على فقد الابن وطلبت الابنتان الميراث تعطيان النصف لانه متيقن به ويوقف النصف الآخر ولا يعطى ولد الابن لانهم يحجبون بالمفقود لو كان حيا فلا يستحقون الميراث بالشك اور اسی طرح اگر مفقود کے واسطے کچھ وصیت کی گئی ہو اور وصیت کرنے والا مر گیا ہو تو وصیت صحیح نہیں بلکہ توقف ہے پھر اصل یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ میں ایسا وارث ہو جو مفقود کی وجہ سے محجوب نہ ہو تو وہ حصہ پاوے گا۔ لیکن اس کا حق بوجہ مفقود کے کم ہو جائے گا حتی کہ اس کو دونوں حصوں میں سے کم حصہ دیا جائے گا اور باقی رکھ چھوڑا جائے گا۔ اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا وارث ہو جو محجوب ہوتا ہے تو اس کو

بالکل نہیں دیا جائے گا اس کا بیان یہ ہے کہ ایک شخص دو بیٹیاں اور ایک مفقود بیٹا اور ایک پوتا اور ایک پوتی چھوڑ کر مرگیا اور اس کا مال کسی اجنبی کے پاس ہے۔ اور اس اجنبی و وارثوں نے پسر کے گم ہونے پر اتفاق کیا اور دونوں لڑکیوں نے میراث طلب کی تو ان کو نصف میراث دی جائے گی کیونکہ یہی متیقن ہے اور باقی آدھا روک رکھا جائے گا اور پوتوں کو نہیں دیا جائے گا کیونکہ وہ مفقود کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہیں اگر مفقود زندہ ہو تو شک کی وجہ سے میراث کے مستحق نہ ہوں گے۔ ولا ینزع من ید الاجنبی الا اذا ظہرت منہ خیانۃ ونظیر ھذا الحمل فانہ یوقف لہ میراث ابن واحد علی ما علیہ الفتوی ولو کان معہ وارث آخران کان لا یسقط بحال ولا یتغیر بالحمل یعطی کل نصیبہ وان کان ممن تسقط بالحمل لا یعطی وان کان ممن یتغیر بہ یعطی الاقل للتیقن بہ کما فی المفقود وقد شرحناہ فی کفایۃ المنتھی باتم من ھذا۔ اور نصف میراث جو اجنبی کے قبضہ میں ہے اس کے قبضہ سے نہیں نکالی جائے گی مگر اس صورت میں کہ اس کی طرف سے کوئی خیانت ظاہر ہو اور اس مسئلہ مفقود کی نظیر مسئلہ حمل ہے چنانچہ حمل کے واسطے بھی ایک پسر کی میراث رد کی جائے گی۔ چنانچہ اسی پر فتویٰ ہے اور اگر حمل کے ساتھ دوسرا وارث ہو پس اگر ایسا وارث ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا ہے اور حمل کی وجہ سے اس کا حصہ متغیر نہیں ہوتا تو پورا حصہ دے دیا جائے گا۔ اور اگر ایسا وارث ہو جو حمل کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے تو اس کو حصہ نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر ایسا وارث ہو کہ جس کا حصہ حمل کی وجہ سے متغیر ہوتا ہے تو اس کو کمتر حصہ دیا جائے گا کیونکہ وہ متیقن ہے جیسے مفقود میں ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ کو کفایۃ المنتھی میں پورے طور پر شرح کیا ہے۔

کتاب الشرکۃ

یہ کتاب شرکت کے بیان میں ہے۔ الشرکۃ جائزۃ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث والناس یتعاملون بہا فقررھم علیہ۔ شرکت جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے حال میں تشریف لائے کہ لوگوں میں باہم شرکت کا معاملہ جاری تھا پس آپ نے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا۔ قال الشرکۃ ضربان شرکۃ املاک وشرکۃ عقود فشرکۃ الاملاک العین یرثہا رجلان او یشتریانہا فلا یجوز لاحدھما ان یتصرف فی نصیب الآخر الا باذنہ وکل واحد منہما فی نصیب صاحبہ کالاجنبی وھذہ الشرکۃ یتحقق فی غیر المذکور فی الکتب کما اذا اتھب رجلان عینا او ملکا ھا بالاستیلاء او اختلط مالہما من غیر صنع احدھما او بخلطہما خلطا یمنع التمیز راسا او الا بحرج ویجوز بیع احدھما نصیبہ من شریکہ فی جمیع الصور ومن غیر شریکہ بغیر اذنہ الا فی صورۃ الخلط والاختلاط فانہ لا یجوز الا باذنہ وقد بینا الفرق فی کفایۃ المنتھی۔ شرکت کی دو قسمیں ہیں ایک شرکت املاک اور دوسری شرکت عقود پس شرکت املاک ایسے مال عین میں ہے جس کے دو شخص وارث ہوں یا دونوں اس کو خریدیں پس دونوں میں سے کسی کو دوسرے کے حصہ میں بغیر اس کی اجازت کے تصرف کا اختیار نہیں ہے اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے

کے حصہ میں بمنزلہ اجنبی کے ہے اور یہ شرکت سوائے ان چیزوں کے جو کتاب میں مذکور ہیں دوسری چیزوں میں بھی جاری ہے جیسے دو شخصوں نے کوئی مال عین بطور ہبہ پایا یا دونوں نے کافر سے بطور غلبہ چھینا یا دونوں کا مال بغیر ان دونوں میں سے کسی کی حرکت کے مختلط ہو گیا یا دونوں کے ملانے سے مختلط ہو گیا حالانکہ یہ اختلاط ایسے طور پر ہے کہ بالکل امتیاز نہیں ہو سکتا یا امتیاز ایک حرج کے ساتھ ممکن ہے اور ان سب صورتوں میں ایک شریک کا اپنے حصہ کو بیچنا اپنے شریک کے ہاتھ سب صورتوں میں جائز ہے اور غیر شریک کے ہاتھ بیچنا بھی بغیر اجازت شریک کے جائز ہے سوائے صورت خلط و اختلاط کے یعنی جس صورت میں دونوں چیزیں خود مل گئیں یا دونوں مالکوں نے ملائیں تو ان دونوں صورتوں میں غیر کے ہاتھ بیچنا نہیں جائز ہے مگر جبکہ شریک اجازت دے اور فرق ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کر دیا۔ والضرب الثانی شرکۃ العقود ورکنھا الایجاب والقبول وھو ان یقول احدھما شارکتک فی کذا وکذا ویقول الآخر قبلت وشرطہ ان یکون التصرف المعقود علیہ عقد الشرکۃ قابلا للوکالۃ لیکون مایستفاد بالتصرف مشترکا بینھما فیتحقق حکمہ المطلوب منہ۔ اور دوسری قسم شرکت کی شرکۃ العقود ہے یعنی بذریعہ عقد کے باہم شرکت کی اور اس کا رکن ایجاب و قبول ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک کہے کہ میں نے تجھ سے فلاں وفلاں چیزیں شرکت کی اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کیا۔ اور اس کی شرط یہ ہے کہ جس تصرف پر عقد شرکت باندھا ہے وہ قابل وکالت ہو تاکہ تصرف سے جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو۔ پس عقد شرکت سے جو حکم مطلوب تھا وہ متحقق ہو۔ ثم ھی اربعۃ اوجہ مفاوضۃ وعنان وشرکۃ الصنائع وشرکۃ الوجوہ فاما شرکۃ المفاوضۃ فھی ان یشترک الرجلان فیتساویا فی مالھما وتصرفھما ودینھما لانھا شرکۃ عامۃ فی جمیع التجارات یفوض کل واحد منھما امر الشرکۃ الی صاحبہ علی الاطلاق اذ ھی من المساواۃ قال قائلھم ؎

لا یصلح الناس فوضا لا سراۃ لھم
ولا سراۃ اذا جھالھم سادوا

ای متنا وبین فلابد من تحقیق المساواۃ ابتداء وانتھاء وذلک فی المال والمراد بہ ماتصح الشرکۃ فیہ ولا یعتبر التفاضل فیما لایصح الشرکۃ فیہ وکذا فی التصرف لانہ لو ملک احدھما تصرفا لایملک الآخر لفات التساوی وکذلک فی الدین لمانبین ان شاء اللہ تعالیٰ وھذہ الشرکۃ جائزۃ عندنا استحسانا وفی القیاس لایجوز وھو قول الشافعیؒ وقال مالکؒ لا اعرف ما المفاوضۃ وجہ القیاس انھا تضمنت الوکالۃ بمجھول الجنس والکفالۃ بمجھول وکل ذلک بانفرادہ فاسد وجہ الاستحسان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فاوضوا فانہ اعظم للبرکۃ وکذا الناس یعاملونھا من غیر نکیر وبہ یترک القیاس والجھالۃ متحملۃ تبعا کما فی المضاربۃ ولا تنعقد الا بلفظۃ المفاوضۃ لبعد شرائطھا عن علم العوام حتی لو بینا جمیع مایقتضیہ یجوز لان المعتبر ھو المعنی۔ پھر شرکت عقود کی چار قسمیں ہیں۔ اول شرکت مفاوضہ، دوم شرکت عنان سوم شرکت صنائع، چہارم شرکت وجوہ۔ پس شرکت مفاوضہ کی یہ صورت ہے کہ دو مرد باہم شرکت کریں پس مال و تصرف و دین میں دونوں برابر ہوں کیونکہ یہ شرکت جمیع تجارات میں عام ہوتی ہے اس طرح کہ دونوں میں سے ہر ایک امر شرکت کو اپنے ساتھی کی جانب علی الاطلاق تفویض کرتا ہے کیونکہ مفاوضہ بمعنی مساوات ہے

چنانچہ عرب کے بعض اشعار میں یہ معنی مذکور ہیں پس ابتدا و انتہا میں مساوات ہونا ضروری ہے اور یہ مال میں ثابت ہوگی۔ اور مال سے مراد وہ مال ہے جس میں شرکت صحیح ہے پس جس مال میں شرکت صحیح نہیں ہے تو اس میں باہم کمی و بیشی ہونا معتبر نہیں ہے اور اسی طرح تصرف میں بھی مساوات چاہیئے کیونکہ اگر ایک کو ایسے تصرف کا اختیار ہو جو دوسرے کو نہیں ہے تو مساوات جاتی رہے گی۔ اور اسی طرح دین میں بھی مساوات شرط ہے چنانچہ چنانچہ آئندہ ہم اس کی دلیل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ شرکت ہمارے نزدیک بدلیل استحسان جائز ہے اور قیاساً جائز نہیں ہے، اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔

اور امام مالکؒ نے کہا کہ میں نہیں پہچانتا کہ مفاوضہ کیا چیز ہے اور وجہ قیاس یہ ہے کہ مفاوضہ میں مجہول الجنس کی وکالت اور مجہول کی کفالت موجود ہے اور ایسی وکالت و کفالت تنہا فاسد ہے اور وجہ استحسان یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ تم لوگ مفاوضہ کرو کہ اس میں بڑی برکت ہے (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ ابن ماجہ میں حدیث آئی تین چیزوں میں برکت ہے ادھار بیع میں جس کی میعاد معلوم ہو اور مفاوضہ میں اور گھر کے خروج کے لئے گیہوں کو جو کے ساتھ ملانے میں مگر بیع کے لئے نہیں۔ مف۔ اور استحسان کی یہ بھی وجہ ہے کہ مفاوضہ کا معاملہ لوگوں میں بلا انکار جاری تھا اور ایسے تعامل سے قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے اور وکالت و کفالت میں جو جہالت ہے وہ تابع کر کے برداشت ہو سکتی ہے جیسے مضاربت میں جائز ہے اور واضح ہو کہ یہ شرکت سوائے لفظ مفاوضہ کے کسی لفظ سے منعقد نہیں ہوتی کیونکہ عوام کے علم سے اس کے شرائط بعید ہیں حتیٰ کہ اگر اس کے جمیع شرائط و مقتضیات کو دوسری عبارات میں بیان کر دیا تو شرکت مفاوضہ صحیح ہو جائے گی کیونکہ اعتبار صرف معنی کا ہے۔ قال فیجوز من الحرین الکبیرین مسلمین او ذمیین لتحقق التساوی وان کان احدھما کتابیا والآخر مجوسیا یجوز ایضا لما قلنا۔ پس عقد مفاوضہ ایسے دو مردوں میں جائز ہو کہ دونوں بالغ آزاد مسلمان ہوں یا دونوں ذمی ہوں کیونکہ دونوں میں برابری ثابت ہے اور اگر دونوں میں سے ایک کتابی ہو اور دوسرا مجوسی ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ کفر ایک ہی ملت ہونے کی وجہ سے دونوں میں برابری ثابت ہے۔ ولا یجوز بین الحر والمملوک ولا بین الصبی والبالغ لانعدام المساواۃ لان الحر البالغ یملک التصرف والکفالۃ والمملوک لا یملک واحد منھما الا باذن المولی والصبی لا یملک الکفالۃ ولا یملک التصرف الا باذن الولی۔ اور آزاد و مملوک میں مفاوضہ نہیں جائز ہے اور طفل و بالغ میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ مساوات نادر ہے اس واسطے کہ آزاد بالغ کو تصرف و کفالت کا اختیار رہے۔ اور مملوک کو دونوں میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جب تک مولی اجازت نہ دے اور طفل کو بھی ان میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جب تک اس کا ولی اجازت نہ دے

قال ولا بین المسلم والکافر وھذا قول ابی حنیفۃ ؒ ومحمدؒ وقال ابویوسفؒ یجوز للتساوی بینھما فی الوکالۃ والکفالۃ ولا معتبر بزیادۃ تصرف یملکہ احدھما کالمفاوضۃ بین الشفعوی والحنفی فانھا جائزۃ ویتفاوتان فی التصرف فی متروک التسمیۃ الا انہ یکرہ لان الذمی لا یھتدی الی الجائز من العقود ولھما انہ لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری برأس المال خمورا او خنازیر صح ولو اشتراھا مسلم لا یصح اور مسلمان وکافر کے درمیان بھی مفاوضہ نہیں جائز ہے اور یہ ابوحنیفہ و محمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ وکالت و کفالت میں دونوں برابر ہیں اور جس زیادہ تصرف کا ایک مالک ہے اس کا اعتبار نہیں ہے۔

جیسے شافعیؒ وحنفیؒ کے درمیان مفاوضہ جائز ہے حالانکہ جس ذبیحہ پر عمداً تسمیہ چھوڑا گیا ہو اس میں دونوں کا اختلاف ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک حلال ہے اور حنفیؒ کے نزدیک نہیں۔ پس مسلمان وکافر کے درمیان بھی جائز ہے لیکن مکروہ ہے اس واسطے کہ ذمی کو جائز معاملات کی راہ نہیں معلوم ہے اور ابو حنیفہ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں میں تصرف کی برابری نہیں ہے کیونکہ ذمی نے اگر راس المال سے سور یا شراب خریدی تو صحیح ہے اور اگر مسلمان نے خریدی تو نہیں صحیح ہے۔ ولا یجوز بین العبدین ولا بین الصبیین ولا بین المکاتبین لانعدام صحۃ الکفالۃ وفی کل موضع لم تصح المفاوضۃ لفقد شرطها ولا یشترط ذلك فی العنان كان عنانا لاستجماع شرائط العنان اذ هو قد یکون خاصا وقد یکون عاما - اور دو غلاموں میں مفاوضہ نہیں جائز ہے اور دو نابالغوں میں نہیں اور دو مکاتبوں میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کفالت کی صحت نہیں ہے اور واضح ہو کہ جس جگہ مفاوضہ بوجہ کوئی شرط نہ ہونے کے صحیح نہ ہو حالانکہ یہ شرط ایسی ہے کہ شرکت عنان میں مشروط نہیں ہے تو یہ شرکت عنان ہو جائے گی کیونکہ عنان کے سب شرائط موجود ہیں کیونکہ شرکت عنان کبھی خاص ہوتی ہے اور کبھی عام ہوتی ہے ف جیسے ایک بالغ اور دوسرے نابالغ نے یا ایک آزاد اور دوسرے غلام یا مکاتب نے باہم عقد مفاوضہ کیا یا برابر کے دو آزادوں نے مفاوضہ میں یہ شرط لگائی کہ کفالت نہیں ہے تو ہر صورت میں کفالت نہ ہونے سے شرکت عنان ہو جائے گی اور یہ شرکت عنان عام ہوگی جیسے شرکت مفاوضہ ہمیشہ عام ہوتی ہے۔ م ف۔ قال وتنعقد علی الوکالۃ والکفالۃ اما الوکالۃ فلتحقق المقصود وهو الشرکۃ فی المال علی ما بیناه واما الکفالۃ فلتحقق المساواۃ فیما هو من مواجب التجارات وهو توجه المطالبۃ نحوهما جمیعا - اور عقد مفاوضہ کا انعقاد وکالت وکفالت پر ہوتا ہے یعنی ہر ایک کو دوسرے کا وکیل وکفیل ہونا لازم ہوتا ہے پس وکالت اس واسطے کہ اس کا مقصود یعنی مالی شرکت متحقق ہوتا کہ جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو اور کفالت اس واسطے کہ جو چیز لوازم تجارت سے ہے اس میں مساوات ثابت ہو یعنی مطالبہ ان دونوں کی طرف متوجہ ہو۔ قال وما یشتریه کل واحد منهما تکون علی الشرکۃ الا طعام اهله وکسوتهم - وکذا کسوته وکذا الادام لان مقتضی العقد المساواۃ وکل واحد منهما قائم مقام صاحبه فی التصرف وکان شراء احدهما کشرائهما الا ما استثناه فی الکتاب وهو استحسان لانه مستثنیٰ عن المفاوضۃ للضرورۃ فان الحاجۃ الراتبۃ معلومۃ الوقوع ولا یمکن ایجابه علی صاحبه ولا الصرف من ماله ولا بد من الشراء فیختص به ضرورۃ والقیاس ان یکون علی الشرکۃ لما بینا - اور دونوں متفاوضین میں سے جو کوئی کچھ خریدے وہ شرکت پر ہوگا سوائے اپنے اہل وعیال کے کھانے وکپڑے کے اور اسی طرح اپنا کپڑا اور اسی طرح روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز یہ شرکت سے مستثنیٰ ہیں۔ اس واسطے کہ عقد مفاوضہ کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں میں مساوات ہو اور تصرف میں ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہے اور ایک کی خرید بمنزلہ دونوں کی خرید کے ہوگی سوائے اس چیز کے جس کو کتاب میں مستثنیٰ کیا ہے۔

اور یہ استحسان ہے کیونکہ بضرورت یہ مفاوضہ سے مستثنیٰ ہے کیونکہ روزانہ حاجت کا واقع ہونا معلوم ہے اور ساتھی پر اس کا واجب کرنا ممکن نہیں اور نہ اس کے مال سے صرف کرنا ممکن ہے اور خریدنا بھی

ضرور ہے تو یہ خاص کر ہر ایک شریک پر ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ یہ بھی شرکت پر ہو کیونکہ عقد مقتضی شرکت ہے ف۔ یعنی قیاس کو چھوڑ کر استحساناً ہم نے بوجہ ضرورت کے مستثنیٰ کیا۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایھما شاء المشتری بالاصالۃ وصاحبہ بالکفالۃ ویرجع الکفیل علی المشتری بحصتہ بما ادی لانہ قضی دینا علیہ من مال مشترک بینھما۔ متفاوضین میں سے جس نے کوئی چیز خریدی تو بائع کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے داموں کا مطالبہ کرے چاہے اصل مشتری سے بوجہ اصالت کے اور چاہے اس کے ساتھی سے بوجہ کفالت کے پھر کفیل نے جو کچھ ادا کیا بقدر حصہ کے مشتری سے واپس لے گا کیونکہ ساتھی پر جو قرضہ تھا وہ دوسرے نے باہمی مال مشترک سے ادا کیا ہے۔ قال وما یلزم کل واحد منھما من الدیون بدلا عما یصح فیہ الاشتراک فالآخر ضامن لہ تحقیقا للمساواۃ فما یصح فیہ الاشتراک الشراء والبیع والاستیجار ومن القسم الآخر الجنایۃ والنکاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقۃ۔ اور جس چیز میں شرکت صحیح ہے اس کے عوض جو قرضہ کہ متفاوضین میں سے ایک پر لازم ہو تو دوسرا شریک ان کا ضامن ہے تاکہ ان دونوں میں مساواۃ متحقق رہے۔ پس جن میں اشتراک صحیح ہے وہ خرید و فروخت واجارہ لینا۔ اور دوسری قسم جن میں اشتراک نہیں صحیح ہے وہ جنایت قتل وغیرہ اور نکاح وخلع اور عمداً خون سے صلح اور نفقہ سے صلح ہے ف۔ پس خرید وفروخت کی صورت ظاہر ہے لیکن بیع صحیح میں ثمن کا ضامن ہوگا یعنی جو دام ٹھہرے ہوں اور بیع فاسد میں اس کی چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا یعنی بازار میں جو اس کی قیمت ہو۔ اور اجارہ لینے کی صورت یہ ہے کہ دونوں متفاوضین میں سے ایک نے اس کار تجارت میں کوئی مزدور یا جانور یا کوئی دوسری چیز کرایہ کی تو کرایہ دینے والے کو اختیار ہے کہ اپنا کرایہ دونوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے کیونکہ کار تجارت میں ہر ایک دوسرے کا کفیل ہے اور سوائے کار تجارت کے جو کچھ کسی پر لازم آوے وہ اسی سے مختص ہوگا۔ مثلاً متفاوضین میں سے ایک پر کسی نے خطاء سے زخمی کرنے کا دعویٰ کیا جس کا کچھ جرمانہ معین ہے اور مفاوض نے انکار کیا۔ پس مجروح نے چاہا کہ دوسرے شریک سے قسم لے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے اور دوسرا شریک اس کا خصم نہ ہوگا۔ اور اگر متفاوضین ایک مرد وایک عورت ہو پھر عورت نے اپنے شوہر سے خلع لیا تو عوض خلع جو عورت پر لازم آیا تو اس کا شریک اس عوض کا ضامن نہیں ہے اسی طرح اگر مفاوض مرد پر اس کی زوجہ کا مہر لازم آیا یا اس نے عمداً قتل کر کے مال پر صلح کی یا اپنی زوجہ کے نفقہ سے کچھ مال معین پر صلح کی تو اس کا شریک اس مال کا ضامن نہیں ہے ع۔ قال ولو کفل احدھما بمال عن اجنبی لزم صاحبہ عند ابی حنیفۃ ؒ وقال لا یلزمہ لانہ تبرع ولھذا لا یصح من الصبی والعبد الماذون والمکاتب ولو صدر من المریض یصح من الثلث وصار کالاقراض والکفالۃ بالنفس ولابی حنیفۃ ؒ انہ تبرع ابتداءً ومعاوضۃ بقاءً لانہ یستوجب الضمان بما یودی علی المکفول عنہ اذا کانت الکفالۃ بامرہ فبالنظر الی البقاء یتضمنہ المفاوضۃ وبالنظر الی الابتداء لم تصح ممن ذکرہ ویصح من الثلث من المریض بخلاف الکفالۃ بالنفس لانہ تبرع ابتداءً وانتھاءً واما الاقراض فعن ابی حنیفۃ ؒ انہ یلزم صاحبہ ولو سلم فھو اعارۃ فیکون لمثلھا حکم عینھا لاحکم البدل حتی لا یصح فیہ الاجل فلا یتحقق معاوضۃ

ولو کانت بغیر امرہ لم تلزم صاحبہ فی الصحیح لانعدام معنی المفاوضۃ ومطلق الجواب فی الکتاب محمول علی المقید وضمان الغصب والاستھلاک بمنزلۃ الکفالۃ عند ابی حنیفۃؒ لانہ معاوضۃ انتہاءً۔ اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک شخص کی طرف سے جو تجارت میں ان کا شریک نہیں ہے کچھ مال کی ضمانت کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسرے ساتھی پر بھی لازم ہوگی۔ (یعنی اجنبی کی اجازت سے کفالت کی)

اور صاحبین نے کہا کہ شریک پر لازم نہیں ہے کیونکہ یہ کفالت محض احسان ہے اسی واسطے طفل وغلام ماذون ومکاتب کی طرف سے صحیح نہیں ہوتی ہے اور اگر مرض الموت کے مریض نے ایسی کفالت کی تو صرف تہائی سے صحیح ہوتی ہے۔ اور یہ کفالت ایسی ہوگئی جیسے کسی کو قرض دینا یا اس کے نفس کی کفالت کرنا یعنی بالاتفاق دوسرا اس کا ضامن نہیں ہے۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کفالت ابتداء میں احسان ہے مگر آئندہ معاوضہ ہے کیونکہ جب اس نے مکفول عنہ کی طرف سے مال کفالت ادا کیا تو مکفول عنہ پر اس کی ضمانت واجب ہوئی۔ جبکہ کفالت ان کے کہنے سے ہو تو بلحاظ زمانہ آئندہ کے عقد مفاوضہ اس کو بھی متضمن ہے اور بنظر ابتداء کے طفل وغلام ماذون ومکاتب سے صحیح نہیں ہے اور مریض کی طرف سے صرف تہائی مال سے صحیح ہے بخلاف کفالت نفس کے کیونکہ یہ ابتداء وانتہاء دونوں میں احسان ہے۔ اور رہا قرض دینا تو امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ یہ بھی دوسرے شریک پر لازم ہوگا۔ اور اگر مان لیا جاوے کہ نہیں لازم ہوگا تو صرف عاریت دینا ہوتا ہے تو مقروض نے جو اس کے مثل ادا کیا وہ بمنزلہ مال عین کے ہے اور عوض کے حکم میں نہیں ہے حتی کہ اس میں میعاد لگانا صحیح نہیں ہوتا تو معاوضہ ثابت نہ ہوا اور اگر اجنبی کے بغیر حکم یہ کفالت کی ہو تو صحیح قول میں دوسرے شریک پر لازم نہ ہوگی کیونکہ مفاوضہ کے معنی ندارد ہیں اور کتاب میں جو مطلق مذکور ہے وہ مقید پر محمول ہے یعنی مراد یہ ہے کہ مکفول عنہ کے حکم سے اگر کفالت کی تو دوسرے پر لازم ہے اور اگر کسی نے دوسرے کا مال غصب کیا یا تلف کیا تھا اس کی ضمانت کر لی تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک بمنزلۂ کفالت کے ہے یعنی دوسرے شریک پر لازم ہوگی کیونکہ یہ انتہا میں معاوضہ ہے یعنی جب اس کے حکم سے ضمانت کی تو بعد ادا کے اس پر لازم ہوگی۔ قال فان ورث احدھما مالا یصح فیہ الشرکۃ اووھب لہ ووصل الی یدہ بطلت المفاوضۃ وصارت عنانا لفوات المساواۃ فیما یصلح راس المال اذھی شرط فیہ ابتداءً وبقاءً وھذا لان الآخر لایشارکہ فیما اصابہ لانعدام السبب فی حقہ الا انھا تنقلب عنانا للامکان فان المساواۃ لیس بشرط فیہ ولہ دوام حکم الابتداء لکونہ غیر لازم۔ پھر اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک نے ایسا مال میراث پایا جس میں شرکت صحیح ہے یا اس کو ہبہ کیا گیا اور اس کے قبضہ میں آگیا تو شرکت مفاوضہ باطل ہو کر شرکت عنان ہوگئی کیونکہ جو مال اس قابل ہے کہ راس المال ہو سکے اس میں مساوات نہیں رہی حالانکہ اس شرکت میں مساوات ہونا حالت ابتداء وحالت بقاء دونوں میں شرط ہے۔ پس مفاوضت نہیں رہی کیونکہ ایک نے جو کچھ مال پایا اس میں دوسرا شریک حقدار نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے حق میں کوئی سبب نہیں ہے مگر شرکت مفاوضہ بدل کر شرکت عنان ہوگئی۔ کیونکہ وہ یہاں ممکن ہے اس لئے کہ شرکت عنان میں مساوات شرط نہیں ہے اور شرکت عنان کے دوام کے واسطے ابتداء کا حکم ہے یعنی جو حکم اس کی ابتداء کے واسطے ہے وہی اس کے دوام کے واسطے ہے کیونکہ یہ عقد لازمی نہیں ہے۔ فان ورث احدھما عرضا فھولہ ولا تفسد المفاوضۃ وکذا العقار

لانہ لایصح فیہ الشرکۃ فلایشترط المساواۃ فیہ ۔ اور اگر متفاوضین میں سے ایک نے کوئی اسباب میراث پایا تو وہ اسی کے واسطے ہے اور شرکت مفاوضہ فاسد نہ ہوگی اور یہی عقار کا حکم ہے یعنی اگر زمین وگھر میراث پایا تو بھی اسی کا ہے اور مفاوضت باطل نہ ہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہے جس میں شرکت صحیح نہیں ہے تو ایسے مال میں دونوں کا مساوی ہونا بھی شرط نہیں ہے ف ۔ حاصل یہ ہوا کہ شرکت مفاوضہ میں تجارتی امور میں دونوں شریک ایک دوسرے کے وکیل وکفیل ہوتے ہیں اور تجارت کے واسطے جو مال دونوں نے راس المال ٹھہرایا تو اس میں دونوں کا مساوی ہونا چاہیے ابتداء میں شرط ہے ویسے ہی جب تک باقی رہے برابر مساوات شرط ہوگی اور اور جو مال قابل شرکت نہیں ہے اس میں مساوات شرط نہیں ہے لہذا جو اموال قابل شرکت ہیں ان کا بیان کرنا ضرور ہے چنانچہ بیان فرمایا۔

فصل

ولاینعقد الشرکۃ الا بالدراھم والدنانیر والفلوس النافقۃ وقال مالک رح یجوز بالعروض والمکیل والموزون اذا کان الجنس واحدا لانہا عقدت علی راس مال معلوم فاشبہہ النقود بخلاف المضاربۃ لان القیاس یاباھا لما فیہا من ربح مالم یضمن فتقتصر علی مورد الشرع ولنا انہ یودی الی ربح مالم یضمن لانہ اذا باع کل واحد منہما راس مالہ وتفاضل الثمنان فما یستحقہ احدھما من الزیادۃ فی مال صاحبہ ربح مالم یملک ومالم یضمن بخلاف الدراھم والدنانیر لان ثمن مایشتریہ فی ذمتہ اذھی لاتتعین فکان ربح ماضمن ولان اول التصرف فی العروض البیع وفی النقود الشراء وبیع احدھما مالہ ان یکون الاٰخر شریکا فی ثمنہ لایجوز وشراء احدھما شیئا بمالہ علی ان یکون المبیع بینہ وبین غیرہ جائز واما الفلوس النافقۃ تروج رواج الاثمان فالحقت بہا قالوا ھذا قول محمد رح لانہا ملحقۃ بالنقود عندہ حتی لاتتعین بالتعیین ولایجوز بیع اثنین بواحد باعیانہا علی ماعرف اما عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح لایجوز الشرکۃ والمضاربۃ بہا لان ثمنیتہا تتبدل ساعۃ فساعۃ وتصیر سلعا ویروی عن ابی یوسف رح مثل قول محمد رح والاول اقیس واظہر وعن ابی حنیفۃ رح صحۃ المضاربۃ بہا ۔ واضح ہو کہ شرکت مفاوضہ کا انعقاد کسی مال سے نہیں ہوتا سوائے درم و دینار ورائج فلوس کے یعنی جن پیسوں کا چلن ہو اور امام مالک نے کہا کہ اسباب اور کیلی چیزوں اور وزنی چیزوں سے بھی انعقاد ہوتا ہے بشرطیکہ جنس واحد ہو یعنی جو چیزیں پیمانہ سے بکتی ہیں اور جو چیزیں وزن سے بکتی ہیں ۔ جب دونوں کے پاس ایک ہی جنس کے مساوی ہوں تو شرکت مفاوضہ منعقد ہو جائے گی کیونکہ یہ عقد بھی راس المال معلوم پر واقع ہوا تو نقود کے مشابہ ہوگیا یعنی موافق قیاس ہے بخلاف مضاربت کے (جو ایک شخص دوسرے کو اپنا مال بطور امانت اس غرض سے دیتا ہے کہ وہ اس مال سے تجارت کرکے جو نفع اٹھاوے وہ مالک مال وتاجر کے درمیان تقسیم ہو تو یہ سوائے نقد کے جائز نہیں ہے)

اس واسطے کہ قیاس اس سے انکار کرتا ہے کیونکہ اس میں ایسے مال سے نفع ہے جو مضمون نہیں ہے بلکہ امانت ہے تو جہاں تک شرح وارد ہوئی ہے وہیں تک محدود ہوگا ۔ (اور مفاوضہ میں دونوں شریک اس مال سے کام کرتے اور نفع کماتے ہیں تو اس میں نقود وغیر نقود مثل اسباب وغیرہ کے یکساں ہیں ۔) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسباب پر شرکت معاوضہ کبھی انجام کو اسی جانب پہنچاتی ہے کہ ایسی چیز سے نفع لیا گیا جو ابھی ضمانت میں نہیں ہے ۔ کیونکہ اگر ہر مفاوض نے اپنا راس المال فروخت کیا حالانکہ دونوں کے دام میں کمی بیشی ہے (مثلاً ہر ایک کا مال ایک ہزار کا

قیمت رکھتا ہے۔ پھر ایک نے اپنا اسباب دو ہزار کو اور دوسرے نے تین ہزار کو فروخت کیا) تو ایک نے اپنے ساتھی کے مال سے باستحقاق شرکت نفع زائد پایا وہ ایسے ہی اسباب کا نفع ہے جس کا وہ مالک نہ تھا اور ہنوز وہ ضمانت میں نہیں آیا تھا بخلاف درم و دینار نقد کے اس لئے کہ جو ایک نے خریدا اس کے دام اسی کے ذمہ ہیں کیونکہ خرید میں نقد کا تعین نہیں ہوتا ہے۔ تو یہ ایسے مال کا نفع ہے جو ضمانت میں آچکا اور اس لئے کہ اسباب میں پہلا تصرف یہ ہے کہ فروخت کرے اور نقود میں پہلا تصرف یہ ہے کہ خریدے حالانکہ ایک مفاوض شریک کا اپنا مال اس شرط پر فروخت کرنا کہ دوسرا اس کے داموں میں اس کا شریک ہو نہیں جائز ہے اور ایک کا کوئی چیز اپنے مال سے خریدنا اس شرط پر کہ دوسرا اس کا شریک ہو یعنی مبیع دونوں میں مشترک ہو جائز ہے (پس سوائے نقود کے دیگر اسباب سے جواز نہیں رہا اور رہے وہ فلوس جن کا چلن جاری ہے تو روپیہ و اشرفی کی طرح وہ چلتے ہیں۔ پس وہ بھی نقد میں شامل کئے گئے اور متاخرین مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک فلوس بھی نقد کے ساتھ لاحق کئے گئے ہیں یہاں تک کہ درم و دینار کی طرح معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں۔ (مثلاً دو آنہ کی کوئی چیز خریدی تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے وہی پیسہ دے دے جو خرید ٹھہرانے کے وقت ہاتھ میں ہیں یا دوسرے پیسہ دے دے کیونکہ معین کرنے سے وہ متعین نہیں ہوتے) اور معین دو پیسوں کو بعوض معین ایک پیسہ کے فروخت کرنا بھی نہیں جائز ہے چنانچہ اصول میں معلوم ہو چکا پس معین کرنا بے فائدہ ہے۔ اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک فلوس سے شرکت و مضاربت نہیں جائز ہے کیونکہ فلوس کا ثمن ہونا دم بدم بدلتا ہے۔ اور جب ان کا چلن جاتا رہا تو وہ مثل اسباب کے ہو جاتے ہیں اور ابو یوسفؒ سے مثل محمدؒ کے بھی مروی ہے لیکن ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہونا قیاس سے زیادہ موافق اور زیادہ ظاہر ہے اور ابو حنیفہؒ سے بھی یہ روایت ہے کہ فلوس کے ساتھ مضاربت صحیح ہے۔ قال ولا یجوز الشرکۃ بما سوی ذلک الا ان یتعامل الناس بالتبر والنقرۃ فتصح الشرکۃ بھما ھکذا ذکر فی الکتاب۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ ان مالوں کے سوائے دوسری چیز سے شرکت جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ لوگ پتھروں یا گلائی ہوئی چاندی سے باہم شرکت مفاوضہ کا معاملہ کرتے ہوں تو ان دونوں چیزوں سے بھی شرکت جائز ہو جائے گی یعنی اگر لوگوں میں بغیر سکہ کے سونا و چاندی سے شرکت مفاوضہ کا معاملہ جاری ہو تو جائز ہو گا۔ ایسا ہی شیخ قدوریؒ نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور یہ ظاہر المخالف قول جامع صغیرؒ ہے چنانچہ فرمایا۔ وفی الجامع الصغیر ولا یکون المفاوضۃ بمثاقیل ذھب او فضۃ و مرادہ التبر فعلی ھذہ الروایۃ التبر سلعۃ تیعین بالتعیین فلا یصلح راس المال فی المضاربات والشرکات وذکر فی کتاب الصرف ان النقرۃ لاتیعین حتی لا ینفسخ العقد بھلاکہ قبل التسلیم فعلی تلک الروایۃ یصلح راس المال فیھما وھذا لما عرف انھما خلقا ثمنین فی الاصل الا ان الاول اصح لانھا وان خلقت للتجارۃ فی الاصل لکن الثمنیۃ تختص بالضرب المخصوص لان عند ذلک لا یصرف الی شیء آخر ظاھرا الا ان یجری التعامل باستعمالھما ثمنا فینزل التعامل بمنزلۃ الضرب فیکون ثمنا ویصلح رأس المال ثم قولہ ولا یجوز بما سوی ذلک یتناول المکیل والموزون والعددی المتقارب ولا خلاف فیہ بیننا قبل الخلط ولکل واحد منھما ربح متاعہ وعلیہ وضیعتہ وان خلطا ثم اشترکا

فکذلک فی قول ابی یوسف رحمہ والشرکۃ شرکۃ ملک لا شرکۃ عقد وعند محمد رحمہ تصح شرکۃ العقد وثمرۃ الاختلاف تظہر عند التساوی فی المالین واشتراط التفاضل فی الربح فظاہر الروایۃ ماقالہ ابو یوسف لانہ تیعین بالتعیین بعد الخلط کما تیعین قبلہ ولمحمد رحمہ انہا ثمن من وجہ حتی جاز البیع بہا دینا فی الذمۃ ویبع من حیث انہ تیعین بالتعیین فعملنا بالشبہین بالاضافۃ الی الحالین بخلاف العروض لانہا لیست ثمنا بحال ولو اختلف جنسا کالحنطۃ والشعیر والزیت والسمن فخلطا لا ینعقد الشرکۃ بہا بالاتفاق والفرق لمحمد رحمہ ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال ومن جنسین من ذوات القیم فتتمکن الجہالۃ کما فی العروض واذا لم تصح الشرکۃ فحکم الخلط قد بیناہ فی کتاب القضاء - اور جامع صغیر میں ہے کہ سونے یا چاندی کے مثقالوں سے شرکت مفاوضہ نہیں ہوتی ہے مثقال سے امام محمدؒ کی مراد پتر ہیں پس اس روایت پر پتر ایسا اسباب ہے کہ معین کرنے سے متعین ہوجاتا ہے تو مضاربت یا شرکت کے عقود میں راس المال نہیں ہوسکتا اور جامع صغیر کی کتاب الصرف میں مذکور ہے کہ گلائی چاندی جو سکہ دار نہ ہو وہ بھی متعین نہیں ہوتی حتی کہ بیع میں سپرد کرنے سے پہلے اگر تلف ہوجائے تو عقد بیع نہ ہوگا - اور پتر بھی شرکت و مضاربت میں راس المال ہوسکتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی اصلی خلقت میں ثمن پیدا کئے گئے ہیں خواہ سکہ دار ہوں یا نہ ہوں لیکن روایت اول اصح ہے - کیونکہ سونا چاندی اگرچہ اصلی خلقت میں تجارت کے واسطے مخلوق ہیں لیکن ان کا ثمن ہونا مخصوص بضرب سکہ ہے کیونکہ ایسی حالت میں بظاہر ان کو دوسرے کام میں صرف نہیں کرتے ہیں لیکن اگر ان کو بطور ثمن استعمال کرنا بدون سکہ کے لوگوں میں جاری ہوجائے تو باہمی معاملہ بمنزلہ ضرب سکہ کے ہوگا پس مطلقاً ثمن ہوجائیں گے اور راس المال ہونے کے لائق ہوں گے - شیخ قدوریؒ کا یہ قول کہ ان کے سوائے دوسری چیزوں سے شرکت نہیں جائز ہے تو اس میں کیلی و وزنی چیزیں اور جو گنتی سے فروخت ہوتی ہیں اور باہم برابر کے قریب ہیں - جیسے انڈے واخروٹ یہ سب چیزیں بھی داخل ہیں یعنی شرکت کا راس المال نہ ہونگی اور اس میں ہمارے علماء کے نزدیک کچھ اختلاف نہیں - جبکہ خلط سے پہلے ہو یعنی باہم ملادینے سے پہلے شرکت کا عقد ان چیزوں پر نہیں ہوسکتا اور دونوں میں سے ہر شریک کے واسطے اپنی متاع کا نفع مخصوص ہوگا اور ریکٹی بھی اسی پر پڑے گی - اور اگر دونوں نے خلط کردیا پھر عقد شرکت باندھا تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک یہی حکم ہے اور یہ شرکت ملکی ہوگی یعنی دونوں کی ملکیت باہم مختلط ہے اور یہ شرکت عقد نہ ہوگی - اور امام محمدؒ کے نزدیک شرکت عقد صحیح ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی صورت میں ظاہر ہوگا کہ دونوں باہم برابر ہوں اور نفع میں کمی بیشی مشروط ہو یعنی مثلاً ایک کے واسطے نفع میں دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو - تو ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے بلکہ ہر ایک کو اپنے مال کا نفع ملے گا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ یہ مال بعد خلط کے بھی معین کرنے سے متعین ہوجاتا ہے جیسے خلط سے پہلے تھا -

اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مال ایک وجہ سے ثمن ہے حتی کہ بیع ان کے عوض میں اپنے ذمہ قرضہ رکھ کر جائز ہے (مثلاً کسی شخص سے کوئی چیز بعوض مرغی کے دس انڈوں کے یا پانچ سیر گیہوں کے یا تین سیر لوہے کے خریدی اس طرح کہ یہ انڈے یا گیہوں یا لوہا مشتری کے ذمہ ادھار قرضہ ہے تو جائز

ہے پس اس راہ سے یہ ثمن ہیں) اور ایک راہ سے مبیع ہوتے ہیں کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں تو اس میں دو مشابہت ہوئیں۔ پس ہم نے دونوں مشابہتوں پر عمل کیا کہ قبل خلط کے ان کو مبیع قرار دیا اور کہا کہ شرکت نہیں جائز ہے اور بعد خلط کے ثمن قرار دیا حتی کہ شرکت جائز ٹھہری بخلاف دیگر اسباب کے یعنی مانند تخت و کرسی و صندوق وغیرہ کے کہ یہ کسی حال میں ثمن نہیں ہوتے ہیں۔ (پھر یہ سب اختلاف اس صورت میں کہ کیلی و وزنی و عددی دونوں کے پاس جنس واحد ہوں) اور اگر دونوں کی جنس مختلف ہو جیسے ایک کے پاس گیہوں اور دوسرے کے پاس جو ہوں یا ایک کے پاس روغن زیتون اور دوسرے کے پاس گھی ہو۔ پھر اگر دونوں نے خلط کر دیا تو بالاتفاق عقد شرکت نہیں ہو سکتا ہے حتی کہ امام مالک و محمد بھی متفق ہیں (پس امام محمدؒ کے نزدیک جنس واحد میں بعد خلط کے شرکت جائز ہے اور جنس مختلف میں نہیں جائز ہے) اور فرق یہ ہے کہ ایک ہی جنس کے مخلوط میں وہ شیء مثلی چیزوں میں سے ہے یعنی اگر کوئی شخص تلف کر دے تو اس کے مثل اس کا قائم مقام ہو سکتی ہے اور دو جنسوں کا مخلوط مثلی نہیں بلکہ قیمی ہے یعنی تلف کنندہ پر اس کی مثل نہیں بلکہ اس کی قیمت واجب ہو سکتی ہے پس جہالت پیدا ہو گئی۔ یعنی ہر شریک کو بٹوارے کے وقت اپنا عین مال نہیں مل سکتا جیسے اسباب میں ہوتا ہے اور جب شرکت صحیح نہ ہوئی تو خلط کا جو حکم ہے وہ ہم نے کتاب القضاء میں بیان کیا ہے ف۔ بلکہ کتاب الودیعت میں بیان کیا ہے۔ الغایۃ بالکفایۃ المنتہی میں مذکور ہو۔ ع۔ قال واذا ارادا الشرکۃ بالعروض باع کل واحد منهما نصف ماله بنصف مال الآخر ثم عقدا الشرکۃ قال وهذه شرکۃ ملک لما بينا ان العروض لا تصلح رأس مال الشرکۃ وتاويله اذا كان قيمۃ متاعهما على السواء ولو كانت بينهما تفاوت يبيع صاحب الاقل بقدر ما تثبت به الشرکۃ۔ اور جب دو شخصوں نے اسباب کے ذریعہ سے شرکت کرنی چاہی تو ہر ایک اپنے نصف مال کو بعوض دوسرے کے نصف مال کے فروخت کرے پھر دونوں عقد شرکت باندھیں۔ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ شرکت ملک ہے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ شرکت کا راس المال یہ اسباب نہیں ہو سکتا ہے اور جو مسئلہ مذکور ہوا اس کی تاویل یہ ہے کہ دونوں کے اسباب کی قیمت برابر ہو اور اگر دونوں میں تفاوت ہو تو کم مال والا اپنے مال میں سے دوسرے کے اسباب سے اسی قدر کے عوض فروخت کرے جس سے شرکت ثابت ہو۔ مثلاً ایک کے اسباب کی قیمت چار سو درم اور دوسرے کے اسباب کی قیمت سو درم ہے تو دوسرا اپنے اسباب کے پانچ حصوں میں سے چار حصہ بعوض دوسرے کے پانچویں حصہ کے فروخت کر دے تو خلط سے کل اسباب پانچ حصہ ہوں گے جن میں ایک حصہ کم مال والے کا ہے پس اس کو نفع کا بھی پانچواں حصہ ملے گا۔ قال واما شرکۃ العنان فتنعقد على الوکالۃ دون الكفالۃ وهى ان تشترك اثنان فى نوع بز او طعام او يشترك فى عموم التجارات ولا يذكران الكفالۃ وانعقاده على الوکالۃ لتحقق مقصوده كما بيناه ولا ينعقد على الكفالۃ لان اللفظ مشتق من الاعراض يقال عن له اعرض وهذا لا ينبئ عن الكفالۃ وحكم التصرف لا يثبت بخلاف مقتضى اللفظ۔ قدوریؒ نے شرکت عنان کے بیان میں فرمایا کہ وہ وکالت پر منعقد ہوتی ہے اور کفالت پر منعقد نہیں ہوتی ہے اس طور پر کہ دو شخص کپڑے یا اناج کی تجارت میں شرکت کریں یا عموماً ہر قسم کی تجارات میں شرکت کریں اور کفالت کا ذکر نہ کریں۔ پس وکالت پر انعقاد اس واسطے ہے کہ مقصود شرکت حاصل ہو جائے کہ ہم بیان کر چکے اور یہ

کفالت پر منعقد نہ ہوگی کیونکہ عنان کے معنی منہ موڑنے کے آتے ہیں اور اس سے کفالت ظاہر نہیں ہوتی اور مقتضائے لفظ کے خلاف کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ ویصح التفاضل فی المال لحاجۃ الیہ ولیس من قضیۃ اللفظ المساواۃ۔ اور دونوں کے مال میں کمی بیشی ہونا صحیح ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور لفظ عنان اس کو مقتضی نہیں کہ دونوں میں مساوات ہو۔ ویصح ان یتساویا فی المال ویتفاضلا فی الربح وقال زفرؒ والشافعیؒ ولا یجوز لان التفاضل فیہ یؤدی الی ربح مالم یضمن فان المال اذا کان نصفین والربح اثلاثا فصاحب الزیادۃ یستحقہا بلا ضمان اذ الضمان بقدر راس المال ولان الشرکۃ عندھما فی الربح بشرکۃ فی الاصل ولھذا یشترطان الخلط فصار ربح المال بمنزلۃ نماء الاعیان فیستحق بقدر الملک فی الاصل ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الربح علی ما شرطا والوضیعۃ علی قدر المالین ولم یفصل ولان الربح کما یستحق بالمال یستحق بالعمل کما فی المضاربۃ وقد یکون احدھما احذق واھدی واکثر عملا واقوی فلا یرضی بالمساواۃ فمست الحاجۃ الی التفاضل بخلاف اشتراط جمیع الربح لاحدھما لانہ یخرج العقد بہ من الشرکۃ ومن المضاربۃ ایضا الی قرض باشتراطہ للعامل او الی بضاعۃ باشتراطہ لرب المال وھذا العقد یشبہ المضاربۃ من حیث انہ یعمل فی مال الشریک ویشبہ الشرکۃ اسما وعملا فانھما یعملان فعملنا بشبہ المضاربۃ وقلنا یصح اشتراط الربح من غیر ضمان وبشبہ الشرکۃ حتی لا یبطل باشتراط العمل علیھما۔

اور اگر دونوں کا مال برابر ہو اور نفع میں کسی کے واسطے زیادتی کی شرط ہو تو صحیح ہے یعنی مثلاً ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو جائز ہے اور زفرؒ و شافعیؒ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ نفع میں زیادتی اس جانب پہنچتی ہے کہ جو چیز مضمون نہیں اس کا نفع لیا جائے۔ چنانچہ مال جب برابر ہوا اور نفع ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے تہائی ہوا تو جس کے واسطے ایک تہائی زائد ہے وہ بغیر ضمان اس کا مستحق ہوا اس واسطے کہ ضمانت تو بقدر راس المال ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زفرؒ و شافعیؒ کے نزدیک اصل مال میں شرکت کی وجہ سے نفع میں شرکت ہوتی ہے۔ اسی واسطے دونوں کے نزدیک اصل مال میں خلط ہونا شرط ہے تو مال کا نفع ایسا ہو گیا جیسے مال عین بڑھا ہو رہوتی ہے یعنی جیسے بکریوں کے بچہ ہو کر زیادتی ہو جاتی ہے تو اصل مال میں جس قدر ملک ہو اسی حساب سے نفع کا استحقاق ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ نفع دونوں کی شرط پر ہوگا اور گھٹی بقدر مال کے ہوگی۔

اس روایت میں کوئی تفصیل اصل مال کی برابری یا کمی بیشی کی نہیں ہے (یعنی اگر مال برابر ہو اور نفع میں کم و بیش شرط کیا تو بھی جائز ہوا بخلاف گھٹی کے کہ وہ موافق شرط نہیں بلکہ بقدر مال ہوگی لیکن یہ حدیث نہیں پائی جاتی۔ مگر حنفیہ کی کتابوں میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔ ت م۔ اور اس دلیل سے کہ نفع کا استحقاق جیسے مال سے ہوتا ہے ویسے ہی کام سے ہوتا ہے جیسے مضاربت میں ہے (یعنی مضارب کو روپیہ دیا کہ وہ تجارت کر کے نفع اٹھا دے۔ پس نفع تین تہائی تقسیم ہو پس مال والے نے اپنے مال کی وجہ سے نفع پایا اور مضارب نے اپنے کام کی وجہ سے نفع پایا اور کبھی دونوں میں سے ایک شریک کو اس تجارت کا ڈھنگ زیادہ اور کام زیادہ آتا ہے اور اپنے شریک سے زیادہ قوی ہوتا ہے تو وہ برابر نفع پر راضی نہ ہوگا تو ضرورت کی وجہ سے کم و بیش نفع جائز ہوا بخلاف اس کے اگر کل نفع ایک ہی کے واسطے شرط ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عقد شرکت سے خارج ہو جائے گا اور مضاربت سے بھی نکل جائے گا بلکہ اگر خاص کام کرنے کے واسطے پورا نفع

شرط ہو تو یہ قرض ہو جائے گا اور اگر سب نفع مالک مال کے واسطے شرط ہو لیکن یہ عقد ایسا ہے کہ ابتداء میں مضاربت کے مشابہ ہے اس راہ سے کہ وہ شریک کے مال میں کام کرتا ہے اور یہ عقد شرکت مفاوضہ کے بھی مشابہ ہے کیونکہ نام میں شرکت اور کام میں تجارت ہوتا ہے تو اس میں دونوں مشابہتوں کا عمل ہوا تو مضاربت کا عمل یہ دلایا کہ ہم نے کہا کہ بغیر ضمانت کے نفع کی شرط کرنا صحیح ہے۔ یعنی جیسے مضاربت میں امانتی مال میں نفع کی شرط بغیر ضمانت جائز ہے ویسی ہی شرکت عنان میں ایک شریک کے واسطے زائد نفع جائز ہے اور دوسری شرکت مفاوضت کا عمل یہ دلایا کہ دونوں شریکوں پر کام شرط ہونے سے شرکت عنان باطل نہیں ہوتی ہے۔ قال ویجوز ان یعقدھا کل واحد منھما ببعض مالہ دون البعض لان المساواۃ فی المال لیس بشرط فیہ اذا للفظ لا یقتضیہ ولا یصح الا بما بینا ان المفاوضۃ تصح بہ للوجہ الذی ذکرناہ۔ اور شرکت عنان میں یہ بات جائز ہے کہ ہر شریک اپنے تھوڑے مال کو شرکت میں ملاوے اور باقی کو نہ ملاوے کیونکہ اس شرکت میں مساوات مالی شرط نہیں ہے کیونکہ لفظ عنان اس کو مقتضی نہیں ہے مگر یہ شرکت صرف اسی مال سے صحیح ہوگی جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی درم و دینار و فلوس رائجہ جن سے مفاوضت صحیح ہوتی ہے اور وہی وجہ ہے جو ہم بیان کر چکے۔ ویجوز ان یشترکا ومن جھۃ احدھما دنانیر ومن الآخر دراھم وکذا من احدھما دراھم بیض ومن الآخر سود وقال زفرؒ والشافعیؒ لا یجوز وھذا ابناء علی اشتراط الخلط وعدمہ فان الخلط عندھما شرط ولا یتحقق ذلک فی مختلفی الجنس وسنبینہ من بعد انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور شرکت عنان میں اگر ایک کی طرف سے دینار ہوں اور دوسرے کی طرف سے درم ہوں تو جائز ہے اور اسی طرح اگر ایک کی طرف سے دودھیا درم ہوں اور دوسرے کی طرف سے کالے درم ہوں تو بھی جائز ہے اور زفر و شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے اور یہ اختلاف خلط و عدم خلط کی شرط پر مبنی ہے چنانچہ زفر و شافعیؒ کے نزدیک خلط کرنا شرط ہے حالانکہ دو مختلف جنس میں خلط کا تحقق نہ ہوگا اور ہم اس کو بعد ازاں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

قال وما اشتراہ کل واحد منھما للشرکۃ طولب بثمنہ دون الآخر لما بینا انہ یتضمن الوکالۃ دون الکفالۃ والوکیل ھو الاصیل فی الحقوق۔ اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے جو کچھ شرکت کے واسطے خرید کیا اس کے دام کا مطالبہ صرف اسی سے ہوگا دوسرے سے نہ ہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ شرکت عنان صرف وکالت کو متضمن ہے اور کفالت کو متضمن نہیں ہے اور مطالبہ حقوق میں وکیل ہی اصل ہوتا ہے۔ قال ثم یرجع علی شریکہ بحصتہ منہ معناہ اذا ادی من مال نفسہ لانہ وکیل من جھتہ فی حصتہ فاذا نقد من مال نفسہ رجع علیہ فان کان لا یعرف ذلک الا بقولہ فعلیہ الحجۃ لانہ یدعی وجوب المال فی ذمۃ الآخر وھو ینکر والقول للمنکر مع یمینہ۔ پھر جو دام ادا کئے اس میں سے شریک سے بقدر اس کے حصہ کے واپس لے گا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب اپنے مال سے ادا کیا ہو تو شریک سے حصہ رسد واپس لے گا۔ کیونکہ وہ شریک کی طرف سے اس کے حصہ میں وکیل ہے پس جب اپنے مال سے اس نے ادا کیا تو شریک سے واپس لے گا۔

پس اگر یہ بات سوائے اس کے قول کے کسی طرح معلوم نہ ہوا مثلاً جو چیز خریدی تھی وہ موجود نہیں ہے حالانکہ وہ کہتا ہے کہ میں نے ایک غلام خریدا اور اس کے دام ادا کر دیے ہیں پھر وہ غلام مر گیا اور شریک اس سے

انکار کرتا ہے تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے قول کے گواہ لادے کیونکہ وہ دوسرے کے ذمہ مال واجب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور دوسرا اس سے منکر ہے تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوگا ف یعنی اگر یہ گواہ نہ لایا تو قسم سے شریک منکر کا قول قبول ہوگا۔ قال واذا هلك مال الشركة او احد المالين قبل ان يشتريا شيئا بطلت الشركة لان المعقود عليه في عقد الشركة المال فانه يتعين فيه كما في الهبة والوصية وبهلاك المعقود عليه يبطل العقد كما في البيع بخلاف المضاربة والوكالة المفردة لانه لا يتعين الثمنان فيهما بالتعيين وانما يتعينان بالقبض على ماعرف وهذا ظاهر فيما اذا هلك المالان وكذا اذا هلك احدهما لانه مارضي بشركة فيبطل العقد لعدم فائدته واليهما هلك من مال صاحبه ان هلك في يده فظاهر وكذا اذا كان هلك في يد الآخر لانه امانة في يده بخلاف ما بعد الخلط حيث يهلك على الشركة لانه لا يتميز فيجعل الهلاك من المالين۔ اور اگر دونوں کا مجموعہ مال شرکت یا ایک کا مال تلف ہوگیا قبل اس کے کہ مال شرکت سے کوئی چیز خریدیں تو شرکت باطل ہوگی کیونکہ جس چیز پر عقد شرکت ٹھہرا وہ مال ہے کیونکہ وہ عقد شرکت میں متعین ہوجاتا ہے جیسے ہبہ و وصیت میں متعین ہوجاتا ہے۔ اور جس چیز پر عقد ٹھہرا اگر وہ تلف ہوجاوے تو عقد باطل ہوجاتا ہے جیسے عقد بیع میں ہوتا ہے (مثلاً جس مبیع پر بیع ٹھہری ہے اگر وہ سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوجائے تو بیع باطل ہوجاتی ہے) بخلاف مضاربت اور تنہا وکالت کے کیونکہ مضاربت اور تنہا وکالت میں ثمن معین کرنے سے معین نہیں ہوتا ہے بلکہ جب قبضہ واقع ہوجاوے تب متعین ہوتا ہے چنانچہ اپنے موقع پر اس کا بیان مذکور ہے بالجملہ مال تلف ہونے سے شرکت باطل ہوجائے گی۔ پھر جس صورت میں دونوں مال تلف ہوجاویں تو شرکت باطل ہوجانا ظاہر ہے اور اگر صرف ایک مال تلف ہو تو بھی شرکت باطل ہوگی کیونکہ جس کا مال تلف نہیں ہوا وہ اپنے مال میں دوسرے کی شرکت پر صرف اس طور پر راضی ہوا تھا کہ خود بھی اس کے مال میں شریک ہو پھر جب اس کا مال ہی نہ رہا تو یہ اپنے مال میں شریک کرنے پر راضی نہیں ہے۔ پس عقد شرکت باطل ہوگیا کیونکہ باقی رہنا بے فائدہ ہے اور دونوں میں سے جس شخص کا مال تلف ہوا وہ اسی کا مال گیا دوسرا اس کا ضامن نہیں کیونکہ اگر خود اس کے قبضہ میں تلف ہوا تو یہ بات ظاہر ہے اور اگر شریک کے قبضہ میں تلف ہوا تو بھی ضمان نہیں ہے کیونکہ یہ اس کے قبضہ میں صرف امانت تھا۔ بخلاف اس کے اگر خلط کر دینے کے بعد تلف ہوا تو یہ تلف شدہ شرکت پر قرار دیا جائے گا کیونکہ مال میں کسی کے واسطے امتیاز نہیں ہے تو تلف ہونا دونوں مالوں میں سے قرار دیا جائے گا وان اشترى احدهما بماله وهلك مال الآخر قبل الشراء فالمشترى بينهما على ما شرطا لان الملك حين وقع وقع مشتركا بينهما لقيام الشركة وقت الشراء فلا يتغير الحكم بهلاك مال الآخر بعد ذلك ثم الشركة عقد عند محمد رح خلافا للحسن بن زياد حتى ان ايهما باع جاز بيعه لان الشركة قد تمت في المشترى فلا ينتقض بهلاك المال بعد تمامها۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کے مال سے خرید واقع ہوئی اور دوسرے کا مال قبل خرید کے تلف ہوگیا تو جو چیز خریدی گئی وہ دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہے کیونکہ جس وقت ملک واقع ہوئی ہے تو دونوں میں مشترک واقع ہوئی ہے کیونکہ خرید کے وقت دونوں میں شرکت قائم تھی تو اس کے بعد دوسرے کا مال تلف ہوجانے سے حکم مذکور متغیر نہ ہوگا۔

پھر امام محمد رح کے نزدیک یہ شرکت عقد ہے حتیٰ کہ دونوں میں سے جس نے فروخت کی بیع جائز ہوگی کیونکہ خریدی ہوئی

چیز میں شرکت پوری ہو چکی تھی تو پوری ہو جانے کے بعد دوسرا مال تلف ہونے سے شرکت نہیں ٹوٹے گی نسے پس حاصل یہ ہوا کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کی ملک مشترک ہے مگر اس کے دام صرف ایک شریک نے ادا کئے ہیں۔ قال ویرجع علی شریکہ بحصتہ من ثمنہ لانہ اشتری نصفہ بوکالتہ ونقد الثمن من مال نفسہ وقد بیناہ ھذا اذا اشتری احدھما باحد المالین اولا ثم ھلک مال الآخر اما اذا ھلک مال احدھما ثم اشتری الآخر بمال الآخر ان صرحا بالوکالۃ فی عقد الشرکۃ فالمشتری مشترک بینھما علی ما شرطا لان الشرکۃ ان بطلت فالوکالۃ المصرح بھا قائمۃ فکان مشترکا بحکم الوکالۃ ویکون شرکۃ ملک ویرجع علی شریکہ بحصتہ من الثمن لما بیناہ وان ذکرا مجرد الشرکۃ ولم ینصا علی الوکالۃ فیھا کان المشتری للذی اشتراہ خاصۃ لان الوقوع علی الشرکۃ حکم الوکالۃ التی تضمنتھا الشرکۃ فاذا بطلت یبطل ما فی ضمنھا بخلاف ما اذا صرح بالوکالۃ لانھا مقصودۃ پھر جس شریک نے دام دیئے ہیں وہ دوسرے سے بقدر اس کے حصہ کے دام واپس لے گا کیونکہ بطور وکالت کے اس نے دوسرے کا حصہ نصف خریدا ہے اور سب دام اپنے ذاتی مال سے دے دیئے ہیں اور ہم اس کو اوپر بیان کر چکے۔ یہ اس صورت میں ہے کہ ایک شریک نے ایک مال سے پہلے خریدی پھر دوسرے کا مال تلف ہوا ہے اور اگر یہ صورت ہو کہ ایک کا مال پہلے تلف ہو گیا پھر دوسرے نے اپنے مال سے چیز خریدی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ عقد شرکت میں دونوں نے وکالت کی تصریح کر دی تو اس صورت میں جو چیز خریدی ہے وہ خاصۃ خریدار کی ہوگی کیونکہ شرکت پر واقع ہونا صرف اس وکالت کی وجہ سے ہوتا جو عقد شرکت کے ضمن میں ہوتی ہے مگر جب شرکت ہی باطل ہوئی تو جو اس کے ضمن میں وکالت تھی وہ بھی باطل ہو گئی بخلاف اس کے جب وکالت کو مصرح بیان کیا تو وہ باطل نہ ہوگی کیونکہ وہ بالقصد بیان ہوئی ہے یعنی ضمنی نہیں ہے۔ قال ویجوز الشرکۃ وان لم یخلطا المال وقال زفرؒ والشافعیؒ لا یجوز لان الربح فرع المال ولا یقع الفرع علی الشرکۃ الا بعد الشرکۃ فی الاصل وانہ بالخلط وھذا لان المحل ھو المال ولھذا یضاف الیہ ویشترط تعیین راس المال بخلاف المضاربۃ لانھا لیست بشرکۃ وانما ھو یعمل لرب المال فیستحق الربح عمالۃ علی عملہ اما ھھنا بخلافہ وھذا اصل کبیر لھما حتی یعتبر اتحاد الجنس ویشترط الخلط ولا یجوز التفاضل فی الربح مع التساوی فی المال ولا یجوز شرکۃ التقبل والاعمال لانعدام المال ولنا ان الشرکۃ فی الربح مستندۃ الی العقد دون المال لان العقد یسمی شرکۃ فلا بد من تحقق معنی ھذا الاسم فیہ فلم یکن الخلط شرطا ولان الدراھم والدنانیر لا یتعینان فلا یستفاد الربح براس المال وانما یستفاد بالتصرف لانہ فی النصف اصیل وفی النصف وکیل واذا تحققت الشرکۃ فی التصرف بدون الخلط تحققت فی المستفاد بہ وھو الربح بدونہ وصار کالمضاربۃ فلا یشترط اتحاد الجنس والتساوی فی الربح وتصح شرکۃ التقبل۔ اور شرکت جائز ہے اگرچہ دونوں نے مال خلط نہ کیا ہو اور یہی قول مالکؒ و احمدؒ ہے۔ اور زفرؒ و شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ مال اصل ہے اور نفع اس کی فرع ہے اور فرع کا مشترک ہونا جب ہی ہوگا کہ پہلے اصل مشترک ہو جاوے اور اصل کا مشترک ہونا خلط سے ہے اور نفع کا مال کے فرع ہونا اس دلیل سے ہے کہ اس کا محل مال ہے اسی واسطے نفع کو

مال کی طرف مضاف کرتے ہیں یعنی کہتے ہیں، کہ شرکت مالی سے یہ مال کا نفع ہے اور راس المال کو معین کر لینا شرط ہے بخلاف مضاربت کے کہ وہ بدون خلط کے جائز ہے اس واسطے کہ وہ شرکت نہیں ہے بلکہ مضارب صرف مالک مال کے واسطے کام کرتا ہے تو اپنے کام کی مزدوری پر نفع میں سے مستحق ہوتا ہے۔ اور یہاں اس کے برخلاف ہے یعنی دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کام کرتا ہے اور یہ زفرؒ و شافعیؒ کے واسطے اصل کبیر ہے حتیٰ کہ جنس متحد ہونا معتبر اور خلط کرنا شرط ہے اور مال برابر ہونے کے باوجود نفع میں کمی بیشی نہیں جائز ہے اور شرکت اقسام میں سے جو شرکت تقبل و اعمال آئندہ آوے گی وہ بھی اسی اصل پر نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں مال نہیں ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نفع میں شرکت ہونا عقد کی جانب مضاف ہے نہ مال کی جانب کیونکہ عقد ہی کو شرکت کہتے ہیں تو اس نام کے معنی اس میں متحقق ہونا ضرور ہیں تو خلط کرنا شرط نہ ہوا۔ اور اس دلیل سے کہ درم و دینار ایسی چیز نہیں جو عقد میں متعین ہو تو نفع حاصل ہونا راس المال سے نہیں ہے بلکہ اس تصرف سے ہے جو راس المال میں ہوتا ہے یعنی راس المال کے ذریعہ سے کام کرنے پر نفع ملتا ہے کیونکہ ہر شریک آدھے میں اصیل ہے اور آدھے میں وکیل ہے اور جب بدون خلط کرنے کے تصرف و کار تجارت میں شرکت متحقق ہوئی تو تصرف سے جو کچھ مستفاد ہوا یعنی نفع اس میں بھی بدون خلط کی شرکت متحقق ہوئی اور اس کا حال مثل مضاربت کے ہو گیا۔ (پس خلاصہ یہ کہ نفع کی نسبت شافعیؒ کے نزدیک راس المال کی طرف ہے اور ہمارے نزدیک عقد کے موافق کار تجارت کی طرف ہے) پس ہمارے نزدیک مالوں کا جنس متحد ہونا اور برابر مالوں میں برابر نفع ملنا کچھ شرط نہیں ہے اور لوگوں کے کام قبول کرنے میں عقد شرکت ٹھہرانا صحیح ہے۔

قال ولا يجوز الشركة اذا شرط لاحدهما دراهم مسماة من الربح لانه شرط يوجب انقطاع الشركة فعساه لا يخرج الا قدر المسمى لاحدهما ونظيره في المزارعة۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک کے واسطے کچھ درم بیان کر کے نفع میں سے شرط کئے تو شرکت نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس سے شرکت منقطع ہو جاتی ہے کیونکہ شاید حاصلات میں سے نفع کے اسی قدر درم ہوں جو ایک کے واسطے بیان کئے گئے اور اس کی نظیر مزارعت میں ہے فسے یعنی مالک زمین و کاشتکار میں سے اگر کسی ایک کے واسطے پیداوار میں سے چند من گیہوں سوائے حصہ بٹائی کے شرط کئے تو مزارعت باطل ہے کیونکہ شاید اسی قدر پیداوار ہو مف۔

پھر شرکت مفاوضہ و عنان کے بعض احکام بیان فرمائے۔ وقال ولكل واحد من المفاوضين و شريكي العنان ان يبضع المال لانه معتاد في عقد الشركة ولان له ان يستاجر على العمل والتحصيل بغير عوض دونه فيملكه وكذا له ان يودعه لانه معتاد ولا يجد التاجر منه بدا۔ شرکت مفاوضہ کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ مال کو بضاعت پر دے (بضاعت یہ کہ کسی تاجر کو اپنا کچھ مال دے دیا کہ وہ کوئی چیز خرید کر تجارت کرے اور اور جو کچھ نفع ہو مع اصل کے مالک مال کو دے دے تو ہر ایک شریک کو اس طرح مال دینا جائز ہے) کیونکہ بضاعت دینا عقد شرکت میں بطور عادت جاری ہے۔ اور اس دلیل سے کہ شریک کو اختیار ہے کہ کام کرنے

کے واسطے کوئی مزدور مقرر کرے حالانکہ بغیر مزدوری کے ایسا آدمی حاصل ہونا ادنی درجہ ہے تو ضرور اس کا مالک ہوگا اور شریک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کسی کے پاس ودیعت رکھے کیونکہ اس کی عادت جاری ہے اور کبھی تاجر کو اس سے چارہ نہیں ہوتا ہے۔ قال ویدفعہ مضاربۃ لانھا دون الشرکۃ فیتضمنھا وعن ابی حنیفۃ رح انہ لیس لہ ذلک لانہ نوع شرکۃ والاصح ھو الاول وھو روایۃ الاصل لان الشرکۃ غیر مقصود وانما المقصود تحصیل الربح کما اذا استاجر باجر بل اولی لانہ تحصیل بدون ضمان فی ذمتہ بخلاف الشرکۃ حیث لا یملکھا لان الشیٔ لا یستتبع مثلہ۔ اور ہر ایک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کو مضاربت پر دے کیونکہ وہ شرکت سے کم ہے تو شرکت اس کو شامل ہے (کیونکہ شرکت کی گھٹی شریک پر پڑتی ہے اور مضارب پر نہیں پڑتی ہے تو شرکت کے ضمن میں مضاربت کا اختیار حاصل ہے۔ مف) اور ابوحنیفہ رح سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کو مضاربت پر دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مضاربت بھی ایک قسم کی شرکت ہے (تو شریک کو دوسرے سے شرکت کا اختیار نہیں ہے جبکہ مال شرکت واحد ہے۔ ع۔) اور روایت اول اصح ہے اور وہی مبسوط کی روایت ہے کیونکہ مضاربت پر دینے سے شرکت مقصود نہیں ہے بلکہ صرف نفع حاصل کرنا مقصود ہے جیسے کسی کو اجرت پر مقرر کر کے تجارت کا کام لے بلکہ مضاربت بدرجہ اولی جائز ہے کیونکہ یہ نفع بدون اپنے ذمہ اجرت لازم آنے کے مفت حاصل ہوتا ہے بخلاف شرکت کے کہ شریک کو اس مال سے دوسرے کے ساتھ شرکت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ عقد شرکت کے ضمن میں اس کے مثل شرکت کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسی شے کے تابع ہو کر اس کے مثل نہیں ثابت ہوتی ہے۔ قال ویوکل من یتصرف فیہ لان التوکیل بالبیع والشراء من توابع التجارۃ والشرکۃ انعقدت للتجارۃ بخلاف الوکیل بالشراء حیث لا یملک ان یوکل غیرہ لانہ عقد خاص طلب منہ تحصیل العین فلا یستتبع مثلہ۔ اور ہر شریک کو یہ اختیار ہے کہ مال شرکت میں کسی شخص کو وکیل کرے جو اس میں تجارتی تصرف کرے کیونکہ خرید فروخت کے واسطے وکیل کرنا بھی تجارت کے امور میں سے ہے اور شرکت اسی تجارت کے واسطے قرار پائی ہے۔ بخلاف اس کے جو شخص فقط خریدنے کا وکیل کیا گیا ہو اس کو بغیر اجازت موکل کے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ یہ عقد خاص تھا جس سے ایک مال عین حاصل کرنا مقصود تھا تو اس وکیل کے عقد میں اس کے مثل وکیل کرنا تابع نہ ہوگا۔ قال ویدہ فی المال ید امانۃ لانہ قبض المال باذن المالک لا علی وجہ البدل الوثیقۃ فصار کالودیعۃ۔ اور شرکت مفاوضہ وعنان میں سے ہر شریک کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے کیونکہ اس نے مالک کی اجازت سے اپنے قبضہ میں لیا مگر بطور عوض کے نہیں۔ (جیسے خریدنے کے واسطے داموں کے عوض کوئی چیز لے آتا ہے کہ اگر گم گئی تو دام دینا پڑتے ہیں۔ ع۔ اور بطور مضبوطی کے بھی نہیں ہے (جیسے مرتہن کا قبضہ مال رہن پر ہوتا ہے۔ مع۔) تو اس کا حال بطور ودیعت کے ہوا۔ حتی کہ اگر کسی شریک کے پاس کچھ مال تلف ہو جائے تو وہ شرکت کا مال گیا جس کا وہ ضامن نہیں ہے۔ قال واما شرکۃ الصنائع وتسمی شرکۃ التقبل کالخیاطین والصباغین یشترکان علی ان تقبلا الاعمال ویکون الکسب بینھما فیجوز ذلک وھذا عندنا وقال زفر والشافعی رح لا یجوز لان ھذہ شرکۃ لا یفید مقصودھا وھو التثمیر لانہ لابد من راس المال وھذا لان الشرکۃ فی الربح تبتنی علی الشرکۃ فی المال علی اصلھما علی ما قررناہ ولنا ان المقصود منہ التحصیل وھو

ممکن بالتوکیل لانہ لما کان وکیلا فی النصف اصیلا فی النصف تحققت الشرکۃ فی المال المستفاد و لا یشترط فیہ اتحاد العمل و المکان خلافا لمالک و زفرؒ فیہما لان المعنی المجوز للشرکۃ وھو ما ذکرنا لا یتفاوت ۔ اور شرکت کے اقسام میں سے تیسری قسم شرکۃ الصنائع ہے اور اسی کو شرکۃ التقبل بھی کہتے ہیں یعنی کام قبول کرنا جیسے دو درزیوں یا دو رنگریزوں نے اس شرط پر باہم شرکت کی کہ لوگوں کے کام قبول کریں اور جو کچھ کمائی ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور زفرؒ و شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرکت ہے جس سے شرکت کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا یعنی نفع سے مال بڑھانا اس سے حاصل نہیں ہے کیونکہ اس کے واسطے راس المال ضرور ہے ۔ اور یہ اس واسطے کہ زفر و شافعی کی اصل پر جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں مال کی شرکت پر نفع کی شرکت مبنی ہے ۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد شرکت سے مقصود یہ ہے کہ مال حاصل کیا جاوے اور یہ وکیل کرنے سے ممکن ہے کیونکہ جب ہر ایک شریک دوسرے کی طرف سے نصف میں وکیل ہوا تو نصف میں اصیل ہوا پس جو مال حاصل ہوا اس میں شرکت متحقق ہوئی اور اس شرکت میں کام اور جگہ کا متحد ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ جس معنی سے شرکت جائز ہوتی ہے یعنی تحصیل مال اس میں فرق نہیں ہوتا ہے ف ۔ خواہ کام و جگہ متحد ہو یا نہ ہو اور اس میں امام مالک و زفرؒ کا اختلاف ہے اور ان کا یہ اختلاف اس روایت پر ہے کہ شرکۃ التقبل جائز ہے بشرطیکہ کام و جگہ متحد ہو ۔ مف ۔ ولو شرطا العمل نصفین و المال اثلاثا جاز و فی القیاس لا یجوز لان الضمان بقدر العمل فالزیادۃ علیہ ربح مالم یضمن فلم یجز العقد لتادیتہ الیہ و صار کشرکۃ الوجوہ و لکنا نقول ما یاخذہ لا یاخذہ ربحا لان الربح عند اتحاد الجنس و قد اختلف لان راس المال عمل و الربح مال فکان بدل العمل و العمل یتقوم بالتقویم فیتقدر بقدر ما قوم بہ فلا یحرم بخلاف شرکۃ الوجوہ لان جنس المال متفق و الربح یتحقق فی الجنس المتفق و ربح مالم یضمن لا یجوز الا فی المضاربۃ ۔ اور اگر دونوں نے کام آدھا آدھا اور مال تین تہائی شرط کیا یعنی دونوں برابر کام کریں اور جو کچھ حاصل ہو اس میں سے دو تہائی ایک کے واسطے اور ایک تہائی دوسرے کے واسطے ہو تو جائز ہے اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جائز نہ ہو کیونکہ ضمانت بقدر کام کے ہے تو اس سے زیادہ لینا ایسی چیز کا نفع ہے جو مضمون نہیں تو عقد جائز نہ ہوا کیونکہ عقد ہی اس نفع کی کی جانب پہنچاتا ہے اور مثل شرکت وجوہ کے ہو گیا ۔ لیکن ہم استحسانا کہتے ہیں کہ جو زیادتی ایک لیتا ہے وہ نفع نہیں لیتا ہے کیونکہ نفع وہ ہوتا ہے جو اپنے مال کی جنس سے متحد ہو حالانکہ یہاں مختلف ہے کیونکہ راس المال یہاں کام ہے اور نفع مال ہے تو جو کچھ اس نے لیا وہ کام کا عوض ہے اور ہر کام کی قیمت لگائی جاتی ہے تو باہمی رضامندی سے جو اس کی قیمت لگائی گئی وہی اس کی قیمت ہے تو وہ کمی بیشی سے حرام نہ ہوگی بخلاف شرکۃ الوجوہ کے کہ وہاں جنس مال متحد ہے اور جنس متحد پر جو حاصل ہو وہ نفع ہوتا ہے اور جو چیز مضمون نہ ہو اس کا نفع نہیں جائز ہے سوائے مضاربت کے کہ وہاں باوجود مضمون نہ ہونے کے مضارب کو نفع کا حصہ جائز ہے ۔ قال وما یتقبلہ کل واحد منہما من العمل یلزمہ و یلزم شریکہ حتی ان کل واحد منہما یطالب بالعمل و یطالب بالاجر و یبرأ الدافع بالدفع الیہ و ھذا ظاھر فی المفاوضۃ و فی غیرھا استحسان و القیاس خلاف ذلک لان الشرکۃ وقعت مطلقۃ و الکفالۃ مقتضی المفاوضۃ وجہ الاستحسان ان ھذہ الشرکۃ مقتضیۃ للضمان

الا تری ان ما تقبلہ کل واحد منہما من العمل مضمون علی الآخر ولہذا یستحق الاجر بسبب نفاذ تقبلہ علیہ فجری مجری المفاوضۃ فی ضمان العمل واقتضاء البدل۔ اور دونوں میں سے جو کوئی جس عمل کو قبول کرے گا وہ اس پر اور اس کے شریک پر لازم ہوگا حتیٰ کہ دونوں میں سے ہر ایک سے کام کا مطالبہ ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اجرت دینے والے نے جس کو اجرت دے دی بری ہوگیا۔ اور یہ بات درصورتیکہ شرکت بطور مفاوضہ ہو ظاہر ہے اور دوسری صورتوں میں یہ حکم استحسانی ہے اور قیاس اس کے برخلاف ہے کیونکہ شرکت میں کچھ کفالت کا ذکر نہیں ہوا بلکہ مطلق ہے اور بطور اقتضاء کے صرف شرکت مفاوضہ میں کفالت ثابت ہوتی ہے تو ان صورتوں میں ثابت نہ ہوگی اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرکت مقتضی ضمان ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں میں سے جس نے جو عمل قبول کیا ہے دوسرا اس کا ضامن ہے اس واسطے وہ اجرت کا بھی مستحق ہو جاتا ہے کیونکہ دوسرے کا قبول کرنا اس پر نافذ ہوتا ہے تو کام کی ضمانت اور اجرت کے مطالبہ میں یہ شرکت بمنزلہ مفاوضت کے جاری ہوئی۔ قال واما شرکۃ الوجوہ فالرجلان یشترکان ولا مال لہما علی ان یشتریا بوجوہہما ویبیعا فتصح الشرکۃ علی ہذا سمیت بہ لانہ لا یشتری بالنسیئۃ الا من کان لہ وجاہۃ عند الناس وانما تصح مفاوضۃ لانہ یمکن تحقیق الکفالۃ والوکالۃ فی الابدال واذا اطلقت تکون عنانا لان المطلقۃ تنصرف الیہ وہی جائزۃ عندنا خلافا للشافعیؒ والوجہ من الجانبین ما قدمناہ فی شرکۃ التقبل۔ اقسام شرکت سے قسم چہارم شرکۃ الوجوہ ہے اور اس کی یہ صورت ہے کہ دو شخص باہم عقد شرکت باندھیں حالانکہ ان کا کچھ مال نہیں ہے اس شرط پر کہ دونوں اپنی وجاہت وامانت کی وجہ سے خرید وفروخت کریں پس اس طریقہ پر شرکت صحیح ہے اور شرکۃ الوجوہ اس کا نام اس وجہ سے رکھا گیا کہ لوگوں سے ادھار وہی خرید سکتا ہے جس کی لوگوں میں وجاہت ہو اور یہ شرکت بطور مفاوضہ اسی وجہ سے صحیح ہے کہ ثمن ومبیع میں وکالت وکفالت کا ثبوت ممکن ہے۔ اور اگر اس شرکت کو بدون قید کفالت کے چھوڑا تو شرکت عنان ہو جائے گی کیونکہ ایسی شرکت مطلقہ کو شرکت عنان ہی پر رکھتے ہیں اور یہ شرکت ہمارے نزدیک جائز ہے اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہم نے دونوں طرف کی دلیل شرکۃ التقبل میں بیان کر دی ہے۔ قال وکل واحد منہما وکیل الآخر فیما یشتریہ لان التصرف علی الغیر لا یجوز الا بوکالۃ او بولایۃ ولا ولایۃ فتعین الوکالۃ فان شرطا ان المشتری بینہما نصفان والربح کذلک یجوز ولا یجوز ان یتفاضلا فیہ۔ اور دونوں میں سے جو شخص کوئی چیز خریدے اس میں دوسرے کی طرف سے وکیل ہے کیونکہ غیر پر تصرف جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں سوائے اس کے کہ وکالت ہو یا ولایت ہو اور چونکہ یہاں ولایت نہیں ہے تو وکالت متعین ہوئی پھر اگر دونوں نے شرط کی ہو کہ خریدی ہوئی چیز دونوں میں نصفا نصف ہو اور نفع بھی نصفا نصف ہو تو یہ جائز ہے اور کمی بیشی کی شرط کرنا نہیں جائز ہے۔ فان شرطا ان یکون المشتری بینہما اثلاثا فالربح کذلک وہذا لان الربح لا یستحق الا بالمال والعمل او بالضمان فرب المال یستحقہ بالمال والمضارب یستحقہ بالعمل والاستاذ الذی یلقی العمل علی التلمیذ بالنصف بالضمان ولا یستحق بما سواہا الا تری ان من قال لغیرہ تصرف فی مالک علی ان لی

ربحہ لم یجز لعدم ھذہ المعانی واستحقاق الربح فی شرکۃ الوجوہ بالضمان علی ما بینا والضمان علی قدر الملک فی المشتری وکان الربح الزائد علیہ ربح ما لم یضمن فلا یصح اشتراطہ الا فی المضاربۃ وشرکۃ الوجوہ لیست فی معناھا بخلاف العنان لانہ فی معناھا من حیث ان کل واحد منھما یعمل فی مال صاحبہ فیلتحق بھا واللہ اعلم۔ پس اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کے درمیان تین تہائی ہو یعنی ایک کے واسطے دو تہائی اور ایک کے واسطے ایک تہائی ہو تو نفع بھی اسی طرح تین تہائی ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق نفع کی صورت نہیں سوائے اس کے کہ بذریعہ مال ہو یا بذریعہ کام ہو یا بذریعہ ضمان ہو۔ پس مالک مال بوجہ مال کے مستحق ہوتا ہے اور مضارب بوجہ اپنے کام کے مستحق ہوتا ہے اور پیشہ ور جو کام کو اپنے شاگرد کے حوالہ کرتا ہے اور ٹھہرائی ہوئی اجرت میں سے آدھی یا کوئی حصہ دیتا ہے۔ تو یاقی کا خود مستحق بوجہ ضمان کے ہوتا ہے۔ اور ان صورتوں کے سوائے کوئی صورت استحقاق نفع کی نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے مال میں تجارت کر اس شرط پر کہ اس کا نفع میرے واسطے ہوگا تو نہیں جائز ہے کیونکہ امور مذکورہ میں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی ہے اور شرکۃ الوجوہ میں نفع کا استحقاق بوجہ ضمانت کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے اور خریدی ہوئی چیز میں جس قدر ملک ہو اسی قدر مضمون ہوتی ہے تو اس مقدار سے زائد نفع لینا ایسی چیز کا نفع ہوا جو مضمون نہیں ہے تو اس کی شرط لگانا صحیح نہ ہوگا سوائے مضاربت کے حالانکہ شرکت وجوہ بمعنی مضاربت نہیں ہے بخلاف شرکت عنان کے کہ وہ مضاربت کے معنی میں اس معنی کر ہے کہ مضارب و شریک عنان دونوں اپنے ساتھی کے مال میں تصرف کرتے ہیں تو شرکت عنان بھی مضاربت کے ساتھ لاحق ہوگی ف۔ یعنی جیسے مضاربت میں کم و بیش نفع مقرر کرنے کا اختیار ہے اسی طرح شرکت عنان میں بھی اختیار ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

فی الشرکۃ الفاسدۃ ولا یجوز الشرکۃ فی الاحتطاب والاصطیاد وما اصطادہ کل واحد منھما او احتطبہ فھو لہ دون صاحبہ وعلی ھذا الاشتراک فی اخذ کل شئ مباح لان الشرکۃ متضمنۃ معنی الوکالۃ والتوکیل فی اخذ المال المباح باطل لان امر الموکل بہ غیر صحیح والوکیل یملکہ بدون امرہ فلا یصلح نائبا عنہ وانما یثبت الملک لھما بالاخذ واحراز المباح فان اخذاہ معا فھو بینھما نصفان لاستوائھما فی سبب الاستحقاق وان اخذہ احدھما ولم یعمل الآخر شیئا فھو للعامل وان عمل احدھما واعانہ الآخر فی عملہ بان قلعہ احدھما وجمعہ الآخر او قلعہ وجمعہ وحملہ الآخر فللمعین اجر المثل بالغا ما بلغ عند محمد وعند ابی یوسف لا یجاوز بہ نصف ثمن ذلک وقد عرف فی موضعہ۔ اس فصل میں چند شرکت فاسدہ کا بیان ہے۔ واضح ہو کہ ایندھن جمع کرنے میں (گھاس وگدا گری میں) اور شکار کرنے میں شرکت کرنا جائز نہیں ہے اور دونوں میں سے جو شخص جس جانور کو شکار لایا یا جس قدر ایندھن جنگل سے لایا وہ اسی کے واسطے ہے اس میں اس کے ساتھی کا کچھ حق نہیں ہے اور اسی پر ہر مباح چیز کے لینے میں شرکت کرنے کا یہی حکم ہے۔ (جیسے پہاڑی میوے مثل اخروٹ وانجیر وپستہ ودیگر اشیاء مثل نمک وبرف وسرمہ وغیرہ۔ مف۔

کیونکہ شرکت میں وکالت کے معنی شامل ہیں اور مال مباح لینے کے واسطے وکیل کرنا باطل ہے کیونکہ اس کام کے واسطے مؤکل کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ وکیل کو بدون اس کے حکم کے یہ اختیار حاصل ہے تو اس کا نائب نہیں ہو سکتا

اور جب وکالت صحیح نہ ہوئی تو شرکت بھی نہ ہوئی، اور دونوں شریکوں کی ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ اس مباح کو لے کر اپنے حرز میں کریں۔ پھر اگر لینے میں دونوں ساتھ ہوں تو یہ چیز ان دونوں میں نصفا نصف ہوگی کیونکہ سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں اور اگر ایک نے لی اور دوسرے نے کچھ کام نہیں کیا تو وہ لینے والے کی ہے اور اگر لینے کا کام ایک نے کیا اور دوسرے نے اس کی مدد کی مثلاً ایک نے وہ چیز اکھاڑی و توڑی اور دوسرے نے جمع کردی یا ایک نے اکھاڑ و توڑ کر جمع کرلی اور دوسرا اس کو لادلایا تو مددگار کو اس کے کام کے مثل مزدوری ملے گی۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک جس قدر ہو پوری مزدوری ملے گی اور ابو یوسف کے نزدیک اس چیز کے داموں سے نصف سے زیادہ نہ ملے گی اور یہ اختلاف اپنے موقع پر مذکور ہے فـ مبسوط و کتاب الشرکہ میں مذکور ہے اور ظاہر اختیار قول امام محمد ہے۔ ع۔ قال واذا اشترکا ولاحدھما بغل وللآخر راویۃ یستقی علیھا الماء فالکسب بینھما لم تصح الشرکۃ والکسب کلہ للذی استقی وعلیہ اجر مثل الراویۃ ان کان العامل صاحب البغل وان کان صاحب الراویۃ فعلیہ اجر مثل البغل اما فساد الشرکۃ فلانعقادھا علی احراز المباح وھو الماء واما وجوب الاجر فلان المباح اذا صار ملکا للمحرز وھو المستقی فقد استوفی منافع ملک الغیر وھو البغل او الراویۃ بعقد فاسد فیلزمہ اجرہ۔ اگر دو شخصوں میں سے ایک کے پاس خچر وغیرہ ہے اور دوسرے کے پاس پکھال ہے۔ پس دونوں نے اسطرح شرکت کی کہ مشک میں پانی بھر کر اس خچر پر لاد لادیں اور جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو شرکت صحیح نہیں ہے اور پوری کمائی اسی شخص کی ہوگی جس نے پانی بھرا ہے۔ اور اس پر پکھال کا اجر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ کام کرنے والا خچر والا ہو اور اگر پکھال والے نے کام کیا تو کمائی اس کی اور اس پر خچر کا اجر المثل واجب ہوگا۔ پس شرکت فاسد ہونا اس واسطے ہے کہ دونوں نے ایک مباح چیز یعنی پانی کے احراز کرنے میں شرکت کی ہے اور اجر المثل واجب ہونے کی یہ وجہ ہے کہ مباح پانی جب بھر لانیوالے کی ملک ہوگیا حالانکہ اس نے غیر کی ملکیت یعنی خچر یا پکھال سے بھی نفع اٹھایا ہے مگر بعقد فاسد تو اس پر پوری اُجرت لازم آوے گی۔ وکل شرکۃ فاسدۃ فالربح فیھا علی قدر المال ویبطل شرط التفاضل لان الربح فیھا تابع للمال فیتقدر بقدرہ کما الریع تابع للبذر فی المزارعۃ والزیادۃ انما یستحق بالتسمیۃ وقد فسدت فبقی الاستحقاق علی قدر رأس المال اور جو شرکت کہ بطور فاسد ہے اس میں نفع بقدر مال ہوگا یعنی جس شریک کا جس قدر مال ہے اسی قدر نفع ملے گا اور کمی بیشی کی شرط باطل ہے کیونکہ ایسی شرکت میں نفع تابع مال ہے تو بحساب مال کے اس کا اندازہ رہے گا جیسے مزارعت میں پیداوار تابع تخم ہے اور نفع میں زیادتی کا استحقاق بوجہ قرارداد کے تھا حالانکہ عقد فاسد ٹھہرا تو صرف رأس المال کی مقدار پر استحقاق رہ گیا۔ واذا مات احد الشریکین او ارتد ولحق بدار الحرب بطلت الشرکۃ لانھا تتضمن الوکالۃ ولابد منھا لیتحقق الشرکۃ علی ما مر والوکالۃ تبطل بالموت وکذا بالالتحاق مرتدا اذا قضی القاضی بلحاقہ لانہ بمنزلۃ الموت علی ما بیناہ من قبل ولا فرق بینما اذا علم الشریک بموت صاحبہ او لم یعلم لانہ عزل حکمی فاذا بطلت الوکالۃ بطلت الشرکۃ بخلاف ما اذا فسخ احد الشریکین الشرکۃ حیث یتوقف علی علم الآخر لانہ عزل قصدی واللہ اعلم۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک مرگیا یا مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا تو شرکت باطل ہوگئی خواہ شرکت مفاوضہ ہو یا عنان ہو کیونکہ شرکت متضمن وکالت ہے اور شرکت میں وکالت ضروری

ہے تاکہ شرکت متحقق ہو چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا اور وکالت بسبب موت کے باطل ہو جاتی ہے اور اسی طرح مرتد ہو کر دار الحرب میں ملنے سے بھی باطل ہو جاتی ہے جبکہ قاضی نے اس کے حربیوں میں مل جانے کا حکم دے دیا ہو کیونکہ دار الحرب میں مل جانا بمنزلۂ موت کے ہے۔ چنانچہ سابق میں مذکور ہو چکا اور واضح ہو کہ شریک کی موت کا اس کے ساتھی کو علم ہو یا نہ ہو بہر حال شرکت باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ حکما معزولی ہے اور جب وکالت باطل ہوئی تو شرکت بھی باطل ہوئی بخلاف اس کے اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے شرکت توڑی تو یہ دوسرے شریک کے آگاہ ہونے پر موقوف ہے کیونکہ یہ قصدی معزولی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

وليس لاحد الشريكين ان يؤدى زكاة مال الآخر الا باذنه لانه ليس من جنس التجارة فان اذن كل واحد منهما لصاحبه ان يؤدى زكاته فادى كل واحد منهما فالثانى ضامن علم باداء الاول او لم يعلم وهذا عند ابى حنيفة رحمه الله وقالا لا يضمن اذا لم يعلم وهذا اذا ادّيا على التعاقب اما اذا اديا معا ضمن كل واحد منهما نصيب صاحبه وعلى هذا الاختلاف المامور باداء الزكاة اذا تصدق على الفقير بعد ما ادى الآمر بنفسه لهما انه مامور بالتمليك من الفقير وقد اتى به فلا يضمن للموكل وهذا لان فى وسعه التمليك لا وقوعه زكاة لتعلقه بنية الموكل وانما يطلب منه ما فى وسعه وصار كالمامور بذبح دم الاحصار اذا ذبح بعد ما زال الاحصار وحج الآمر لم يضمن المامور علم او لا ولابى حنيفة رحمه الله انه مامور باداء الزكاة والمؤدّى لم يقع زكاة فصار مخالفا وهذا لان المقصود من الآمر اخراج نفسه عن عهدة الواجب لان الظاهر انه لا يلتزم الضرر الا لدفع الضرر وهذا المقصود حصل بادائه وعرى اداء المامور عنه فصار معزولا علم او لم يعلم لانه عزل حكمى واما دم الاحصار فقد قيل هو على هذا الاختلاف وقيل بينهما فرق ووجهه ان الدم ليس بواجب عليه فانه يمكنه ان يصبر حتى يزول الاحصار وفى مسألتنا الاداء واجب فاعتبر الاسقاط مقصودا فيه دون دم الاحصار۔

واضح ہو کہ دونوں شریکوں میں سے کسی کو اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے مال کی زکوٰۃ دے۔ لیکن اگر وہ اجازت دے تو جائز ہے کیونکہ یہ کام از قسم تجارت نہیں ہے پھر اگر ہر ایک نے دوسرے کو یہ اجازت دے دی کہ میرے مال کی زکوٰۃ ادا کر دے پس دونوں میں سے ہر ایک نے زکوٰۃ ادا کی یعنی ایک مرتبہ صاحب مال نے اور ایک مرتبہ شریک نے ادا کی تو جس نے دوسری بار ادا کی ہے وہ ضامن ہے خواہ اول کے ادا کرنے سے آگاہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر آگاہ نہ تھا تو ضامن نہ ہوگا (اور اگر آگاہ تھا تو بھی صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک ضامن نہ ہوگا جیسا کہ عتابی کی شرح زیادات میں مذکور ہے۔ مف۔)

اور یہ حکم اس وقت ہے کہ دونوں نے آگے پیچھے زکوٰۃ ادا کی ہو اور اگر دونوں نے ساتھ ہی ادا کی تو امام کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا۔ اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی زکوٰۃ ادا کرنے کے واسطے وکیل کیا اور موکل کے بذات خود ادا کرنے کے بعد وکیل نے اس کی طرف سے زکوٰۃ ادا کی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی امام کے نزدیک ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن نہ ہوگا دلیل صاحبین کی یہ ہے کہ شریک کو یہ اختیار دیا گیا کہ فقیر کی ملکیت میں دے دے۔ پس اس نے ایسا ہی کیا تو وہ موکل کے واسطے ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ اس کے اختیار میں اسی قدر ہے کہ وہ

فقیر کی ملک میں دے دے اور یہ اختیار نہیں ہے کہ جو کچھ اس نے دیا وہ زکوٰۃ واقع ہو کیونکہ اس زکوٰۃ کے ہونے میں موکل کی نیت کا تعلق ہے اور وکیل سے اسی قدر مطلوب ہے جو اس کے اختیار میں ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے احصار کی قربانی کرنے کے واسطے مامور کیا پھر اس کے بعد احصار زائل ہو گیا اور موکل نے حج کر لیا۔ پھر وکیل نے قربانی کر دی تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ موکل کے حال سے آگاہ ہو یا نہ ہو (اور جیسے اپنا قرضہ ادا کرنے کو وکیل کیا پھر خود ادا کر دیا پھر وکیل نے ادا کیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ مف۔)

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ادائے زکوٰۃ کے واسطے مامور تھا اور جو اس نے ادا کیا وہ زکوٰۃ نہیں ہوئی تو جس کام کے واسطے مامور تھا اس کے مخالف کام کیا (اور مخالف ضامن ہوتا ہے) اور موکل کا مقصود خود ادا کرنے سے حاصل ہو گیا۔ اور وکیل کا ادا کرنا اس مقصود سے خالی ہے تو وہ معزول ہو چکا خواہ آگاہ ہو یا نہ ہو کیونکہ یہ حکمی معزولی ہے اور رہا قربانی احصار کا مسئلہ تو بعض نے کہا کہ اس میں خود ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ قربانی احصار کے مسئلہ میں اور زکوٰۃ کے مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ قربانی احصار اس شخص پر جو محصر ہوا ہے واجب نہ تھی۔ کیونکہ وہ صبر کر سکتا تھا یہاں تک کہ احصار زائل ہو جاوے اور اس مسئلہ زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہے تو ساقط کر دینا اس میں مقصود ہوا اور قربانی احصار میں یہ مقصود نہیں ہے۔ قال

واذا اذن احد المتفاوضين لصاحبه ان يشتري جارية فيطأها ففعل فهي له بغير شيء عند ابي حنيفةؒ وقالا يرجع عليه بنصف الثمن لانه ادى دينا عليه خاصة من مال مشترك فيرجع عليه صاحبه بنصيبه كما في شراء الطعام والكسوة وهذا لان الملك واقع له خاصة والثمن بمقابلة الملك وله ان الجارية دخلت في الشركة على البتات جريا على مقتضى الشركة انهما لا يملكان تغييره فاشبه حال عدم الاذن غير ان الاذن يتضمن هبة نصيبه منه لان الوطي لا يحل الا بالملك ولا وجه الى اثباته بالبيع لما بينا انه يخالف مقتضى الشركة فاثبتناه بالهبة الثابتة في ضمن الاذن بخلاف الطعام والكسوة لان ذلك مستثنى عنها للضرورة فيقع الملك له خاصة بنفس العقد فكان مؤديا دينا عليه من مال الشركة وفي مسألتنا قضى دينا عليهما لما بينا۔

جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر شرکت مفاوضہ کی ایک شریک نے دوسرے کو اجازت دی کہ ایک باندی خرید کر اس سے وطی کرے اس نے مال شرکت سے خرید کر ایسا کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ باندی اس کے واسطے مفت ہو گی۔ اور صاحبین نے کہا کہ اجازت دینے والا اس سے آدھا ثمن واپس لے گا کیونکہ اس نے مال مشترک میں سے ایسا قرضہ ادا کیا جو خاص کر اسی پر واجب تھا۔ پس اس کا ساتھی اپنا حصہ اس سے لے لے گا جیسے اپنے عیال کے لئے کھانا اور کپڑا خریدنے میں یہی ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ملک تو خاص کر اسی کی واقع ہوئی اور دام بمقابلہ ملک کے ہیں۔

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ باندی قطعاً مال شرکت میں داخل ہوئی کیونکہ شرکت مفاوضہ اسی کو مقتضی ہے اس لئے کہ دونوں شریکوں کو یہ اختیار نہیں کہ مقتضاء شرکت کو بدل دیں تو یہ معاملہ اجازت نہ ہونے کے حال سے مشابہ ہوا لیکن اجازت دینا متضمن ہے کہ اجازت دینے والے نے اپنا حصہ اپنے شریک کو ہبہ کیا۔ کیونکہ وطی جب ہی حلال ہوتی ہے کہ ملک حاصل ہوا اور ملک حاصل ہونے کی کوئی صورت بذریعہ بیع کے نہیں ہے۔

کیونکہ ہم بیان کر چکے وہ مقتضائے شرکت کے خلاف ہے لہٰذا ہم نے ملک کو بذریعہ اس ہبہ کے ثابت کیا جو اجازت کے ضمن میں پایا جاتا ہے بخلاف کھانے اور کپڑے کے کیونکہ یہ بوجہ ضرورت کے شرکت سے مستثنیٰ ہوتا ہے۔ پس خریدنے کے ساتھ ہی خاصۃً اسی کی ملک واقع ہوگی تو مال شرکت سے اس کے دام دینے میں ثابت ہوا کہ اس نے اپنا ذاتی قرضہ ادا کیا بخلاف باندی کی صورت کے کہ اس میں وہ دام ادا کئے جو دونوں پر ادھار تھے کیونکہ اس کی خرید شرکت پر واقع ہوئی تھی۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایھما شاء بالاتفاق لانه دین وجب بسبب التجارة والمفاوضة تضمنت الکفالة فصار کالطعام والکسوة۔ اور باندی فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ اپنے دام دونوں شریکوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے اس میں صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو بسبب تجارت کے واجب ہوا اور شرکت مفاوضہ متضمن کفالت ہے تو باندی کے دام ایسے ہوگئے جیسے کھانا و کپڑا خریدنے کے دام ہیں۔

کتاب الوقف

یہ کتاب وقف کے بیان میں ہے۔ لغت میں وقف کے معنی روکنا اور شرع میں کسی مال عین کو مالک اپنی ملک پر روکے اور اس کی منفعت تصدق کرے یا جن لوگوں میں چاہے صرف کرے اور صاحبین کے نزدیک مال عین کو سوائے ملک الٰہی عزّوجل کے غیر مملوک روک دینا اس کی شرط یہ ہے کہ روکنے والا عاقل بالغ آزاد ہو اور وقف معلق نہ ہو۔ چنانچہ کہا اگر میرا فرزند آیا تو میرا یہ گھر وقف ہے یہ جائز نہ ہوگا اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے حتی کہ اگر ذمی نے اپنی جائداد اپنی اولاد پر نسلاً بعد نسل وقف کی تو جائز ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وقف کرنے والا محجور نہ ہو حتی کہ اگر قاضی نے اس کو بوجہ اس کی حماقت وغیرہ کے محجور کر دیا ہو تو اس کا وقف نہیں جائز ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واقف کی ملک سے نکلنے کی شرط خاص یہ ہے کہ اس نے یہ وقف اپنی موت کے بعد کہا ہو یا حاکم کا حکم اس کے ساتھ لاحق ہو جائے۔ اور اس میں ابو یوسفؒ کا خلاف ہے اور وقف کا رکن اس کے خاص الفاظ ہیں مثلاً کہے کہ میری یہ زمین صدقہ موقوفہ دائمی مساکین وغیرہ پر ہے۔ مف۔ اور واضح ہو کہ واقف، وقف کرنے والا۔ موقوف یا وقف۔ وہ چیز جو وقف کی گئی ہو اور اس کی جمع اوقاف آتی ہے۔ موقوف علیہم۔ وہ لوگ جن پر وقف واقع ہوا، جہت وقف۔ جس راہ پر وقف کیا گیا مثلاً مساکین و فقراء درج کرنے والے و اہل قرابت وغیر ذلک۔ قیم وہ شخص جو وقف پر متولی مقرر ہو۔ م۔ قال ابوحنیفة رح لایزول ملك الواقف عن الوقف الا ان یحکم به الحاکم او یعلقه فیقول اذا مت فقد وقفت داری علی کذا وقال ابو یوسف یزول ملکه بمجرد القول وقال محمد لایزول حتی یجعل للوقف ولیا ویسلمه الیه قال رض الوقف لغة هو الحبس یقول وقفت الدابة واوقفتها بمعنی وهو فی الشرع عند ابی حنیفة رح حبس العین علی ملك الواقف والتصدق بالمنفعة بمنزلة العاریة ثم قیل المنفعة معدومة فالتصدق بالمعدوم لایصح فلا یجوز الوقف اصلا عنده وهو الملفوظ فی الاصل والاصح انه جائز عنده الا انه غیر لازم بمنزلة العاریة وعندهما حبس العین علی حکم ملك الله تعالی فیزول ملك الواقف عنه الی الله تعالی علی وجه تعود منفعة الیٰ

العباد فیلزم ولا یباع ولا یوھب ولا یورث واللفظ ینتظمھما والترجیح بالدلیل لھما قول النبی علیہ السلام لعمر حین اراد ان یتصدق بارض لہ تدعی ثمغ تصدق باصلھا لا یباع ولا یورث ولا یوھب ولان الحاجۃ ماسۃ الی ان یلزم الوقف منہ لیصل ثوابہ الیہ علی الدوام وقد امکن دفع حاجتہ باسقاط الملک وجعلہ للّٰہ تعالی اذ لہ نظیر فی الشرع وھو المسجد فیجعل کذلک ولابی حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام لا حبس عن فرائض اللّٰہ تعالی وعن شریح جاء محمد علیہ السلام ببیع الحبس ولان الملک باق فیہ بدلیل انہ یجوز الانتفاع بہ زراعۃ وسکنی وغیر ذلک والملک فیہ للواقف الا تری ان لہ ولایۃ التصرف فیہ بصرف غلاتہ الی مصارفھا ونصب القوام فیھا الا انہ یتصدق بمنافعہ فصار شبیہ العاریۃ ولانہ یحتاج الی التصدق بالغلۃ دائما ولا تصدق عنہ الا بالبقاء علی ملکہ ولانہ لا یمکن ان یزال ملکہ الا الی مالک لانہ غیر مشروع مع بقائہ کالسائبۃ بخلاف الاعتاق لانہ اتلاف بخلاف المسجد لانہ جعل خالصا للّٰہ تعالی ولھذا لا یجوز الانتفاع بہ وھھنا لم ینقطع حق العبد عنہ فلم یصر خالصا للّٰہ تعالی قال رض قال فی الکتاب لا یزول ملک الواقف الا ان یحکم بہ الحاکم او یعلقہ بموتہ وھذا فی حکم الحاکم صحیح لانہ قضاء فی مجتھد فیہ اما فی تعلیقہ بالموت فالصحیح انہ لا یزول ملکہ الا انہ تصدق بمنافعہ مؤبدا فیصیر بمنزلۃ الوصیۃ بالمنافع مؤبدا فیلزم والمراد بالحاکم المولی فاما المحکم ففیہ اختلاف المشائخ ولو وقف فی مرض موتہ قال الطحاوی ھو بمنزلۃ الوصیۃ بعد الموت والصحیح انہ لا یلزمہ عند ابی حنیفۃ رح وعندھما یلزمہ الا انہ یعتبر من الثلث والوقف فی الصحۃ من جمیع المال واذا کان الملک یزول عندھما یزول بالقول عند ابی یوسف وھو قول الشافعی رح بمنزلۃ الاعتاق لانہ اسقاط الملک وعند محمد رح لا بد من التسلیم الی المتولی لانہ حق اللّٰہ تعالی وانما یثبت فیہ فی ضمن التسلیم الی العبد لان التملیک من اللّٰہ تعالی وھو مالک الاشیاء لا یتحقق مقصودا وقد یکون تبعا لغیرہ فیاخذ حکمہ فینزل منزلۃ الزکوۃ والصدقۃ۔

ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ واقف کی ملکیت مال وقف سے زائل نہیں ہوتی ہے مگر آنکہ کوئی حاکم اس کے زائل ہونے کا حکم دے دے یا وقف کرنے والا اپنی موت کے ساتھ اس کو معلق کرے۔ پس کہے کہ جب میں مروں تو میں نے اپنا یہ دار اس وجہ پر وقف کیا اور ابویوسف نے کہا کہ وقف کرتے ہی اس کی ملک زائل ہو جائے گی یعنی جب ہی اس نے کہا کہ میں نے وقف کیا اس کی ملک سے نکل گیا۔ اور امام محمد نے کہا کہ واقف کی ملکیت زائل نہیں ہوتی یہاں تک کہ وقف کے واسطے ایک متولی مقرر کر کے اس کے سپرد کرے۔ شیخ مصنف رح نے فرمایا کہ لغت میں وقف کے معنی حبس کے ہیں یعنی روک لینا چنانچہ بولتے ہیں کہ وقفت الدابۃ یعنی میں نے اپنا گھوڑا روک لیا اور اوقفتہا بھی اسی معنی میں بولتے ہیں۔ اور شرع میں حبس کے معنی امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مال عین کو وقف کرنے والا اپنے ملک پر روکے اور اس کی منفعت کو صدقہ کرے جیسے عاریت ہوتی ہے پھر کہا گیا کہ منفعت تو ایک معدوم چیز ہے اور معدوم چیز کا تصدق صحیح نہیں ہے تو امام کے نزدیک بالکل وقف جائز نہ ہوا۔ اور یہی الفاظ اصل میں مذکور ہیں یعنی ابوحنیفہ اس کو جائز نہیں رکھتے تھے۔ اور اصح یہ ہے کہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک وقف جائز ہے لیکن بمنزلہ عاریت کے لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک وقف کے یہ معنی ہیں کہ مال عین کو اللہ تعالی کی ملک پر روکنا پس وقف کرنے

والے کی ملکیت اس چیز سے اللہ تعالیٰ کی طرف ایسے طور پر عود کرے گی کہ اس کی منفعت بندوں کی طرف عائد ہو پس وقف لازم ہوگا اور فروخت نہیں ہو سکتا اور ہبہ نہیں ہو سکتا اور میراث نہیں ہو سکتا ہے۔ پس لفظ وقف دونوں قول کو شامل ہے یعنی وقف صحیح ہو جائے گا خواہ ملک زائل ہو یا نہ ہو اور قول امام یا صاحبین میں سے کسی کی ترجیح بدلیل ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے حصہ خیبر کو جس کا نام ثمغ تھا صدقہ کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی اصل کو صدقہ کر دو کہ وہ بیع نہ ہو سکے گی اور نہ میراث ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی رواہ الائمۃ الستۃ ۔ اور اس دلیل سے کہ واقف کا وقف لازم ہو جانے کی حاجت ہے تاکہ ہمیشہ اس کو اپنے وقف کا ثواب پہنچتا رہے اور حاجت کا دفعیہ اس طرح ممکن ہے کہ اس کی ملک ساقط کر کے اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا جاوے کیونکہ شرع میں اس کی نظیر موجود ہے اور وہ مسجد ہے پس یوں ہی وقف بھی کر دیا جاوے۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے فرائض سے کوئی چیز حبس نہیں ہے یعنی ہر چیز موافق میراث کے بفرائض الہی تقسیم ہو جائے گی۔ رواہ الدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی باسناد ضعیف اور شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر حبس کو فروخت کیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والطحاوی باسناد صحیح۔

اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت وقف میں باقی رہتی ہے اس دلیل سے کہ واقف کو اس سے نفع اٹھانا بطریق زراعت و سکونت وغیرہ کے جائز ہے اور وقف کرنے والے کی ملکیت اس لیے قائم ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس کو وقف میں ولایت تصرف حاصل ہے۔ چنانچہ اس کی حاصلات جہاں صرف ہونا چاہیے ہیں وہاں صرف کرے اور وقف کا قیم مقرر کرے مگر اتنی بات ہے کہ وہ اس کے منافع کو صدقہ کر دے گا تو عاریت کے مشابہ ہوگیا۔ اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو ہمیشہ اس کی حاصلات وقف کرنے کی حاجت ہے حالانکہ اس کی طرف سے صدقہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ وہ اس کی ملکیت پر باقی رہے اور اس دلیل سے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وقف سے اس کی ملکیت زائل کر دی جائے اس طور کہ وہ کسی دوسرے مالک کی ملک میں نہ آوے کیونکہ یہ بات مشروع نہیں ہے باوجودیکہ وہ چیز باقی ہے جیسے جانور سانڈ وغیرہ چھوڑنا ممنوع ہے بخلاف اعتاق کے کہ کیونکہ وہ مملوکیت کی صفت کو دور کرنا ہوتا ہے اور بخلاف مسجد کے کیونکہ وہ خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ کر دی گئی اسی واسطے مسجد سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اور وقف کی صورت میں بندہ کا حق وقف سے منقطع نہیں ہوا تو وہ خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ نہیں ہوا۔ (پھر ترجیح میں علماء نے کلام کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دے دیا تھا اس واسطے وہ وقف لازم ہوگیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ صرف ارشاد فرمایا ہے، شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں کہا کہ امام ابوحنیفہ کی دلیل منقول میں کوئی حجت نہیں ہے۔ کیونکہ جب اس نے وقف کر دیا تو فرائض الہی یعنی میراث کا تعلق اس سے نہیں رہا تو فرائض الہی سے کوئی حبس نہیں ہوا جیسے مال منقولہ و وصیت و ہبہ و صدقہ میں کوئی حبس نہیں ہوتا ہے۔

اور شیخ ابن الہمام نے بعد تطویل کلام کے کہا کہ حق اس مقام پر یہی ہے کہ صاحبین و عامہ علماء کے قول کو ترجیح

ہے یعنی وقف لازم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ احادیث اس باب میں بہت کثرت سے ہیں اور صحابہ و تابعین و ان کے مابعد امتیوں کا عمل بھی اسی پر چلا آتا ہے اور حدیث شریح کے صرف یہی معنی ہیں کہ کفار جو اپنے زمانہ میں حام و بحیرہ وغیرہ وغیرہ کو بتوں کے نام پر روکتے تھے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منسوخ کر دیا۔ لہذا بعض مشائخ نے ذکر کیا کہ صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی مختار اوفق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔) شیخ مصنف نے فرمایا کہ کتاب میں جو یہ مذکور ہوا کہ وقف سے مالک کی ملک زائل نہ ہوگی مگر جبکہ کوئی حاکم حکم دے دے یا واقف اپنی موت پر معلق کرے۔ یہ کلام حکم حاکم کی صورت میں صحیح ہے کیونکہ اس کا حکم ایک مسئلہ اجتہادی میں واقع ہوگا رہا موت پر معلق کرنے کی صورت میں مشائخ نے اختلاف کیا اور صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس طرح معلق کرنے سے ملک زائل نہ ہوگی لیکن اس نے وقف کے منافع کو دائمی صدقہ کیا ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا منافع کی کسی کے واسطے دائمی وصیت کر دی پس لازم ہو جائے گا۔ اور واضح ہو کہ یہاں حاکم سے مراد وہ حاکم ہے جو سلطان ہو یا سلطان کی طرف سے قاضی مقرر ہو اور اگر کوئی شخص حکم مقرر کر لیا گیا تو اس کے حکم دینے میں مشائخ کا اختلاف ہے یعنی اس کی تحکیم سے بعض مشائخ کے نزدیک لازم نہ ہوگا (اور اصح یہ ہے کہ منعقد ہوتا ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ ع۔) اور اگر اس نے اپنے مرض الموت میں وقف کیا تو طحاوی نے فرمایا کہ یہ بمنزلہ وصیت بعد الموت ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ لازم نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک لازم ہوگا مگر وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہوگا اور جو وقف صحت کی حالت میں ہو وہ پورے مال سے معتبر ہوتا ہے۔ پھر جب صاحبین کے نزدیک ملک زائل ہو جاتی ہے تو ابو یوسف کے نزدیک صرف قول سے زائل ہوگی اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ (بلکہ اکثر علماء کا قول ہے اور یہی محققین کے نزدیک اوجہ ہے اور حلیہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ مف۔) کیونکہ یہ بمنزلہ اعتاق کے ہے اس واسطے کہ یہ بھی ملک ساقط کرنے کا نام ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک متولی کو سپرد کرنا ضرور ہے کیونکہ یہ حق اللہ تعالیٰ ہے اور وہ بندہ کو سپرد کرنے کے ضمن میں ثابت ہوا کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ جو تمام اشیاء کا مالک ہے اس کو مالک کرنا بالقصد نہیں ہو سکتا ہے بلکہ کبھی بالتبع ہوتا ہے تو اسی کا حکم پاتا ہے یعنی جب بندہ کو دیا تو گویا اس کے ضمن میں اللہ تعالیٰ کی ملک میں دینا ثابت ہوا پس بمنزلہ زکوٰۃ و صدقہ کے ہے ف۔ اور اسی قول کو مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہے۔ قال واذا صح الوقف علی اختلافھم وفی بعض النسخ واذا استحق مکان قولہ واذا صح خرج من ملک الواقف ولم یدخل فی ملک الموقوف علیہ لانہ لو دخل فی ملک الموقوف علیہ لا یتوقف علیہ بل ینفذ بیعہ کسائر املاکہ ولانہ لو ملکہ لما انتقل عنہ بشرط المالک الاول کسائر املاکہ قالؒ وقولہ خرج عن ملک الواقف یجب ان یکون قولھما علی الوجہ الذی سبق ذکرہ۔ جب ان علماء کے اختلاف کے موافق وقف صحیح ہوگیا تو وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا مگر جن پر وقف ہے ان کی ملک میں داخل نہیں ہوا کیونکہ اگر موقوف علیہ کی ملک میں داخل ہو جاتا تو اس پر وقف نہ رہتا بلکہ وہ اگر فروخت کرتا تو اس کی بیع نافذ ہو جاتی جیسے اس کے دیگر املاک میں اس کی بیع نافذ ہو جاتی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ اگر موقوف علیہ اس کا مالک ہو جاتا تو مالک اول کی شرط کے موافق دوسروں کی جانب اس کا انتقال نہ ہو سکتا جیسے اس کی دیگر املاک کا حال ہے۔

اور یہ جو شیخ قدوری نے کہا کہ وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا تو موافق اختلاف مذکورۂ بالا کے

یہ صاحبین کے قول پر ہونا چاہئے ف۔ کیونکہ امام رحمہ اللہ کے قول پر وقف بھی ہے کہ اصل جائداد مالک کی ملک پر رہے اور اس کی منفعت دوسروں کو پہنچے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور واضح ہو کہ مشاع وہ قابل تقسیم چیز جو ابھی مشترک ہو یعنی بٹوارے سے اس کے حدود قائم نہ ہوئے ہوں مثلاً ایک زمین دو شخصوں میں مشترک ہے تو بٹوارے سے پہلے نہیں معلوم کہ کس جانب سے کہاں تک کس کے حصہ میں آوے گی پس یہ ابھی مشاع ہے۔

قال ووقف المشاع جائز عند ابی یوسف لان القسمة من تمام القبض والقبض عندہ لیس بشرط فکذا تتمته وقال محمدؒ لایجوز لان اصل القبض عندہ شرط فکذا ما یتم به وهذا فیما یحتمل القسمة فاما فیما لا یحتمل القسمة فیجوز مع الشیوع عند محمدؒ ایضاً لانه یعتبرہ بالهبة والصدقة المنفذة الا فی المسجد والمقبرة فانه لایتم مع الشیوع فیما لایحتمل القسمة ایضا عند ابی یوسف لان بقاء الشرکة یمنع الخلوص لله تعالی ولان المهایاة فیهما فی غایة القبح بان یقبر فیه الموتی سنة ویزرع سنة ویصلی فیه فی وقت ویتخذ اصطبلا فی وقت بخلاف الوقف لامکان الاستعمال وقسمة الغلة ولو وقف الکل ثم استحق جزء منه بطل فی الباقی عند محمدؒ لان الشیوع مقارن کما فی الهبة بخلاف ما اذا رجع الواهب فی البعض او رجع الوارث فی الثلثین بعد موت المریض وقد وهب او وقف فی مرضه وفی المال ضیق لان الشیوع فی ذلک طاری ولو استحق جزء ممیز بعینه لم یبطل فی الباقی لعدم الشیوع ولهذا جاز فی الابتداء وعلی هذا الهبة والصدقة المملوکة

اور وقف مشاع یعنی جو جائداد وقف کرنا منظور ہے حالانکہ وہ دوسری جائداد میں مشترک ہونے سے مشاع ہے اس کا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ بٹوارہ تو اس پر قبضہ ہونے کا تتمہ ہے اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہیں ہے تو قبضہ کا تتمہ بھی شرط ہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جائز ہو جائے گا۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ وقف مشاع نہیں جائز ہے کیونکہ اصل قبضہ ان کے نزدیک شرط ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو وہ بھی شرط ہے۔ اور یہ اختلاف ایسی جائداد میں ہے جو قابل قسمت[1] ہے اور جو چیز بٹوارے کے قابل نہ ہو تو اس کا وقف امام محمد کے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہے۔

کیونکہ امام محمد اس وقف کو ایسے ہبہ و صدقہ پر قیاس کرتے ہیں جو سپرد کر دیا گیا ہو یعنی جیسے ہبہ و صدقہ جائز ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہیں اس کا وقف بھی جائز ہے پھر ابو یوسفؒ نے مسجد و مقبرہ کا استثناء کیا ہے یعنی اگر کسی زمین مشترک کو جو قابل تقسیم نہیں ہے مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا تو ابو یوسف کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے۔ کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین نہیں جائز ہے جو قابل قسمت نہ ہو اس لئے کہ شرکت باقی رہنا خالصاً للہ تعالی ہونے سے مانع ہے۔ اور اس لئے کہ مسجد و مقبرہ باری باری سے نفع اٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہے بایں طور کہ مثلاً ایک سال اس میں مردے دفن کئے جاویں اور دوسرے سال اس میں زراعت کی جاوے یا ایک وقت اس میں نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ اصطبل بنایا جاوے۔ جبکہ قابل بٹوارے کے نہیں ہے بخلاف مسجد مقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کرایہ یا اجارہ یا زراعت وغیرہ سے اس کی حاصلات

[1] قولہ قابل قسمت واضح ہو کہ اس سے مراد یہ ہے کہ قابل قسمت ہی یہ چیز ہے جس سے بعد تقسیم کئے وہ مقصود حاصل ہو جو منظور ہے پس قابل بٹوارہ نہ ہونے کے یہ معنی کہ بعد بٹوارہ کے وہ مقصود جاتا رہے مثلاً حمام صغیر بعد تقسیم کے اس قابل نہ رہا تو یہ غیر قابل قسمت ہے فاحفظہ۔ م ۱۲

لے کر تقسیم کر لی جاوے یعنی جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کردیا جاوے۔ اگر ایک شخص نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہوا کہ اس کی تہائی یا چوتھائی یا کسی جزء کا کوئی شخص مستحق ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک باقی کا وقف بھی باطل ہو گیا کیونکہ ثابت ہوا کہ وقف کے وقت شیوع تھا جیسے ہبہ میں ہوتا ہے یعنی ہبہ مشاع ہو جس میں ہبہ کے وقت شیوع ہے تو ہبہ باطل ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جب ہبہ کے وقت شیوع نہ ہو بلکہ پیچھے سے طاری ہو جائے تو ہبہ باطل نہیں ہوتا جیسے کل ہبہ کی پھر ہبہ کرنے والے نے کسی جزء میں رجوع کر لیا یا مریض نے حالت مرض میں ہبہ یا وقف کیا اور وارث نے بعد موت مریض کے دو تہائی پھیر لیا اور اس کے ترکہ میں تنگی ہے یعنی سوائے اسکے کچھ ترکہ نہیں تو ہبہ یا وقف باطل نہ ہوگا کیونکہ یہ شیوع پیچھے سے عارض ہو گیا ہے۔ اور اگر وہ جزء جس کا استحقاق ثابت ہوا ہے کوئی جزء معین ہو جو باقی سے ممیز ہے تو باقی کا وقف باطل نہ ہوگا کیونکہ درحقیقت شیوع نہیں ہے اسی واسطے ابتداء میں باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہبہ و صدقہ مملوکہ کی ہے ف۔ یعنی اگر اس میں کوئی جزء شائع کسی کا حق ثابت ہوا تو ہبہ و صدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جزء معین مستحق نکلا تو باطل نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہبہ کی پھر اس میں سے کسی جزء پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ جزء معین ممیز ہے تو یہ جزء مستحق کا ہوگا اور باقی کا وقف یا ہبہ قائم رہے گا اور اگر یہ جزء غیر معین شائع ہو تو وقف و ہبہ باطل ہو جائے گا اور اگر وقف یا ہبہ کے وقت کچھ شرکت نہ ہو مگر اس کے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف و ہبہ قائم رہے گا۔ قال ویتم الوقف عند ابی حنیفة ومحمدؒ حتی یجعل آخرہ لجهة لا تنقطع ابدا وقال ابو یوسف رح اذا سمی فیہ جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء وان لم یسمهم لهما ان موجب الوقف زوال الملک بدون التملیک وانہ یتابد کالعتق فاذا کانت الجهة یتوهم انقطاعها لا یتوفر علیہ مقتضاہ فلهذا کان التوقیت مبطلا لہ کالتوقیت فی البیع ولابی یوسف رح ان المقصود هو التقرب الی اللہ تعالی وهو موفر علیہ لان التقرب تارة یکون فی الصرف الی جهة تنقطع ومرة بالصرف الی جهة تتابد فیصح فی الوجهین وقیل ان التابید شرط بالاجماع الا ان عند ابی یوسف لا یشترط ذکر التابید لان لفظة الوقف والصدقة منبئة عنہ لما بینا انہ ازالة الملک بدون التملیک کالعتق ولهذا قال فی الکتاب فی بیان قولہ وصار بعدها للفقراء وان لم یسمهم وهذا هو الصحیح وعند محمدؒ ذکر التابید شرط لان هذا صدقة بالمنفعة او بالغلة وذلک قد یکون موقتا وقد یکون مؤبدا فمطلقہ لا ینصرف الی التابید فلا بد من التنصیص ۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک وقف نہیں پورا ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کے آخر میں صرف کی ایسی راہ بتلا دی جائے جو کبھی منقطع نہ ہوگی یعنی مثلاً فقراء و مساکین اور ابو یوسف نے کہا کہ جب وقف کرنے والے نے ایسی راہ پر صرف بیان کیا جو منقطع ہو جائے گی مثلاً اولاد تو بھی وقف جائز ہے۔ اور اس جہت کے منقطع ہو جانے کے بعد یہ وقف فقیروں کے واسطے ہو جائے گا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو۔

امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقف اس امر کو واجب کرتا ہے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت زائل ہو جاوے بدون اس کے کہ کسی دوسرے کی ملک میں دے اور یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہے جیسے عتق یعنی اس کی آزادی دائمی ہے۔ پس جب اس نے مصرف کی جہت ایسی مقرر کی جس کے

منقطع ہو جانے کا وہم ہے تو مقتضا ء وقف اس پر پورا صادق نہ ہوگا اور اسی واسطے اگر وقف کو کسی وقت تک کے واسطے کیا ہو۔ مثلاً دس پندرہ برس تک تو یہ وقت مقرر کرنا اس کو باطل کرتا ہے جیسے بیع کرنا مثلاً دس روز کے واسطے باطل ہے۔

اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وقف کا مقصود صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقریب حاصل ہو اور یہ بات پورے طور سے وقف کے واسطے صادق ہے کیونکہ تقرب کبھی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو منقطع ہو جائے گی۔

اور کبھی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو ہمیشہ قائم رہے گی تو دونوں صورتوں میں صحیح ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ہمیشہ کے واسطے ہونا بالاتفاق شرط ہے۔ لیکن اختلاف یہ ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ کے لئے بیان میں ذکر کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ لفظ وقف وصدقہ خود اس سے آگاہ کرتا ہے اس واسطے کہ ہم نے بیان کیا کہ وقف کے معنی یہ ہیں کہ اپنی ملک زائل کرنا بدون کسی کے ملک میں دینے کے جیسے عتق میں ہوتا ہے۔ اسی واسطے کتاب میں ابو یوسف کا قول بیان کرنے کے بعد کہا کہ اس راہ کے بعد وہ فقیروں کے واسطے ہو جائے گا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو اور یہی قول صحیح ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہمیشہ کے لئے ہونا وقف میں بیان کرنا شرط ہے کیونکہ وقف تو اس کی منفعت یا حاصلات وقف کرنے کا نام ہے۔ اور یہ کبھی محدود وقت کے واسطے ہوتا ہے اور کبھی ہمیشہ کے واسطے ہوتا ہے تو کلام کو مطلق رکھنا بدون بیان کے صرف ہمیشگی کی طرف راجع نہیں ہوگا بلکہ ہمیشگی کی خاص کر تصریح ضرور ہے۔ قال ویجوز وقف العقار لان جماعة من الصحابة رضوان اللہ علیہم وقفوہ۔

اور عقار کا وقف جائز ہے یعنی جائداد غیر منقولہ زمین ومکان کا وقف جائز ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت نے اس کو وقف کیا ہے ف۔ ان میں سے ارقم بن ابی الارقم ہیں چنانچہ ان کے بیٹے عثمان نے روایت کی کہ میرا باپ چھ آدمیوں کے بعد ساتواں مسلمان ہوا۔ اور اس کا ایک گھر صفا پر تھا یہ وہ گھر ہے کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رہتے اور لوگوں کو اسلام کی دعوت فرماتے تھے۔ چنانچہ اس میں ایک کثیر جماعت اسلام لائی جن میں عمر ابن الخطاب بھی ہیں اسی سے اس کا نام دارالاسلام رکھا گیا پس اس کو ارقم نے اپنی اولاد پر وقف کیا۔ الحدیث رواہ الحاکم۔ اور ان میں سے حضرت عثمان ہیں چنانچہ پینتیس ہزار کو بئر رومہ خرید کر وقف کرنا معروف ہے۔ کما فی الصحیح والطبرانی۔ اور حضرت زبیر کا وقف صحیح بخاری میں معلق مروی ہے اور حضرت ابوبکر نے اپنا دار مکہ اور حضرت عمر نے اپنی زمین مردہ اور حضرت علی نے اپنی زمین وگھر واقع مصر اور اپنے اموال مدینہ کو اپنی اولادوں پر وقف کیا جو آج تک موجود ہیں۔ اسی طرح سعد ابن ابی وقاص اور عمرو ابن العاص نے جو وقف کئے آج تک موجود ہیں اور بخاری نے عمرو ابن الحارث سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کوئی دینار یا کوئی درم یا کوئی غلام یا کوئی باندی یا کوئی چیز نہیں چھوڑی سوائے اپنے لغلہ بیضاء کے جس پر سوار ہوتے اور اپنے ہتھیار اور ایک زمین کے جس کو فی سبیل اللہ صدقہ کیا تھا۔ م ف ع۔ ولا یجوز وقف ماینقل ویحول قال رضی اللہ عنہ وھذا علی الارسال قول ابی حنیفةؒ وقال ابو یوسف اذا وقف ضیعة ببقرھا واکرتھا وھم عبیدہ جاز وکذا سائر آلات الحراثة لانہ تبع للارض فی تحصیل

ماھو المقصود وقد یثبت من الحکم تبعا مالا یثبت مقصودا کالشرب فی البیع والبناء فی الوقف ومحمدؒ معہ فیہ لانہ لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عندہ فلان یجوز الوقف فیہ تبعا اولی۔

اور قابل نقل وتحویل ہو یعنی مال منقولہ ہو اس کا وقف نہیں جائز ہے اور مصنف نے کہا کہ یہ قول مطلقاً ناجائز ہونے کا قول ابی حنیفہؒ ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر کوئی کھیت مع اس کے جوتنے والے بیلوں وکاشتکاروں کے جو وقف کرنے والے کے غلام ہیں وقف کیا تو جائز ہے۔ اور اسی طرح کاشتکاری کے دیگر آلات کا بھی وقف اس کے ساتھ جائز ہو جائے گا کیونکہ مقصود یعنی غلہ حاصل ہوتے ہیں یہ چیزیں زمین کے تابع ہیں اور کبھی ایک چیز مستقل قصد کر کے ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور تابع ہو کر ثابت ہو جاتی ہے جیسے زمین کے فروخت میں اس کا پانی داخل ہو جاتا ہے یعنی جس پانی سے زمین سینچی جاوے وہ تنہا فروخت کے قابل نہیں ہے مگر زمین کے ساتھ فروخت ہو جاتا ہے اور جیسے تنہا عمارت کا وقف نہیں ہو سکتا مگر زمین کے ساتھ وقف ہو جاتی ہے۔ اور امام محمد کا قول بھی اس مسئلہ میں ابو یوسفؒ کے ساتھ ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک جب بعض منقولات کا وقف تنہا مستقل طور پر جائز ہے تو غیر منقول کے تابع ہو کر بدرجہ اولی وقف جائز ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا۔ وقال محمدؒ یجوز حبس الکراع والسلاح معناہ وقفہ فی سبیل اللہ وابو یوسفؒ معہ فیہ علی ماقالوا وھو استحسان والقیاس ان لا یجوز لما بینا من قبل وجہ الاستحسان الآثار المشھورۃ فیہ منھا قولہ علیہ السلام واما خالد فقد حبس ادرعا وافراسالہ فی سبیل اللہ تعالیٰ وطلحۃ حبس دروعہ فی سبیل اللہ تعالیٰ ویروی واکراعہ والکراع الخیل ویدخل فی حکمہ الابل لان العرب یجاھدون علیھا وکذا السلاح یحمل علیھا وعن محمدؒ انہ یجوز وقف ما فیہ تعامل من المنقولات کالفاس والمر والقدوم والمنشار والجنازۃ وثیابھا والقدور والمراجل والمصاحف وعند ابی یوسف لا یجوز لان القیاس انما یترک بالنص والنص ورد فی الکراع والسلاح فیقتصر علیہ ومحمدؒ یقول القیاس قد یترک بالتعامل کما فی الاستصناع وقد وجد التعامل فی ھذہ الاشیاء وعن نصیر بن یحیی انہ وقف کتبہ الحاقا لھا بالمصحف وھذا صحیح لان کل واحد یمسک للدین تعلیما وتعلما وقراءۃ واکثر فقھاء الامصار علی قول محمدؒ وما لا تعامل فیہ لا یجوز عندنا وقفہ وقال الشافعیؒ کل ما یمکن الانتفاع بہ مع بقاء اصلہ ویجوز بیعہ یجوز وقفہ لانہ یمکن الانتفاع بہ فاشبہ العقار والکراع والسلاح ولنا ان الوقف فیہ لا یتابد ولا بد منہ علی ما بیناہ فصار کالدراھم والدنانیر بخلاف العقار ولا معارض من حیث السمع ولا من حیث التعامل فبقی علی اصل القیاس وھذا لان العقار یتابد والجھاد سنام الدین فکان معنی القربۃ فیھما اقوی فلا یکون غیرھما فی معناھما —

امام محمدؒ نے کہا کہ گھوڑے اور ہتھیاروں کا حبس جائز ہے یعنی ان کو اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کرنا جائز ہے۔ اور مشائخ کے قول کے موافق ابو یوسف بھی ان کے ساتھ ہیں اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ جائز نہ ہو۔ کیونکہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وقف کے واسطے ہمیشگی شرط ہے حالانکہ مال منقول اس قابل نہیں ہوتا ہے۔ اور استحسان کی دلیل وہ حدیث وآثار ہیں جو اس بارہ میں مشہور ہیں از انجملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ خالد کا یہ حال ہے کہ اس نے اپنی زرہیں وگھوڑے اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کئے ہیں اور اصل حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو صدقات پر مقرر کیا۔ پس ابن جمیل وخالد ابن الولید اور عباس نے دینے

سے انکار کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جمیل کو کیا بات ناگوار گزرتی ہے سوائے اس کے کہ وہ فقیر تھا اللہ تعالیٰ نے اس کو تونگر کر دیا۔ اور رہا خالد تو تم اس سے زکوٰۃ مانگنے میں ظلم کرتے ہو حالانکہ اس نے اپنی زرہیں و سامان جنگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا ہے اور رہے عباس تو ان کی زکوٰۃ مجھ پر ہے رواہ البخاری ومسلم) اور طلحہ نے اپنی زرہیں اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیں (لیکن اس کی روایت نہیں ملتی ہے۔ ع۔) اور کراع سے مراد گھوڑے ہیں اور اسی کے حکم میں اونٹ داخل ہیں کیونکہ عرب اونٹوں پر بھی جہاد کرتے ہیں اور ہتھیار بھی اس پر لاد سے جاتے ہیں۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ جن منقولات میں تعامل جاری ہے ان کا وقف بھی جائز ہے جیسے کلہاڑا و گدالا و بسولا و آرا و تابوت مع اپنے کپڑوں کے و تھیلیاں و دیگیں و پتھر کی دیگیں و مصحف مجید۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ نہیں جائز ہے یعنی خلاف قیاس ہے اور قیاس جب ہی ترک کیا جاتا ہے کہ نص وارد ہو اور نص صرف گھوڑے و ہتھیار میں وارد ہے تو وہیں تک محدود رہے گی۔

اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ قیاس کبھی بوجہ تعامل کے ترک ہوتا ہے یعنی لوگوں کا عملدرآمد ہو جائے جیسے کاریگر سے چیز بنوانے میں ہے اور وقف کا تعامل بھی ان چیزوں میں پایا گیا اور نصیر ابن یحییٰ سے روایت ہے کہ اپنی کتابیں وقف کیں بطریق الحاق بمصحف یعنی بمنزلہ مصحف کے ان کو بھی داخل کیا اور یہ صحیح ہے کیونکہ مصحف و کتب شریعت میں سے ہر ایک علم دین پڑھنے پڑھانے و قرأت و تلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہے۔ اور شہروں کے اکثر فقہا امام محمدؒ کے قول پر ہیں اور جن چیزوں میں لوگوں کا تعامل نہ ہو ان کا وقف ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جس کی اصل باقی رہنے کے باوجود اس سے نفع اٹھانا ممکن ہے اور اس کی بیع جائز ہے تو اس کا وقف کرنا بھی جائز ہے کیونکہ اس سے انتفاع ممکن ہے تو عقار و گھوڑے و ہتھیار کے مشابہ ہو گئے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے وقف میں ہمیشگی نہیں ہو سکتی حالانکہ یہ شرط ہے تو ایسی چیز مانند درم و دینار کے ہو گئی بخلاف عقار کے کہ وہ دائمی ہے اور یہاں کوئی معارض نہیں ہے نہ از راہ حدیث و اثر کے اور نہ از راہ تعامل کے تو حکم اصلی قیاس پر باقی رہا اس واسطے کہ عقار تو ہمیشہ رہتا ہے اور جہاد اعلیٰ رکن دین ہے تو ان دونوں میں تقرب کے معنی بہت قوی ہوئے پس دوسری چیزیں ان کے معنی میں نہ ہوں گی۔ قال واذا صح الوقف لم یجز بیعہ ولا تملیکہ الا ان یکون مشاعا عند ابی یوسفؒ فیطلب الشریک القسمۃ فیصح مقاسمۃ اما امتناع التملیک فلما بینا واما جواز القسمۃ فلانها تمیز وافراز غایۃ الامران الغالب فی غیر المکیل والموزون معنی المبادلۃ الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافراز نظرا للوقف فلم یکن بیعا وتملیکا ثم ان وقف نصیبہ من عقار مشترک فهو الذی یقاسم شریکہ لان الولایۃ الی الواقف وبعد الموت الی وصیہ وان وقف نصف عقار خالص لہ فالذی یقاسمہ القاضی او یبیع نصیبہ الباقی من رجل ثم یقاسمہ المشتری ثم یشتری ذلک منہ لان الواحد لا یجوز ان یکون مقاسما ومقاسما ولو کان فی القسمۃ فضل دراهم ان اعطی الواقف لا یجوز لامتناع بیع الوقف وان اعطی الواقف جاز ویکون بقدر الدراهم شراء۔ اور جب وقف صحیح ہو گیا یعنی لازم ہو گیا تو اس کا بیچنا یا ملک میں لانا جائز نہیں ہے لیکن اگر بقول ابو یوسفؒ وہ وقف مشاع ہوا اور شریک نے اس کا بٹوارہ چاہا تو اس کے ساتھ بٹوارہ کر دیا جائے گا۔ پس تملیک جائز نہ ہونے کی دلیل دی ہے جو ہم بیان کر چکے۔ یعنی وقف عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ اس کی اصل کو نہ بکر دیکہ بیع نہیں ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی اور نہ صدقہ ہوگی۔ اور بٹوارے کا جواز اس دلیل سے ہے کہ

بٹوارہ متمیز کرنے کا نام ہے اور غایۃ الامر یہ ہے کہ کیلی وزنی چیزوں کے سوائے دوسری چیزوں میں بٹوارے میں مبادلہ کے معنی غالب ہیں لیکن وقف میں۔ ہم نے بلحاظ وقف کے متمیز وجدا کرنے کے معنی غالب سمجھے تو وہ بیع یا تملیک نہ ہوگی پھر اگر ایک شخص نے عقار مشترک میں سے اپنا حصہ وقف کیا تو خود ہی اپنے شریک سے بٹوارہ کرے کیونکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا متولی خود وقف کرنے والا ہوتا ہے اور اس کی موت کے بعد اس کا وصی ہے اور اگر اپنی خالص عقار میں سے نصف وقف کیا تو اس کے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اس کا یہ حیلہ ہے کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کردے پھر مشتری اس کے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اس کا یہ حیلہ ہے کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کردے

پھر مشتری اس کے ساتھ بٹوارہ کرے پھر مشتری سے اس کا خریدا ہوا حصہ اپنے آپ خریدے اس وجہ سے کہ یہ نہیں جائز ہے کہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے بٹوارہ کرنے والا ہو اور اگر بٹوارے میں کسی حصہ میں کچھ درم لگانے کی ضرورت پڑے۔ پس اگر وقف کرنے والے کو یہ درم دیئے گئے یعنی زمین کا حصہ مع درم کے اس کو دیا گیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ وقف کو بیچنا ممتنع ہے اور اگر وقف کرنے والے نے یہ درم دیئے ہیں تو جائز ہے اور یہ قرار دیا جائے گا کہ بقدر درم کے اس نے وقف میں خرید کیا فصل اب رہا وقف کے حاصلات صرف کرنے کا بیان۔ قال والواجب ان یبتدی من ارتفاع الوقف بعمارتہ شرط ذلک الواقف اولم یشترط لان قصد الواقف صرف الغلۃ موبدا ولا یبقی دائمۃ الا بالعمارۃ فیثبت شرط العمارۃ اقتضاء ولان الخراج بالضمان وصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فانہا علی الموصی لہ بہا ثم ان کان الوقف علی الفقراء لایظفر بہم واقرب اموالہم ہذہ الغلۃ فیجب فیہا ولو کان الوقف علی رجل بعینہ وآخرہ للفقراء فہو فی مالہ ای مالہ شاء فی حیاتہ ولا یؤخذ من الغلۃ لانہ معین یمکن مطالبتہ وانما یستحق العمارۃ علیہ بقدر ما یبقی الموقوف علی الصفۃ التی وقفہ وان خرب یبنی علی ذلک الوصف لانہا بصفتہا صارت غلتہا مصروفۃ الی الموقوف علیہ فاما الزیادۃ علی ذلک فلیست بمستحقۃ علیہ والغلۃ مستحقۃ لہ فلا یجوز صرفہا الی شیء آخر الا برضاہ ولو کان الوقف علی الفقراء فکذلک عند البعض وعند الآخرین یجوز ذلک والاول اصح لان الصرف الی العمارۃ ضرورۃ ابقاء الوقف ولا ضرورۃ فی الزیادۃ۔ فرمایا کہ واجب یہ ہے کہ حاصلات وقف میں سے اس کی تعمیر میں صرف کیا جائے خواہ وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ وقف کرنے والے کا قصد یہ ہے کہ ہمیشہ اس کی حاصلات اس کے مستحقین کو پہنچائی جاوے اور ہمیشہ اس کا باقی رہنا نہیں ممکن ہے مگر جب ہی کہ اس کی اصلاح وتعمیر کی جائے تو تعمیر کی شرط اس اقتضاء سے ثابت ہے یعنی وقف خود اس شرط کو مقتضی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ حدیث میں وارد ہوا کہ خراج بالضمان ہے یعنی وقف کی درستی کا وہ ضامن ہوگا جو حاصلات پاوے۔ رواہ ابو عبید۔ ع۔

اور وقف کی تعمیر ایسی ہوگئی جیسے اس غلام کا نفقہ جس کی خدمت کی کسی شخص نے وصیت کی ہو پس غلام کا نفقہ اس شخص پر ہوگا جس کے لئے خدمت کی وصیت ہے۔ یعنی جب غلام کا نفع اسے ملیگا تو وہی

نفقہ کا بھی ضامن ہے پھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ ان پر قابو نہیں پہنچ سکتا ہے اور ان کے اموال میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہے یعنی اس پر قابو ہو سکتا ہے تو اسی میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس شخص کے مال سے ہے کہ وہ اپنی زندگی میں جس مال سے چاہے اس کی تعمیر و اصلاح کرے اور خاص کر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے مطالبہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہے کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہو گیا ہو تو اسی وصف پر بنا دیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اس کی یہ حکم ہوا کہ اس کی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کی جاوے۔ پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہے تو بغیر اس کی رضامندی کے غیر واجب چیز میں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقیروں پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر میں بغیر رضامندی فقراء کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک وقف فقراء میں تعمیر کی زیادتی جائز ہے مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف دارا علی سکنی ولدہ فالعمارۃ علی من لہ السکنی لان الخراج بالضمان علی ما مر فصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فان امتنع من ذلک او کان فقیرا آجرھا الحاکم وعمرھا باجرتھا واذا عمرھا ردھا الی من لہ السکنی لان فی ذلک رعایۃ الحقین حق الواقف وحق صاحب السکنی لانہ لو لم یعمرھا تفوت السکنی اصلا والاول اولی ولا یجبر الممتنع علی العمارۃ لما فیہ من اتلاف مالہ فاشبہ امتناع صاحب البذر فی المزارعۃ فلا یکون امتناعہ رضاء منہ ببطلان حقہ لانہ فی حیز التردد ولا تصح اجارۃ من لہ السکنی لانہ غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اس کی تعمیر اس شخص پر جو اس میں رہی کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسے غلام کے نفقہ کے مانند ہو گیا جس کی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنی غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہوگا جس کی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہے تو حاکم اس مکان کا کرایہ دے دے اور کرایہ سے اس کی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جس کے واسطے حق سکونت ہے اس کو دے دے کیونکہ ایسا کرنے میں وقف کرنے والے کی وقف کی اور رہنے والے کی دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اس کی تعمیر نہ کرے گا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائے گی۔ پس حاکم کا تعمیر کرانا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس کے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا۔ پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق سمیٹنے میں رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنوا کر واپس دے گا اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اس نے کرایہ پر دے دیا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انھدم من بناء الوقف وآلتہ صرفہ الحاکم ف

عمارة الوقف ان احتاج اليه وان استغنى عنه امسكه حتى يحتاج الى عمارته فيصرفه
فيها لانه لا بد من العمارة ليبقى على التابيد فيحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة اليه
في الحال صرفها فيها والا امسكها حتى لا يتعذر عليه ذلك اوان الحاجة فيبطل المقصود
وان تعذر اعادة عينه الى موضعه بيع وصرف ثمنه الى المرمة صرفا للبدل الى مصرف
المبدل ـ وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہوگیا یا اس کے اسباب و آلات میں سے کوئی چیز
ناقص ہوگئی تو حاکم اس کو وقف کی تعمیر میں صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو
تو رکھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اس کو عمارت میں صرف کردے کیونکہ اس کی تعمیر
کی خواہ مخواہ ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر
فی الحال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اس میں صرف کردے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل
نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کا اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کرکے
مرمت میں اس کے دام صرف کردے تاکہ بجائے مبدل کے بدل صرف ہوجاوے ۔ ولا يجوز ان يقسمه يعني
النقض بين مستحقي الوقف لانه جزء من العين ولا حق للموقوف عليهم فيه انما حقهم في المنافع والعين
حق الله تعالى فلا يصرف اليهم غير حقهم ـ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں
تقسیم کردے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اس کے
منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالیٰ ہے پس ان کے حق کے سوائے دوسری چیز ان کو نہیں دی جائے
گی ۔ قال واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولاية اليه جاز عند ابي يوسف قال رح
ذكر فصلين شرط الغلة لنفسه وجعل الولاية اليه اما الاول فهو جائز عند ابي يوسف رح ولا يجوز على
قياس قول محمد رح وهو قول هلال الرازي رح وبه قال الشافعي رح وقيل ان الاختلاف بينهما بناء على
الاختلاف في اشتراط التقبض والافراز وقيل هي مسألة مبتدأة والخلاف فيما اذا شرط البعض لنفسه في
حياته وبعد موته للفقراء وفيما اذا شرط الكل لنفسه في حياته وبعد موته للفقراء سواء ولو وقف وشرط
البعض او الكل لامهات اولاده ومدبريه ما داموا احياء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساكين فقد قيل يجوز بالاتفاق
وقد قيل هو على الخلاف ايضا وهو الصحيح لان اشتراطه لهم في حياته كاشتراطه لنفسه وجه قول محمد رح ان
الوقف تبرع على وجه التمليك بالطريق الذي قدمناه فاشتراط البعض او الكل لنفسه يبطله
لان التمليك من نفسه لا يتحقق فصار كالصدقة المنفذة وشرط بعض بقعة المسجد لنفسه ولابي
يوسف رح ما روي ان النبي عليه السلام كان ياكل من صدقته والمراد منها صدقته الموقوفة ولا يحل الا
كل منها الا بالشرط فدل على صحته ولان الوقف ازالة الملك الى الله تعالى على وجه القربة على ما بيناه
فاذا شرط البعض او الكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوكا لله تعالى لنفسه لا انه يجعل ملك نفسه لنفسه
وهذا جائز كما اذا بنى خانا او سقاية او جعل ارضه مقبرة وشرط ان ينزله او يشرب منه او يدفن فيه
ولان مقصوده القربة وفي التصرف الى نفسه ذلك قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه صدقة
ولو شرط الواقف ان يستبدل به ارضا اخرى اذا شاء ذلك فهو جائز عند ابي يوسف رح وعند محمد رح

نفقہ کا بھی ضامن ہے پھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ ان پر قابو نہیں پہنچ سکتا ہے اور ان کے اموال میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہے یعنی اس پر قابو ہو سکتا ہے تو اسی میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس شخص کے مال سے ہے کہ وہ اپنی زندگی میں جس مال سے چاہے اس کی تعمیر و اصلاح کرے اور خاص کر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے مطالبہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہے کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہو گیا ہو تو اسی وصف پر بنا دیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اس کا یہ حکم ہوا کہ اس کی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کی جاوے۔ پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہے تو بغیر اس کی رضامندی کے غیر واجب چیز میں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقیروں پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر میں بغیر رضامندی فقراء کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک وقف فقراء میں تعمیر کی زیادتی جائز ہے مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف

دارا علی سکنی ولدہ فالعمارۃ علی من لہ السکنی لان الخراج بالضمان علی ما مر فصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فان امتنع من ذلک او کان فقیرا آجرھا الحاکم وعمرھا باجرتھا واذا عمرھا ردھا الی من لہ السکنی لان فی ذلک رعایۃ الحقین حق الواقف وحق صاحب السکنی لانہ لولم یعمرھا تفوت السکنی اصلا والاول اولی ولا یجبر الممتنع علی العمارۃ لما فیہ من اتلاف مالہ فاشبہ امتناع صاحب البذر فی المزارعۃ فلا یکون امتناعہ رضاء منہ ببطلان حقہ لانہ فی حیز التردد ولا تصح اجارۃ من لہ السکنی لانہ غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اس کی تعمیر اس شخص پر جو اس میں رہے کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسے غلام کے نفقہ کے مانند ہو گیا جس کی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنی غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہوگا جس کی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہے تو حاکم اس مکان کا کرایہ دے دے اور کرایہ سے اس کی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جس کے واسطے حق سکونت ہے اس کو دے دے کیونکہ ایسا کرنے میں وقف کرنے والے کی اور وقف کی اور رہنے والے کی دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اس کی تعمیر نہ کرے گا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائے گی۔ پس حاکم کا تعمیر کرانا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس کے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا۔ پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق سمیٹنے میں رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے (یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنوا کر واپس دے گا) اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اس نے کرایہ پر دے دیا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انھدم من بناء الوقف وآلتہ صرفہ الحاکم فی

عمارة الوقف ان احتاج اليه وان استغنى عنه امسكه حتى يحتاج الى عمارته فيصرفه فيها لانه لابد من العمارة ليبقى على التابيد فيحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة اليه في الحال صرفها فيها والا امسكها حتى لا يتعذر عليه ذلك اوان الحاجة فيبطل المقصود وان تعذر اعادة عينه الى موضعه بيع وصرف ثمنه الى المرمة صرفا للبدل الى مصرف المبدل۔ وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہوگیا یا اس کے اسباب و آلات میں سے کوئی چیز ناقص ہوگئی تو حاکم اس کو وقف کی تعمیر میں صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو تو رکھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اس کو عمارت میں صرف کردے کیونکہ اس کی تعمیر کی خواہ مخواہ ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر فی الحال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اس میں صرف کردے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کا اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کرکے مرمت میں اس کے دام صرف کردے تاکہ بجائے مبدل کے بدل صرف ہو جاوے۔ ولا يجوز ان يقسمه يعني النقض بين مستحقي الوقف لانه جزء من العين ولا حق للموقوف عليهم فيه انما حقهم في المنافع والعين حق الله تعالى فلا يصرف اليهم غير حقهم۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں تقسیم کردے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اس کے منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالیٰ ہے پس ان کے حق کے سوائے دوسری چیز ان کو نہیں دی جائے گی۔ قال واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه اوجعل الولاية اليه جاز عند ابي يوسف قال رح ذكر فصلين شرط الغلة لنفسه وجعل الولاية اليه اما الاول فهو جائز عند ابي يوسف رح ولا يجوز على قياس قول محمد رح وهو قول هلال الرازي رح وبه قال الشافعي رح وقيل ان الاختلاف بينهما بناء على الاختلاف في اشتراط التبض والافراز وقيل هي مسألة مبتدأة والخلاف فيما اذا شرط البعض لنفسه في حياته وبعد موته للفقراء وفيما اذا شرط الكل لنفسه في حياته وبعد موته للفقراء سواء ولو وقف وشرط البعض او الكل لامهات اولاده ومدبريه ماداموا احياء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساكين فقد قيل يجوز بالاتفاق وقد قيل هو على الخلاف ايضا وهو الصحيح لان اشتراطه لهم في حياته كاشتراطه لنفسه وجه قول محمد رح ان الوقف تبرع على وجه التمليك بالطريق الذي قدمناه فاشتراط البعض او الكل لنفسه يبطله لان التمليك من نفسه لا يتحقق فصار كالصدقة المنفذة وشرط بعض بقعة المسجد لنفسه ولابي يوسف رح ما روى ان النبي عليه السلام كان ياكل من صدقته والمراد منها صدقته الموقوفة ولا يحل الا كل منها الا بالشرط فدل على صحته ولان الوقف ازالة الملك الى الله تعالى على وجه القربة على ما بيناه فاذا شرط البعض او الكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوكا لله تعالى لنفسه لا ان يجعل ملك نفسه لنفسه وهذا جائز كما اذا بنى خانا او سقاية او جعل ارضه مقبرة وشرطان ينزله او يشرب منه او يدفن فيه ولان مقصوده القربة وفي التصرف الى نفسه ذلك قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه صدقة ولو شرط الواقف ان يستبدل به ارضا اخرى اذا شاء ذلك فهو جائز عند ابي يوسف وعند محمد رح

الوقف جائز والشروط باطل ولو شرط الغلة لنفسه فی الوقف ثلثة ایام جاز الوقف والشرط عند ابی یوسف وعند محمد الوقف باطل وهذا بناء علی ما ذکرنا واما فصل الولایة فقد نص فیه علی قول ابی یوسف وهو قول هلال ایضاً وهو ظاهر المذهب وذکر هلال فی وقفه وقال اقوام ان شرط الواقف الولایة لنفسه کانت له وان لم یشترط لم تکن له ولایة قال مشایخنا الاشبه ان یکون هذا قول محمد لان من اصله التسلیم الی القیم شرط لصحة الوقف فاذا سلم لم یبق له ولایة فیه ولنا ان المتولی انما یستفید الولایة من جهة بشرطه فیستحیل ان لا یکون له الولایة وغیره یستفید الولایة منه ولانه اقرب الناس الی هذا الوقف فیکون اولی لولایة کمن اتخذ مسجداً یکون اولی بعمارته ونصب المؤذن فیه وکمن اعتق عبداً کان الولاء له لانه اقرب الناس الیه ولو ان الواقف شرط ولایته لنفسه وکان الواقف غیر مامون علی الوقف فللقاضی ان ینزعها من یده نظراً للفقراء کما له ان یخرج الوصی نظراً للصغار وکذا اذا شرط ان لیس لسلطان ولا لقاض ان یخرجها من یده ویولیها غیره لانه شرط مخالف لحکم الشرع فبطل۔ قدوری نے فرمایا کہ اگر وقف کرنے والے نے حاصلات وقف کو اپنی ذات کے واسطے رکھا یا ولایت وقف اپنے واسطے رکھی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔ (اسی کو مشائخ بلخ نے لیا اور اسی پر صدر الشہید فتویٰ دیتے تھے۔ع۔) شیخ مصنف نے فرمایا کہ شیخ قدوری نے اس میں دو باتیں ذکر کیں اول یہ کہ اپنے واسطے حاصلات شرط کرنا اور دوم ولایت اپنے واسطے قرار دینا اور بیان امر اول یہ ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور قول محمدؒ پر قیاس کرنے سے نکلتا ہے کہ نہیں جائز ہے۔ اور یہی قول ہلال الرازی (صحیح یہ کہ ہلال بن یحییٰ الرائی مف۔) کا ہے اور یہی قول شافعی ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین میں یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ دونوں نے قبضہ و تمیز شرط ہونے میں اختلاف کیا۔ (یعنی امام محمدؒ کے نزدیک وقف کو ممیز جدا کرکے متولی کے قبضہ میں دینا شرط ہے پس مسئلہ مذکورہ نہیں جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے تو مسئلہ مذکورہ جائز ہے) اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ جدید مسئلہ ہے یعنی بر بناء اختلاف مذکور نہیں ہے پھر یہ اختلاف دو صورتوں میں یکساں جاری ہے خواہ بعض حاصلات اپنی زندگی بھر اپنے واسطے اور اپنی موت کے بعد فقراء کے واسطے شرط کرے اور خواہ اپنی زندگی بھر کل اپنے واسطے اور بعد موت کے فقراء کے واسطے شرط کرے دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے اور اگر وقف میں یہ شرط کی کہ بعض حاصلات یا کل حاصلات اس کی ام ولد یا مدبروں کے واسطے ہو جب تک یہ لوگ زندہ رہیں پھر جب مر جائیں تو فقراء و مساکین کے واسطے ہو جائے تو کہا گیا کہ یہ شرط بالاتفاق جائز ہے اور کہا گیا کہ اس میں بھی صاحبین کا اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ام ولد و مدبروں کے واسطے زمانہ حیات میں حاصلات شرط کرنا ایسا ہے جیسے اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا تو اختلاف مذکور جاری ہو گیا) امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف ایک احسان بطور مالک کر دینے کے بطریق مذکورۂ بالا ہے یعنی بطریق تقرب بجناب الٰہی عزوجل تو اس میں بعض یا کل حاصلات کا اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا اس کو باطل کرے گا کیونکہ خود اپنی ذات کو مالک کر دینا محقق نہیں ہوتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے صدقہ منفذہ یعنی فقیر کو کچھ مال بطور صدقہ دینا اس شرط پر کہ اس میں سے کچھ میرے واسطے ہے یا جیسے کوئی قطعہ مسجد بنانا اس شرط سے کہ کچھ حصہ

اس کی ذات کے واسطے ہے۔ (حالانکہ یہ دونوں باطل ہیں) تو وقف بطور مذکور بھی باطل ہے اور ابو یوسفؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں روایت ہے کہ آنحضرتؐ اپنے صدقہ میں سے کھاتے تھے تو مراد صدقہ سے وقف ہے حالانکہ وقف میں سے کھانا حلال نہیں مگر شرط کے ساتھ تو معلوم ہوا کہ شرط کر لینا صحیح ہے۔ (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے بلکہ یہ روایت ہے کہ آنحضرتؐ کے صدقہ یعنی وقف میں سے آپ کے اہل و عیال بطور معروف کھاتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ) اور اس دلیل سے کہ وقف کے معنی تقرب کے طور پر اپنی ملکیت زائل کر کے اللہ تعالیٰ کی ملک میں دینا جیسا کہ ہم بیان کر چکے پس جب اس نے بعض یا کل حاصلات کی اپنی ذات کے واسطے شرط کی تو جو چیز اللہ تعالیٰ کی مملوک ہو گئی تھی وہ اپنی ذات کے واسطے شرط کی۔ اور یہ نہیں ہے کہ اپنی ملک کو اپنے واسطے کر لیا اور اللہ تعالیٰ کی مملوک چیز کو اپنے واسطے شرط کرنا جائز ہے جیسے کوئی سرائے و سقایہ بنایا یا کوئی زمین مقبرہ بنائی اور شرط کی کہ اس سرائے میں خود بھی اترے گا۔ یا اس سقایہ سے خود بھی پانی پئے گا یا اس مقبرہ میں اپنا مردہ بھی دفن کرے گا تو یہ جائز ہوتا ہے۔

اور اس دلیل سے کہ اس کا مقصود تقرب ہے اور اپنی ذات پر خرچ کرنے سے بھی یہ بات حاصل ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کا اپنی ذات پر خرچ کرنا اس کے واسطے صدقہ ہے۔ (اور اپنی زوجہ و اولاد و خادم پر خرچ کرنا اس کے واسطے صدقہ ہے رواہ ابن ماجہ والنسائی و اسنادہ جید ابن حجر اور ابو سعید خدری نے مرفوع روایت کی کہ جس نے کوئی مال بطور حلال کمایا پھر اپنی ذات کو کھانا یا کپڑا دیا یا مخلوق الٰہی کو دیا تو یہ اس کے واسطے زکوٰۃ ہے۔ کما فی صحیح ابن حبان والحاکم۔ اور اس باب میں احادیث ہیں۔ م ف ع۔) اگر وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو کہ جب چاہے گا اس زمین کے عوض دوسری زمین بدل لے گا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وقف جائز اور یہ شرط باطل ہے۔ اور اگر وقف میں اپنے واسطے تین دن خیار کی شرط کی یعنی اس کے وقف کرنے میں ابھی تین دن تک مجھے اختیار ہے تو ابو یوسف کے نزدیک وقف و شرط دونوں جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وقف باطل ہے۔ اور یہ اختلاف اس بنا پر ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے۔ (یعنی وقف کے حاصلات اپنے واسطے تا حیات رکھنا ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے تو تین دن کا اختیار بھی شرط کرنا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ نہیں تو یہ بھی نہیں۔ ع۔) رہا بیان مسئلہ دوم یعنی اپنے واسطے ولایت شرط کرنا تو قدوری نے تصریح کر دی کہ ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور یہی ہلال الرائی کا بھی قول ہے اور یہی ظاہر المذہب ہے اور ہلال نے اپنی کتاب الوقف میں ذکر کیا کہ ایک جماعت علماء نے کہا کہ اگر وقف کرنے والے نے اپنی ذات کے واسطے متولی ہونے کی شرط کی تو اس کو ولایت حاصل ہوگی۔ اور اگر شرط نہیں کی تو اس کے واسطے ولایت نہیں ہوگی۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ اشبہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہے کہ قیم کو سپرد کرنا وقف صحیح ہونے کی شرط ہے۔ پس جب اس نے متولی کو سپرد کر دیا تو وقف میں اس کی ولایت باقی نہ رہی۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وقف کرنے والے ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ متولی کو ولایت حاصل ہوئی ہے تو یہ امر محال ہے کہ اس کو خود ولایت نہ ہو اور دوسرا اس کی طرف سے ولایت حاصل کرے۔

اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو سب لوگوں سے زیادہ اس وقف کے ساتھ قرب ہے تو وہی اس کی ولایت کے واسطے اولی ہوگا جیسے کسی نے مسجد بنائی تو وہی اس سے آباد و تعمیر کرنے میں اور اس میں مؤذن مقرر کرنے میں اولی ہوتا ہے اور جیسے کسی نے غلام آزاد کیا تو اس کی ولاء اسی کے واسطے ہوگی کیونکہ سب سے زیادہ قرب اسی کو ہے اور اگر وقف کرنے والے نے اپنے وقف کی ولایت اپنی ذات کے واسطے شرط کی حالانکہ یہ شخص غیر مامون ہے یعنی آدمی متدین نہیں ہے حتی کہ اس کی طرف سے وقف پر اطمینان نہیں ہے تو فقیروں کے لحاظ سے قاضی کو اختیار ہے کہ وقف کو اس کے قبضہ سے نکال لے جیسے کسی نے اپنے بعد اپنی یتیم اولاد پر کسی شخص کو وصی کیا حالانکہ وہ متدین نہیں ہے تو قاضی کو اختیار ہوتا ہے کہ یتیموں کا لحاظ کر کے اس وصی کو خارج کردے اور اسی طرح اگر واقف نے یہ شرط کی ہو کہ کسی سلطان یا قاضی کو اختیار نہیں ہے کہ اس وقف کو میرے قبضہ سے نکال کر اس پر دوسرے کو متولی کرے حالانکہ وقف کنندہ کے حال سے اس وقف پر اطمینان نہیں ہے تو بھی قاضی کو اختیار رہے کہ اس کے قبضہ سے نکال کر دوسرا متولی مقرر کرے کیونکہ وقف کنندہ کی یہ شرط حکم شرع سے مخالف ہے تو خود شرط باطل ہوگئی۔

فصل واذا بنی مسجدا لم یزل ملکه عنه حتی یفرزه عن ملکه بطریقه ویاذن للناس بالصلوۃ فیه فاذا صلی فیه واحد زال عند ابی حنیفة عن ملکه اما الافراز فلانه لا یخلص لله تعالی الا به واما الصلوۃ فیه فلانه لا بد من التسلیم عند ابی حنیفة ومحمد ویشترط تسلیم نوعه وذلک فی المسجد بالصلوۃ فیه اولانه لما تعذر القبض یقام تحقق المقصود مقامه ثم یکتفی بصلوۃ الواحد فیه فی روایة عن ابی حنیفة وکذا عن محمد لان فعل الجنس متعذر فیشترط ادناه وعن محمد انه یشترط الصلوۃ بالجماعة لان المسجد بنی لذلک فی الغالب۔

اگر کسی نے مسجد بنائی تو مسجد سے اس کی ملک زائل نہ ہوگی یہاں تک کہ اس کو اپنی ملکیت سے مع اس کے راستہ کے جدا کرے اور لوگوں کی اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے پھر جب اس میں ایک شخص نے نماز پڑھ لی تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے ملک سے زائل ہوگی۔ پس ملک سے جدا کرنے کی دلیل یہ ہے کہ فقط اسی طریقہ سے وہ خالص اللہ تعالی کے واسطے ہوگی۔ اور اس میں نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک سپرد کرنا ضرور ہے اور سپردگی میں شرط یہ ہے کہ اپنی قسم کی سپردگی ہو۔ (یعنی جس قسم کی سپردگی جس شئے کے لائق ہے وہ پائی جاوے) اور مسجد کی صورت میں سپرد کرنا یہی ہے کہ اس میں نماز پڑھی جاوے یا اس وجہ سے کہ جب قبضہ کرنا یہاں متعذر ہے تو مقصود حاصل ہونے کو قبضہ کا قائم مقام کیا گیا۔ اور مقصود نماز ہے پھر جب ایک شخص نے اس میں نماز پڑھ لی تو امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایۃ میں یہی کافی ہے اور ایسا ہی امام محمدؒ سے مروی ہے کیونکہ جنس کا فعل متعذر ہے یعنی تمام نمازیوں کا نماز پڑھ لینا محال ہے تو جنس کا ادنی درجہ یعنی ایک کا نماز پڑھنا کافی ہوگا۔ اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس میں جماعت کے ساتھ نماز شرط ہے کیونکہ غالباً مسجد اسی واسطے بنائی گئی ہے ف کیونکہ تنہا نماز دوسری جگہ بھی ہو سکتی ہے تو مسجد کا حقیقی مقصود نماز جماعت ہے لہذا دونوں اماموں

(ابوحنیفہ ومحمدؒ ۱۲م) کے نزدیک اذان واقامت کے ساتھ ہونا شرط ہے اور اگر اس میں مسجد کا کوئی مؤذن وامام مقرر کر دیا۔ پس اس نے اذان دے کر اقامت کہی اور تنہا نماز پڑھ لی تو وہ بالاتفاق مسجد ہو گئی۔ مف۔ وقال ابو یوسف یزول ملکہ بقولہ جعلتہ مسجداً لان التسلیم عندہ لیس بشرط لانہ اسقاط لملک العبد فیصیر خالصا للہ تعالیٰ بسقوط حق العبد وصار کالاعتاق وقد بیناہ من قبل۔ اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جب ہی اس نے یہ بات کہی کہ میں نے اس کو مسجد کر دیا تو اس کی ملکیت زائل ہو گئی کیونکہ سپرد کرنا ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے کیونکہ بندے کی ملک ساقط کرنا ان کے نزدیک وقف ہے تو بندے کا حق ساقط ہونے کے ساتھ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو جائے گی اور یہ صورت مثل اعتاق کے ہو گئی اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ قال ومن جعل مسجداً تحتہ سرداب او فوقہ بیت وجعل باب المسجد الی الطریق وعزلہ عن ملکہ فلہ ان یبیعہ وان مات یورث عنہ لانہ لم یخلص للہ تعالیٰ لبقاء حق العبد متعلقا بہ ولو کان السرداب لمصالح المسجد جاز کما فی مسجد بیت المقدس وروی الحسن عنہ انہ قال اذا جعل السفل مسجداً وعلی ظہرہ مسکن فہو مسجد لان المسجد مما یتأبد وذلک یتحقق فی السفل دون العلو وعن محمدؒ علی عکس ہذا لان المسجد معظم واذا کان فوقہ مسکن او مستغل یتعذر تعظیمہ وعن ابی یوسفؒ انہ جوز فی الوجہین حین قدم بغداد ورای ضیق المنازل فکانہ اعتبر الضرورۃ وعن محمدؒ انہ حین دخل الری اجاز ذلک کلہ لما قلنا۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایسے مکان کو مسجد کر دیا جس کے نیچے تہ خانہ یا اوپر بالاخانہ ہے اور مسجد کا دروازہ بڑے راستہ کی طرف نکالا اور اس کو اپنی ملک سے جدا کر دیا (تو ظاہر الروایۃ میں وہ مسجد نہ ہو گی۔ ع۔) پس اس کو اختیار ہے کہ چاہے اس کو فروخت کرے اور اگر مر گیا تو وہ اس کی میراث ہو جائے گی کیونکہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہیں ہوئی کیونکہ اس کے ساتھ بندے کا حق باقی رہا۔ اور اگر یہ تہ خانہ اسی مسجد کی مصلحت کے واسطے ہو تو وقف جائز ہے جیسے بیت المقدس کی مسجد میں ہے اور حسن نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ امامؒ نے فرمایا کہ جب نیچے کا مکان مسجد کر دیا اور اس کی چھت پر کسی کا مسکن ہے تو وہ مسجد ہو جائے۔ کیونکہ مسجد ایسی چیز ہے جو دائمی رہتی ہے اور یہ بات نیچے کے مکان میں پائی جائے گی بالاخانہ میں نہ ہو گی اور امام محمدؒ سے اس کے برعکس روایت ہے کیونکہ مسجد قابل تعظیم ہے اور جب اس کے اوپر مسکن ہوا یا ایسا مکان جس کا کرایہ مسجد میں صرف ہو تو اس کی تعظیم محال ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے دونوں صورتوں میں اس کو جائز رکھا جبکہ بغداد میں تشریف لائے اور مکانوں کی تنگی دیکھی۔ پس شاید انہوں نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے چنانچہ امام محمدؒ سے بھی روایت ہے کہ جب شہر رائی میں آئے تو ضرورت کی وجہ سے ان سب کو جائز کہا۔

قال وکذلک ان اتخذ وسط دارہ مسجداً واذن للناس بالدخول فیہ یعنی لہ ان یبیعہ ویورث عنہ لان المسجد مالا یکون لاحد فیہ حق المنع واذا کان ملکہ محیطا بجوانبہ کان لہ حق المنع فلم یصر مسجداً لانہ ابقی الطریق لنفسہ فلم یخلص للہ تعالیٰ۔

فروخت کرے اور مرے گا تو اس سے میراث ہو جائے گی کیونکہ مسجد وہ ہے جس میں کسی منع کرنے کا حق نہ ہو اور جب اس کی ملکیت مسجد کے چاروں طرف محیط ہے تو اس کو منع کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ مسجد نہ ہوئی کیونکہ اس نے راستہ اپنے واسطے رکھ لیا تو وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہ ہوئی ف۔ حتی کہ اگر اپنی ملک سے جدا کر کے شارع عام تک اس کا راستہ کردے تو وہ مسجد ہو جائے۔ وعن محمدؒ انہ لایباع ولا یورث ولا یوھب اعتبرہ مسجدا وھکذا عن ابی یوسفؒ انہ یصیر مسجدا لانہ لما رضی بکونہ مسجدا ولا یصیر مسجدا الا بطریق دخل فیہ الطریق وصار مستحقا کما یدخل فی الاجارۃ من غیر ذکر۔ اور امام محمدؒ سے روایت یہ ہے کہ وہ مسجد ہو جائے گی کیونکہ جب وہ اس کے مسجد ہونے پر راضی ہوا حالانکہ بدون راستہ کے مسجد نہ ہوگی تو راستہ وقف میں داخل ہوگیا۔ (یعنی زبردستی لیا جائے گا ۱۲م) اور بقدر راستہ کے اس کی ملک میں سے مستحق ہوگیا جیسے اجارہ لینے کی صورت میں راستہ بغیر بیان کے داخل ہو جاتا ہے۔ قال ومن اتخذ ارضہ مسجدا لم یکن لہ ان یرجع فیہ ولا یبیعہ ولا یورث عنہ لانہ تجرد عن حق العباد وصار خالصا للہ وھذا لان الاشیاء کلھا للہ تعالیٰ واذا اسقط العبد ماثبت من الحق رجع الی اصلہ فانقطع تصرفہ عنہ کما فی الاعتاق ولو خرب ماحول المسجد واستغنی عنہ یبقی مسجدا عند ابی یوسف لانہ اسقاط منہ فلا یعود الی ملکہ وعند محمدؒ عاد الی ملک البانی اوالی وارثہ بعد موتہ لانہ عینہ لنوع قربۃ وقد انقطعت فصار کحصیر المسجد وحشیشہ اذا استغنی عنہ الا ان ابا یوسفؒ یقول فی الحصیر والحشیش انہ ینقل الی مسجد آخر۔ اور جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد بنایا تو اس کو اختیار نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرے اور وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ اس کی میراث ہو سکتی ہے (اس حکم سے فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے) کیونکہ وہ حق العباد سے جدا ہو کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو گئی۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ تمام چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں اور جب بندہ نے اپنا حق جو اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہوا تھا ساقط کر دیا تو وہ اپنی اصل کی طرف راجع ہوگئی یعنی ملک الٰہی کی طرف پھر گئی تو بندہ کا تصرف اس سے ساقط ہوگیا جیسے اعتاق میں ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد خراب ہوگیا اور مسجد کی حاجت نہ رہی تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک مسجد رہے گی کیونکہ اس کی طرف سے اپنی ملک کا اسقاط ہے تو وہ اس کی ملک کی طرف عود نہ کرے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک بنانے والے کی ملک میں پھر آوے گی یا اس کی موت کے بعد اس کے وارث کی ملک میں عود کرے گی۔ کیونکہ اس نے ایک طرح کی قربت یعنی ادائے نماز کے واسطے معین کی تھی اور یہ قربت منقطع ہوگئی تو ایسا ہوگیا جیسے مسجد کا بوریا یا پیال جبکہ اس کی حاجت نہ رہی تو یہی حکم ہوتا ہے۔ لیکن ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ بوریا و پیال بھی دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے ف۔ لیکن مسجد کے حق میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوے ہے یعنی کبھی وہ مالک کی ملک میں عود نہ کرے گی۔ اور بوریا وغیرہ کے حق میں بھی یہی فتوے ہے کہ دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے۔ لیکن قاضی خاں نے اس کو امام محمدؒ کا قول بیان کیا برعکس اس کے جو مصنف نے نقل کیا۔ ھ۔

اور اہل مسجد کو جائز نہیں ہے کہ ٹوٹی چٹائیاں کسی محتاج کو دیں یا فروخت کر کے دوسرا بوریا خریدیں

جبکہ وہ بیکار ہوگئیں اور بیچنے والا یا اس کا وارث نہیں ہے مگر قاضی کے حکم سے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔
اور پیال اگر بیکار ہوگیا اور اس کی کچھ قیمت نہیں ہے تو مضائقہ نہیں کہ نکال کر باہر ڈال دیا جائے اور جس کا
جی چاہے اٹھا کر اس سے نفع حاصل کرے۔ الواقعات۔ اور اگر اس کی کچھ قیمت ہو تو اہل مسجد کو چاہیئے کہ قاضی
سے حکم لے کر فروخت کریں یہی مختار ہے۔ الجواہر۔ ہ۔ قال ومن بنی سقایۃ للمسلمین او خانا یسکنہ
بنو السبیل او رباطا او جعل ارضہ مقبرۃ لم یزل ملکہ عن ذلک حتی یحکم بہ الحاکم عند ابی حنیفۃ رح
لانہ لم ینقطع عن حق العبد الا تری ان لہ ان ینتفع بہ فیسکن فی الخان وینزل فی الرباط ویشرب من
السقایۃ ویدفن فی المقبرۃ فیشترط حکم الحاکم او الاضافۃ الی ما بعد الموت کما فی الوقف علی الفقراء
بخلاف المسجد لانہ لم یبق لہ حق الانتفاع بہ فخلص للہ تعالی من غیر حکم الحاکم۔ قدوری رح نے
فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانوں کے واسطے سقایہ بنایا یا سرائے جس میں مسافر رہتے ہیں بنائی یا سرحد پر رباط
بنایا یا اپنی زمین کو مقبرہ کردیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک بنانے والے کی ملک اس سے زائل نہ ہوگی۔
یہاں تک کہ کوئی حاکم اس کا حکم کرے اس دلیل سے کہ بندہ کا حق ابھی منقطع نہیں ہوا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ
مالک کو خود اختیار ہے کہ سرائے میں سکونت کرے اور رباط میں اترے اور سقایہ سے پانی پئے اور
مقبرہ میں دفن کرے۔ پس شرط ہے کہ یا تو حاکم حکم دے یا اپنی موت کی بعد کی جانب نسبت کرے جیسے فقیروں
پر وقف کرنے کی صورت میں ہے بخلاف مسجد کے کہ اس میں حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسجد سے نفع
اٹھانے کا حق اس کے واسطے نہیں رہا۔ پس وہ بدون حکم حاکم کے ملک سے نکل کر خالص اللہ تعالی کے واسطے
ہوگئی۔ ف۔ واضح ہو کہ وقف مسجد کا حکم دیگر اوقاف کے مخالف ہے۔ چنانچہ مسجد کے حق میں امام محمد رح کے نزدیک
متولی کے سپرد کرنا شرط نہیں ہے اور ابو یوسف رح کے قول پر مشترک شائع ہونا مانع نہیں ہے اور وقف کرنے والے
کی ملک سے خارج ہو جاتی ہے اگرچہ کوئی حاکم اس کا حکم نہ کرے جیسا کہ درر وغیرہ میں مصرح ہے۔ رد المختار۔ پس
سوائے مسجد کے دیگر اوقاف میں امام ابوحنیفہ رح کے قول پر اپنی موت کے بعد وقف ٹھہرانا یا حکم حاکم شرط ہے
تاکہ اس کی ملک منقطع ہو۔ وعند ابی یوسف رح یزول ملکہ بالقول کما ھو اصلہ اذ التسلیم عندہ لیس بشرط
والوقف لازم وعند محمد رح اذا استقی الناس من السقایۃ وسکنوا الخان والرباط ودفنوا فی المقبرۃ زال
الملک لان التسلیم عندہ شرط والشرط تسلیم نوعہ وذلک بما ذکرناہ ویکتفی بالواحد لتعذر فعل الجنس کلہ
وعلی ھذا البیر الموقوفۃ والحوض ولو سلم الی المتولی صح التسلیم فی ھذہ الوجوہ کلھا لانہ نائب عن
الموقوف علیہ وفعل النائب کفعل المنوب عنہ واما فی المسجد فقد قیل لا یکون تسلیما لانہ لا
تدبیر للمتولی فیہ وقیل یکون تسلیما لانہ یحتاج الی من یکنسہ ویغلق بابہ فاذا اسلم الیہ صح التسلیم
والمقبرۃ فی ھذا بمنزلۃ المسجد علی ما قیل لانہ لا متولی لہ عرفا وقیل ھی بمنزلۃ السقایۃ والخان
فیصح التسلیم الی المتولی لانہ لو نصب المتولی یصح وان کان بخلاف العادۃ ولو جعل دارا لہ بمکۃ
سکنی لحاج بیت اللہ والمعتمرین او جعل دارہ فی غیر مکۃ سکنی للمساکین او جعلھا فی ثغر من
الثغور سکنی للغزاۃ والمرابطین او جعل غلۃ ارضہ للغزاۃ فی سبیل اللہ تعالی ودفع ذلک الی وال
یقوم علیہ فھو جائز ولا رجوع فیہ لما بینا الا ان فی الغلۃ یحل للفقراء دون الاغنیاء وفیما سواہ

من سكنى الخان والاستقاء من البير والسقاية وغير ذلك يستوى فيه الغنى والفقير والفارق هو العرف فى الفصلين فان اهل العرف يريدون بذلك فى الغلة الفقراء وفى غيرها التسوية بينهم وبين الاغنياء ولان الحاجة تشمل الغنى والفقير فى الشرب والنزول والغنى لا يحتاج الى صرف هذه الغلة لغناه والله اعلم بالصواب ۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک سقایہ و سرائے وغیرہ میں صرف کہنے سے اس کی ملک زائل ہو جائے گی ۔ جیسا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اصل قرار پائی کیونکہ متولی کو سپرد کرنا ان کے نزدیک شرط نہیں اور وقف لازم ہوتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جب لوگوں نے سقایہ سے پانی پی لیا اور سرائے یا رباط میں رہے اور مقبرہ میں مردے دفن کئے تو وقف کرنے والے کی ملک زائل ہو گئی ۔ کیونکہ امام محمد کے نزدیک سپرد کرنا شرط ہے اور ہر قسم میں اس کے لائق سپردگی شرط ہے اور یہاں بطور مذکورہ بالا حاصل ہو گی ۔ یعنی سقایہ سے پانی پینا اور سرائے اور رباط میں اترنا اور مقبرہ میں دفن کرنا) پھر ایک شخص کا فعل کافی ہے کیونکہ کل جنس کا فعل متعذر ہے اور یہی اختلاف کنویں و حوض کے وقف کرنے میں ہے اور اگر اس نے متولی کو سپرد کر دیا تو ان سب صورتوں میں سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ متولی ان لوگوں کی طرف سے نائب ہے جن پر وقف ہے تو نائب کا فعل ان کے فعل کا قائم مقام ہو گا (اور مبسوط میں مذکور ہے کہ ان مسائل میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے اور اسی پر اجماع امت ہے ۔ المضمرات ۔ ف) رہا مسجد کی صورت میں بعض نے کہا کہ صرف متولی کے سپرد کرنا جب تک اس میں نماز نہ پڑھی جاوے سپردگی نہ ہو گی کیونکہ متولی کے واسطے اس میں کوئی تدبیر نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہ سپردگی صحیح ہے کیونکہ مسجد کے واسطے ایسے شخص کی ضرورت ہے جو اس میں جھاڑو دے اور اس کا دروازہ بند کرے تو جب اس نے متولی کو سپرد کی تو یہ سپردگی صحیح ہے اور مقبرہ کا حکم اس بارہ میں بمنزلہ مسجد کے ہے جیسا کہ بعض کا قول ہے کیونکہ عرف میں اس کا کوئی متولی نہیں ہوتا اور بعض نے کہا کہ مقبرہ بمنزلہ سقایہ و سرائے کے ہے تو متولی کو سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ اگر وہ متولی مقرر کرے تو تقرر صحیح ہو گا اگرچہ عادت کے خلاف ہے ۔ اگر کسی نے اپنا ایک دار جو مکہ میں ہے خانہ کعبہ کے حج و عمرہ کرنے والوں کی سکونت کے واسطے وقف کیا یا اپنا دار جو کسی جگہ سوائے مکہ کے واقع ہے مساکین کے رہنے کے لئے وقف کیا یا ملک اسلام کی سرحد پر جو گھر ہے وہ غازیوں یا اہل رباط کے رہنے کے واسطے وقف کیا یا اپنی زمین کی حاصلات اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کے واسطے وقف کی اور یہ گھر یا زمین کسی متولی قیم کو سپرد کر دی تو یہ جائز ہے اور وہ رجوع نہیں کر سکتا ہے بوجہ مذکورہ سابق (جب بندہ نے اپنا حق ساقط کیا تو وہ ہمیشہ کے واسطے اپنی اصل یعنی ملک الٰہی میں عود کر گئی) لیکن حاصلات کی صورت میں جو کچھ حاصل ہو وہ فقراء کو جائز ہے اور تونگروں کو حلال نہیں ہے اور اس کے سوائے دوسرے منافع مثل سرائے کے سکونت و کنویں و سقایہ سے پانی پینے وغیرہ کے تو اس میں غنی و فقیر برابر ہیں اور دونوں صورتوں میں فرق کرنے والا عرف ہے کیونکہ غلہ کی صورت میں وقف سے اہل عرف کی مراد محتاج لوگ ہوتے ہیں ۔ اور سوائے اس کے دوسرے منافع ہیں تو تونگروں و محتاجوں کو یکساں رکھتے ہیں اور اس دلیل سے کہ کنویں یا سقایہ سے پانی پینے میں یا سرائے و رباط میں

اترنے میں غنی و فقیر کی ضرورت شامل ہے اور اس زمین کی حاصلات صرف کرنے میں تونگر کو کوئی حاجت نہیں ہے واللہ اعلم بالصواب (فروع) اگر مسجد میں کوئی درخت لگایا تو وہ مسجد کے واسطے ہو جائے گا۔ ظ۔ اگر درخت وقف کیا کہ اس کے پتوں یا پھلوں یا اصل سے نفع اٹھایا تو وقف جائز ہے پس اگر اس کے پھلوں یا پتوں سے نفع ممکن ہو تو کاٹا نہ جائے گا ورنہ کاٹ کر صدقہ کر دیا جائے گا۔ المضمرات۔ مسجد میں سیب کا درخت ہے تو صدر شہید نے کہا کہ اس سے لوگوں کو روزہ افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ ایک شخص نے لوگوں سے مسجد کی عمارت بنانے کے واسطے مال جمع کیا پھر اس میں سے کچھ اپنی ضرورت میں صرف کیا پھر اس کا عوض رکھ دیا تو اس کو جائز نہیں ہے اور وہ ضامن ہو جائے گا ولیکن وبال دور ہونے کے واسطے حاکم سے اجازت لے لے اور اگر متعذر ہو تو اس کے مثل مال مسجد میں صرف کر دے اور اگر اصلی مالک معلوم ہوا تو اس سے دوبارہ اجازت لینا نجات ہے الذخیرہ۔

عالم نے اگر فقیروں کے واسطے کچھ سوال کیا اور لوگوں نے جو کچھ دیا وہ مختلط ہو گیا تو وہ اس سب کا ضامن ہو جائے گا حتی کہ اگر ان لوگوں نے زکوٰۃ کی نیت کی ہو تو ان کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ پس فقیروں کو چاہیئے کہ اس کو وصول کرنے کی اجازت دیں تاکہ وہ فقیروں کا مال باہم خلط کرنے والا ٹھہرے۔ المحیط۔ اگر کوئی شخص نیک کام کے واسطے کھڑا ہوا اور اس نے فقیر کے واسطے بغیر فقیر کے سوال کر کے کچھ جمع کیا تو یہ شخص امین ہے۔ پس اگر بعض کا دیا ہوا دوسرے کے دیئے ہوئے میں ملا دیا تو فقیر کو اپنے مال سے دینے والا ہوا اور لوگوں کے مال کا ضامن ہوا اور لوگوں کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ پس چاہیئے کہ پہلے فقیر اس کو وصول کرنے کا وکیل کر دے تاکہ وہ فقیر کا مال باہم ملانے والا ہو جائے۔ المضمرات۔

ایک شخص نے چاہا کہ اپنا مال راہ خیر میں کر دے تو بہتر یہ ہے کہ فقہ کے پڑھنے پڑھانے میں صرف کر دے کیونکہ نوافل عبادات سے اس میں مشغول ہونا بہتر ہے اور یہی حکم حدیث و تفسیر کا ہے کیونکہ ان چیزوں کا نفع زیادہ پائدار ہے۔ المضمرات۔ ایک شخص نے مسجد میں کنواں کھودا جس میں نفع ہے اور کسی کا ضرر نہیں ہے تو جائز ہے۔ ھ۔

خاتمۃ الطبع!

الحمد للہ سبحانہ وتعالیٰ شانہ کہ کتاب مستطاب الہدایہ کا ترجمہ "عین الہدایہ" اسم بامسمی جس میں جناب مترجم ہمام نے غائت اہتمام سے بے مثل التزام مرعی فرمایا۔ ازانجملہ اولاً ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود محصلین طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہے اس پر توضیح جید کلام نے عیاں مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نقلی وقیاسی شیخ امام قرم قمقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالیٰ جن کا مرتبۂ عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے میں اظہر من الشمس ہے اور تطبیق مذکور سے دلالت تبحر ائمہ علماء کے نزدیک ابین من الامس ہے۔ ولاعبرۃ بما یتفوہ بہ الجہلۃ ولو ادعوا لانفسہم المنزلۃ۔ حضرت مترجم عم فیضہ نے دلائل قیاسی کو اصولی ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ باشارہ لطیفہ ادا فرمایا کہ اصل مقام و اصول کلام دونوں معاً منحل ہو گئے اور علت جامعہ ووجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبادرت کرتا ہے۔ ثالثاً اصل الاصول یعنی بیان نصوص میں جو طریقہ مختار فرمایا بیان خود مداح ہے کیونکہ بعض مترجمین نے تکثیر تخریج وجرح وتوثیق رجال الاسناد میں ایسی تطویل کی کہ عوام اصل مقصود ہی سے منتشر ہو گئے۔ لہٰذا حضرت موصوف کا طریقہ غایت مستحسن ہے کہ جب حدیث کی روایت صحیحین میں موجود ہے تو تصحیح اجماعی حاصل ہے۔ پھر نقل توثیق تطویل لاطائل اور اسی طرح غیر صحیحین کی حدیث جب کسی معتمد امام نے صحیح الاسناد فرمائی تو یہ اثبات کے لئے کافی۔ اور اگر تضعیف وتصحیح میں بین الائمہ اختلاف ہو تو فقط محل خلاف راوی کی توثیق کافی ہے۔ رابعاً بعد اثبات نصوص کے جیسے امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اجتہاد کو منطبق کیا۔ مثلاً روایت مرسل امام وجمہور کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے۔ پس یہ حکم مستنبط ہوا اسی طرح دیگر ائمہ مانند امام شافعیؒ کے اجتہاد کو عدم قبول مرسل پر منطبق کر کے ان کا استنباط نکال دیا۔ کیونکہ امام شافعیؒ قبول مرسل میں تفصیل فرماتے ہیں اور اس کے فوائد عظیمہ سے یہ کہ اہل السنۃ معلوم کر لیں کہ ہمارے علمائے دین میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی اختلاف ہے اور ہم پر سب کی تکریم وادب کی تعظیم لازم ہے ورنہ بے ادب شریک روافض ہے خامساً ہدایہ جو غالباً مسائل اصول مذہب کو محیط ہے اس کے ساتھ میں مسائل مشائخ مجتہدین کی تذئیل کی اور اس میں بھی حسن صفت کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال میں سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جس پر فتویٰ ہے تاکہ عوام بغیر تردد کے آگاہ ہوں کہ یہی ماخوذ واسی پر فتویٰ ہے اور تتبع وجہد بلیغ سے فتویٰ مع حوالہ کتب ائمہ نقل کیا اور یہ صرف بیان نمونہ ہے اور اس کی تمام خوبیوں ولطائف تحقیقات وغرائب تدقیقات وتذئیل وتفریعات وبدیع نکت واشارات کی تفصیل کے لئے رسالہ چاہیئے اور خود کتاب ہاتھ میں ہے غور نظر وسلامت فکر کے ساتھ دیکھئے کہ کیسی عجیب سعی مشکور فرمائی ہے کہ بلا مبالغہ اس کی نظیر موجود نہیں ہے۔

٭ اللہم تقبلہ بفضلک یا ارحم الراحمین ٭